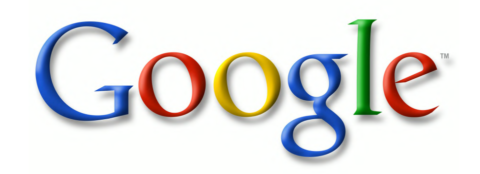
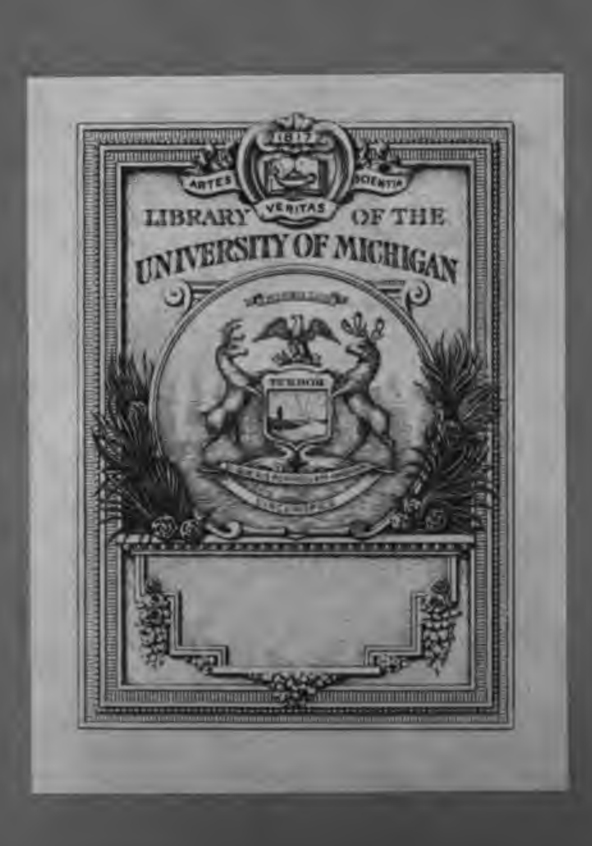



1817
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
TUEBOR









Theologische Ethik.

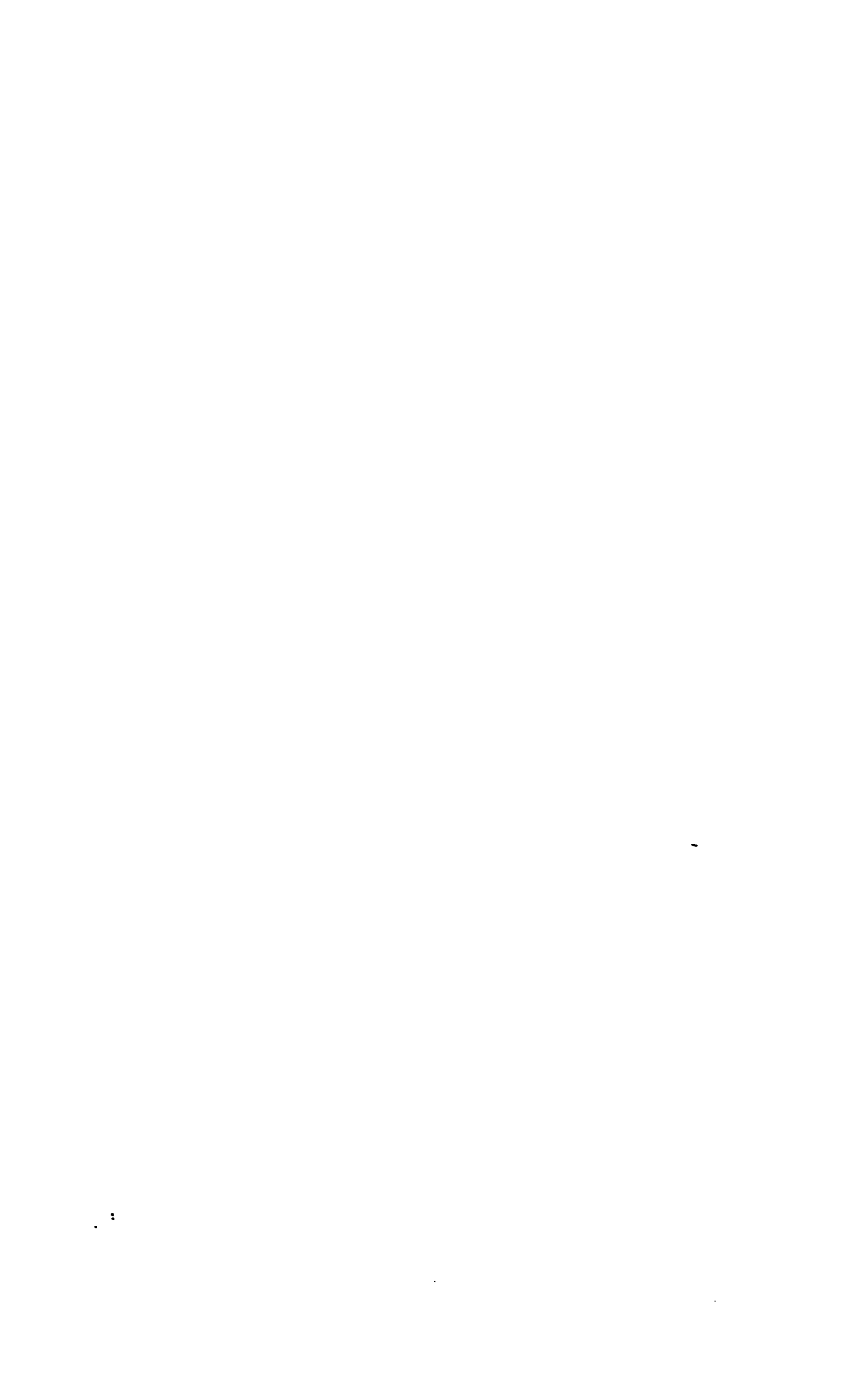
Von

Dr. Richard Rothe.

Erster Band.

Zweite, völlig neu ausgearbeitete Auflage.

Wittenberg.
Zimmermann'sche Buchhandlung.
1867.



Vorrede.

Als ich vor nun bald zwei und zwanzig Jahren dieses Buch veröffentlichte, kam mir kein Gedanke daran, daß jemals ein Bedürfniß einer neuen Auflage desselben eintreten und so die Möglichkeit einer Umarbeitung desselben sich mir eröffnen könnte. Ich glaubte nicht, daß es über einen ganz engen Kreis hinaus auf das Interesse der Zeitgenossen zählen dürfe. Wenn sein Geschick sich günstiger gestaltet hat, so habe ich mich darüber hauptsächlich deßhalb gefreut, weil sich mir dadurch die Gelegenheit bot, eine Arbeit, deren große Schwächen niemand so gut kannte wie ihr Urheber, in einer, wie ich hoffe, wesentlich vervollkommneten Gestalt denjenigen von Neuem in die Hand zu geben, die ihr eine freundliche Aufmerksamkeit geschenkt haben. Darin, daß es mir eben hierauf ankam, liegt (abgesehen von persönlichen Verhältnissen, die dabei mitwirkten,) der Grund des späten Erscheinens dieser neuen Auflage, nachdem die erste schon seit zwölf Jahren vergriffen ist. Da es doch jedenfalls das letzte Mal ist, daß ich dieses Buch in erneuerter Gestalt in die Welt schicken kann, so wünschte ich, dasselbe zuvor zu derjenigen Reife gelangen zu lassen, zu der es heranzubilden ich überhaupt imstande sein möchte. Als die systematische Darstellung der Ergebnisse meines Denkens muß ich es ja als eine Art von wissenschaftlichem Testament betrachten; ein Testament gibt man aber, so lange man noch erhebliche Aenderungen seiner Bestimmungen in Aussicht zu nehmen hat, nicht gern aus der Hand. Indessen kann man sich dabei auch

gar leicht unwiederbringlich verspäten, und deßhalb habe ich jetzt dem Zaudern eine Ende gemacht. Das bisherige Zögern mag aber immerhin unmißverständlich dafür sprechen, wie schwach in mir der schriftstellerische Drang ist, und wie fern es mir liegt, für meine Gedanken Proselyten und mir persönlich einen wissenschaftlichen Anhang machen zu wollen. Nur um desto ernstlicher ist es mir dagegen ein Anliegen gewesen, meine Gedanken mir selbst gegenüber in strenge Zucht und treue Pflege zu nehmen. Denn von der Art schien mir mein Gedankenbau doch in der That zu sein, daß ich es schon für meine Schuldigkeit halten mochte, mein Bischen wissenschaftliche Kraft zunächst an seine Ausbildung zu setzen. Insbesondere schien mir dieß aber auch im objektiven Interesse der Wahrheit geboten zu sein. Denn wenn meine Weltanschauung eine verkehrte und unhaltbare ist, so kann dieß nur durch den Versuch, sie mit aller möglichen Strenge und Konsequenz zu einem System auszuführen, wie es zu wünschen ist, zur Evidenz kommen.

So darf ich denn wohl sagen, daß der Leser ein völlig neues Buch empfängt. Von dem früheren sind kaum hier und da einige Mauerstücke stehn geblieben. Nicht daß meine Lehre sich in ihren Grundgedanken und Hauptresultaten geändert hätte, aber ich hoffe, daß sie sich aus ihren Principien heraus wirklich fortgebildet hat. Und dabei darf ich wohl bemerken: *sie selbst* hat es gethan; die Antriebe dazu sind ihr nicht von außen her gekommen, auch nicht, ich sage es mit Leidwesen, von meinen Beurtheilern: wie ich denn auch nicht verhehlen will, daß die Erfahrung, die ich seit mehr als dreißig Jahren von ihrer großen und nachhaltigen Entwickelungs- und Bildungsfähigkeit gemacht habe, ein günstiges Vorurtheil für sie in mir erweckt hat. Dieß Buch ist von vornherein *mir entstanden*, nicht von mir *gemacht worden*, und so ist es mir auch nachmals fortwährend unter der Hand gewachsen. Ganz so wie ich ja überhaupt nie anders spekulirt habe, als weil ich es nicht lassen konnte, habe ich auch an meinem System beharrlich still fortgearbeitet vermöge einer inneren Nöthigung, die ich mit dem thierischen Kunsttriebe vergleichen

möchte. Vielleicht kann der Leser sich daraus die Filigranarbeit einigermaßen erklären, die ihm hier dargeboten wird. Von den mir so zugewachsenen Neuerungen betrachte ich namentlich die Unterscheidung zwischen dem Moralischen und dem Sittlichen als eine Verbesserung von durchgreifender Bedeutung.

Bei der Darstellung meiner Gedanken ging mein Bestreben auch dießmal ausschließend auf Klarheit und Deutlichkeit. Es kam mir also vor allem auf logisch allseitig durchgearbeitete, auf möglichst fertige Begriffe an; denn ich lebe der guten Zuversicht, daß die Zukunft allezeit den bestimmteren und systematisch in sich geschlosseneren Gedanken gehört. Ueber abstruse Gedanken wird man daher bei mir schwerlich Klage zu führen haben. Ich weiß nun zwar sehr wohl, daß meine Gedanken für Manche grade deßhalb unklar und undeutlich sein werden, weil sie ihnen zu klar und zu deutlich gedacht sind. Das kann ja nicht anders sein; aber die Schuld davon fällt nicht auf mich, und solchen Lesern kann ich nur den Rath geben, sich mit diesem Buch nicht einzulassen. Wer aber auf ein tüchtiges Denken eingerichtet ist und seine Gedanken zusammennimmt, der wird mich nicht mißverstehen können. Auch die sprachliche Seite angehend habe ich kein anderes Augenmerk gehabt außer dem auf Klarheit und Deutlichkeit. Daher kommt es, daß der Styl dieses Buchs geradezu abscheulich ist. Niemand kann davon einen lebhafteren Eindruck haben als ich selbst; und dennoch würde ich, wenn ich auch der gewandteste Sprachkünstler wäre, doch nichts ändern an dieser Art des Styls. Eine glatte und elegante Schreibart würde mir an diesem Ort unerträglich erscheinen. Für meinen Zweck war nur ein Styl zu brauchen, der das Knochengerüst meiner Gedanken in seiner ganzen gradlienigten Unschönheit, in seiner ganzen Schärfe und Eckigkeit handgreiflich hervorspringen ließe, unverhüllt von einem schwellenden und blühenden Ueberzuge weicher Fleischtheile. Da mußte denn gar oft der Pelion auf den Ossa aufgethürmt werden, und ich habe mich ganz und gar nicht davor gescheut. Wem daran liegt, mich genau zu verstehen, dem wird

dieß „Begriffsgeschiebsel" (um den treffenden Ausdruck eines meiner Recensenten zu gebrauchen) grade willkommen sein.

Ein mir wohlbekannter Uebelstand liegt in dem Titel dieses Buchs. Denn er ruft leicht falsche Erwartungen und Anforderungen hervor. Ich würde es am liebsten „Spekulative Theologie" überschrieben haben, wenn mir dieß nicht als eine Anmaßung erschienen wäre, bei der nur ganz elementaren Ausführung, welche die Physik darin erhalten hat. Was in dem Buch ausgeführt wird, ist eben doch nur die Ethik, und darum glaubte ich auch nicht mehr als sie durch die Aufschrift verheißen zu dürfen. Nun aber meint man freilich leicht, ich hätte etwas von der Art geben wollen, was man eine regelrechte „Christliche Ethik" nennt. Damit versteht man mich aber falsch. Zu dem, was in diesem Buche steht, bin ich nicht so gekommen, daß ich mich mitbewerben wollte bei der Lösung der Aufgabe, die jene theologische Disciplin sich stellt, sondern seinen Inhalt bildet der wissenschaftliche Inbegriff der eigenthümlichen Gedanken von Gott und der Welt, die mir in meinem Geiste völlig unabhängig von dem Absehn auf irgend eine besondere offizielle Disciplin, rein aus meinem eigensten persönlichen wissenschaftlichen Bedürfnisse und Triebe heraus, hervorgewachsen sind. Daß mir daraus gerade eine Ethik entstanden ist, das ist mir völlig absichtslos geschehen; es kommt lediglich daher, daß sich mir als der die ganze Kosmologie (im weitesten Sinne des Worts) beherrschende Begriff ganz ungesucht grade der des Moralischen ergeben hat. Diese „theologische Ethik" will also nichts mehr und nichts weniger, als in möglichst scharfen und reinlichen Strichen die individuelle Gestalt verzeichnen, zu welcher die wissenschaftlichen Gedanken ihres Verfassers im Laufe eines langen Lebens, — wie er überzeugt ist, unter göttlicher Führung, — sich ausgebildet haben. Sie dünkt ihn genugsam sowohl eigenthümlich als durchgearbeitet, um sich unter die Leute wagen zu dürfen, und er hält diese „Ethik" für ein Buch, welches für sich das Recht in Anspruch nehmen darf, als das, was es ist, da zu sein. Wo man ihr ihren Platz anweisen will, in welchem

Kämmerchen im großen Hause unserer Literatur, das kann er ruhig abwarten.

Bei ihrem erstmaligen Erscheinen hat diese Schrift auf mehr als einer Seite lebhaften Zorn hervorgerufen. Sonderbar genug schien aber dabei stets die Unterstellung im Hintergrunde zu liegen, sie gebe sich für etwas Besonderes aus. Aber wo in aller Welt thut sie das doch? Etwas Absonderliches müßte denn etwa schon als solches auch etwas Besonderes sein! Oder liegt eine derartige Prätension etwa schon in der spekulativen Form? Nun ich versichere auf mein ehrliches Wort: wenn etwa bei Anderen das Bedürfniß zu spekuliren von der Kräftigkeit und Ueberfülle ihrer Intelligenz herrühren mag, bei mir kommt es, wie ich es im Buche selbst gesagt habe*), aus der Schwäche der meinigen. Und dazu kann ich auch noch die andere Betheuerung hinzufügen: ich weiß sehr wohl, daß dem Spekuliren eine Versuchung auf dem Fuße folgt, die Versuchung, sich etwas vorzumachen, und daß daher, nur ein keusches und gewissenhaftes Denken dazu taugt und ein Recht dazu hat.

Oder hat man sich daran gestoßen, daß meine Spekulation sich auch an Gott gewagt hat? Ein von mir aufrichtig verehrter Theolog soll seiner Zeit geäußert haben, „ich anatomisire den lieben Gott wie einen Frosch." Nun gottlob, ich theile in tiefster Seele das Gefühl, das sich in diesem Witzwort Luft gemacht hat, und theile es auch speciell in seiner Beziehung auf meine Spekulationen. Ja, ich bin voll von dem Bewußtsein um das Ueberschwängliche, um das für unser Denken schlechthin Unerreichbare an Ihm, dem gegenüber wir, weil Er alles ist, schweigend anbeten, — auch wir, die wir Ihn doch in Christo als den uns innerlichst Nahen aufs intimste kennen und genießen, als die Kinder den lieben Vater, — und ich denke, meine Lehre betont bei ihrer Konstruktion des Gottesgedankens auch diese Seite so ausdrücklich als es nur immer möglich ist. Habe ich mir denn etwa mein Gefühl wegspekulirt, oder macht nicht gerade

*) I, S. 29.

mein Spekuliren, daß ich mit verdoppeltem Durst aus seinem Born trinke? Ich kenne die tiefe Sehnsucht nicht erst von gestern her, wieder ein Kind zu werden, das Lechzen darnach, wieder einmal nur von dem Unmittelbaren zu leben; aber jenes Wort angehend, will ich meine Meinung in der Kürze sagen. Wer überhaupt von einem denkenden Erkennen Gottes nichts hören will und von einem Gedanken von Gott, (denn zum Glück ist es dieser, was ich „anatomisirt" habe, nicht sein Gegenstand,) wer angesichts des Ewigen nur den Finger auf die Lippen zu legen weiß, in dessen Munde verstehe ich jene Rede; aber auch nur in dem seinigen. Denn wer in seinem Gott außer dem Unsagbaren auch ein Sagbares hat, wer auch einen Gedanken von ihm besitzt und dafür hält, daß wir Gott auch denkend erkennen nicht nur können und dürfen, sondern auch und vor allem sollen, — den weiß ich nicht von der Pflicht zu entbinden, daß er seinen Gottesgedanken auch wirklich denke, mit aller der Schärfe und Genauigkeit, die er nur immer erschwingen kann, daß er ihn gleich einem Anatomen analysire mit den einschneidendsten Instrumenten, mit dem Mikroskop der feinsten Dialektik und dem Secirmesser der eindringendsten Logik. Und zwar fordere ich das von ihm eben im Namen der Frömmigkeit selbst. Denn ich weiß es nicht anders, als daß Gott obenhin denken unfromm ist. Und gerade mein Begriff von Gott was ist er denn anderes als die wissenschaftliche Rekonstruktion der allereinfachsten christlichen Kindervorstellung von ihm?

Aber Bescheidenheit geziemt dem Spekulirenden freilich, weil er sich an eine nicht leichte Kunst gewagt hat, und es wird dringend gerathen sein, daß er sich nicht etwa selbst zum Meister losspreche, sondern seine Arbeit für das nehme, was sie ist, für Schülerarbeit, und sie folglich mit gründlichem Mißtrauen ansehe. Daß es mir an diesem Mißtrauen nicht gebricht, darauf gebe ich dem Leser mein Wort. Ich unterscheide sehr wohl zwischen der Spekulation und meiner Spekulation, und es fällt mir nicht im Traume ein, meinen Gedanken reine Objektivität zuzutrauen. Grade weil ich ungefähr

zu verstehen glaube, *was* diese ist, weiß ich nur zu wohl, wie sehr mein Denken individuell gefärbt ist, und schlage die subjektive Befriedigung, die es mir etwa gewährt, nicht eben hoch an. Die Beschränktheit kommt freilich häufig genug vor, daß der Urheber eines Gedankenganzen, das ihm individuell genugthut, als selbstverständlich annimmt, es müsse auch objektiv befriedigend sein; aber von *ihr* weiß ich mich zuversichtlich frei. Und so wünsche ich denn auch meinem Buch am liebsten Leser, die das feste Vorurtheil zu ihm mitbringen möchten, daß alles, was ich ihnen zum Besten gebe, Hirngespinnst sei und dummes Zeug, an dem man kein anderes Interesse nehmen könne als das der Kuriosität. Denn *sie* würden mich richtig und sicher verstehen, weil sie meine Gedanken rein historisch auffassen würden, ohne sie mit ihren eigenen in Kontakt zu bringen und durcheinander zu mengen oder nach ihnen zu verbiegen, überhaupt mit vollkommener *persönlicher* Interesselosigkeit hinsichtlich derselben. An dem Verstandenwerden liegt mir aber weit mehr als an der Zustimmung; schon deßhalb, weil ja jenes die unumgängliche Voraussetzung von dieser ist. Ueberhaupt aber weiß ich mich, die Zustimmung angehend, recht leicht zu gedulden. Es muß ja wohl sehr schwierig scheinen, daß ein Mensch ein ihm eigenthümliches Werk auf seine eigene Hand allein mit Lust und Eifer treibe, ohne sich durch die verwunderungsvollen Mienen der Leute um ihn her stören zu lassen, wofern er nicht in sich selbst und seine Sonderarbeit verliebt ist, sondern herzlich überzeugt, daß er eben nur zu einem ganz nebensächlichen Geschäft berufen ist; denn es findet sich in der Welt wenig Glaube an eine solche Gemüthsstellung. Nun da kann ich denn aus eigener Erfahrung bezeugen, daß sie für einen halbwegs verständigen Menschen wirklich eine kinderleichte Sache ist; denn ich halte es nun schon so manches liebe Jahr lang in dieser Weise. Ich weiß eben, daß ich im Chor der heutigen Theologie *die* Stimme, die mein Gott mir anerschaffen hat, ganz allein singe, und zwar deßhalb ganz allein, weil sie eine sehr untergeordnete ist. Ich weiß auch, daß sie zwar, für sich gesungen, sich gar rauh anhört, nichts

desto weniger aber doch miterfordert wird zum harmonischen Zusammenklang des Ganzen. Käme es auf meine Wahl an, so würde ich freilich viel lieber einen anderen Ton singen; da sich nun aber kein Anderer findet, der ihn an meiner Statt übernimmt, und ich an meinem Theil für keinen anderen zu brauchen bin: so halte ich es für meine Schuldigkeit, meine eigene Stimme, so wenig sie mir auch behagt, mit allem Fleiß in ihrer Art zu der für sie erreichbaren Reinheit und Stärke auszubilden, statt mich mit dem Versuch abzuquälen, eine andere Stimme, die höher im Preise steht und mir selbst besser gefallen will, durch die Fistel nachzuahmen. Weiß ich doch, daß ich im Chor singe; das genügt mir. Verdiene ich denn Tadel dafür, daß ich mich einer Arbeit im Haushalt unsrer Theologie ohne Scham unterziehe, die alle Anderen zu niedrig dünkt oder zu mühsam? Mir selbst ist's so ganz nach Wunsch. Ich mache meine Sache still für mich hin, ohne einen Andern nach meinem Sinn zu meistern, lasse mich aber gern von jedermann meistern, mit dem einzigen Vorbehalt, daß man mich machen lasse, was ich kann, und mir nichts zumuthe, was über mein Vermögen hinaus liegt.

Unter Einem Vorurtheile, das ihm bei seinem ersten Erscheinen bei Vielen in den Weg trat, wird mein Buch dießmal wohl nicht mehr zu leiden haben. Man wollte meine Lehre schlechterdings historisch erklären und konstruiren. Ich sollte durchaus eine Vermittelung stiften wollen zwischen mehreren von denjenigen Richtungen, die damals in unsrer Philosophie und Theologie um die Herrschaft stritten, vornehmlich zwischen Hegel und Schleiermacher. Oder meine Grundlage sollte wohl auch „nichts anderes sein als ein paar Ideen der neuschelling'schen Gnosis, welche in die Grundanschauungen der Schleiermacher'schen philosophischen Sittenlehre hineingearbeitet worden seien." Ein derartiges Kunststück war damals nun einmal die am meisten beliebte Weise zu philosopiren. Es schien in Deutschland ein weit verbreiteter Glaube zu sein, daß es in Gottes großer Welt nichts als Flickwerk gebe, und wenn Einer sich gern von Anderen belehren und bilden ließ, so traute man seinem Denken nicht

zu, daß es auch selbständig seinen eigenen Weg finden könne. Bei mir waren nun aber dergleichen gelehrte Konstruktionen besonders am unrechten Ort, da ich (obwohl es mir nicht zur Ehre gereicht, muß ich es doch sagen,) in gar keiner Weise eine kritische Stellung zur bisherigen Entwickelung der Philosophie genommen habe. Dergleichen Mißverständnisse brauche ich jetzt wohl nicht mehr abzuwehren, ungeachtet ich nicht von meiner Art gelassen habe, gern von jedermann zu lernen, unangesehen, in welchen Formen die Belehrung ertheilt wird, ja hierin mich vielleicht als ein Muster aufstellen darf. So bin ich denn insbesondere auch zu den Beurtheilern meines Buchs*) gewissenhaft in die Schule gegangen, ungeachtet der oberflächliche Leser vermuthlich nicht viele Spuren davon entdecken wird. Denn für mich selbst zwar habe ich mit allen, so viele mir zu Gesicht gekommen sind, mein Conto aufmerksam und sorgsam durchgerechnet, und überall, wo ich einen wirklichen Rechnungsfehler mir nachgewiesen fand, es mir wohl gemerkt zur Nachachtung; aber in das Buch selbst habe ich von den dabei gepflogenen Verhandlungen nur äußerst wenig aufgenommen, schon um dasselbe nicht ganz zwecklos anschwellen zu lassen. Insbesondere habe ich auf die antikritische Polemik beinahe ganz verzichtet, mit Ausnahme von einigen wenigen Fällen, in denen das Gewicht entweder der geltend gemachten Gründe oder des Namens des Kritikers ein abweichendes Verfahren zu fordern schien. Wo meine Beurtheiler meine Ueberzeugung nicht erschüttert haben durch ihren Einspruch, da lasse ich ihnen gern ihre Meinung; denn meine kritische Neigung zieht mich in der Wissenschaft durchaus zur Kritik meiner eigenen Gedanken hin, nicht zu der der Gedanken Anderer. Ein Kontrovertiren mit meinen Recensenten würde auch wenig fruchtbar sein. Es geht mir eben mit

---

*) Beiläufig darf ich wohl auf einen Umstand aufmerksam machen, der mir als für mein Buch charakteristisch erschienen ist, ich meine die große Schwierigkeit, die es den Recensenten gemacht hat, einen kurzen (und doch richtigen und verständlichen) Auszug aus ihm zu geben. Den meisten ist über diesem Geschäft die Geduld gerissen.

ihnen auf die gleiche Weise wie ihnen mit mir. Wie sie in meinen Gedankenbildungen nicht heimisch werden können: so finde ich in denjenigen, welche sie mir an der Stelle der meinigen anempfehlen, schon längst (denn sie konnten mir nicht neu sein) keine Befriedigung, und eben meine Erfahrung von ihrer Unzulänglichkeit wurde mir die Veranlassung dazu, aus den Werkstätten dieser Meister auszuziehn und mir eine eigene anzulegen. Man findet sich eben nicht widerlegt durch Argumentationen, die einem schon vor Jahrzehnten unter den Händen zerbrochen sind. Die Probleme, die mir keine Ruhe lassen, sind für meine Kritiker meist gar nicht vorhanden: wie sollte ich mich nun mit Doktrinen sättigen können, denen der Hunger ganz unbekannt ist, für den ich eine Speise suche? Letztlich stellt es sich zwischen meinen Recensenten und mir immer so, daß sie mir zurufen: „komme hübsch wieder zurück zu den wissenschaftlichen Ueberlieferungen, die dir nicht gut genug waren, und gib dich bei ihnen zufrieden; wir nehmen ja auch damit vorlieb." Hier gibt es nichts zu kapituliren, sondern es gilt für mich lediglich, die Aus- und Durchbildung meines Gedankensystems nach Kräften zu vervollkommnen, ob vielleicht doch noch seine Ueberlegenheit über die im Besitz stehenden Traditionen evident werde. Mit meinen Recensenten über meine Methode zu disputiren, wäre vollends müßig. Wem die Ergebnisse einer Methode mißfallen, der ist immer unzufrieden mit ihr, welche sie auch sein möge; das ist ein altes Gesetz. Statt des Streitens darüber, *wie* die Sache gemacht werden soll, ziehe ich es vor, die Sache *zu machen*, so gut als *ich* es eben kann. Denn die Hauptsache ist ja doch, daß wirklich gemacht werde, und zwar wirklich *Neues* (denn das Alte braucht nicht erst gemacht zu werden,) und *in seiner Art* Tüchtiges. Mein Ehrgeiz geht darauf, zur Aufhellung der großen Probleme des menschlichen Denkens *den*, freilich verschwindend kleinen, Beitrag zu geben, den *gerade ich* etwa zu geben imstande bin, und um keinen Schritt darüber hinaus.

Im Gefühle, ein Buch in die Welt zu entlassen, das sich inmitten der wissenschaftlichen Literatur der Gegenwart gar sonderbar

(und vielleicht auch frappant genug) ausnehmen wird, verabschiede ich mich von dem Leser mit dem Wunsche, daß er an ihm nicht allzuviele und allzugrelle Spuren der Altersschwäche finden möge. Der zweite Band, welcher die erste Abtheilung der Güterlehre zu Ende führt, befindet sich bereits unter der Presse und wird in wenigen Monaten nachfolgen.

Heidelberg den 31. Januar 1867.

R. R.

Vorrede zur ersten Auflage.

In der gegenwärtigen Schrift lege ich dem wissenschaftlichen Publikum mein theologisches Bekenntniß vor. Dafür nämlich darf ich sie wohl ausgeben, ungeachtet der Leser dem Titel nach etwas Anderes erwarten wird. Wegen dieses Titels aber werde ich bei denen, welche die Einleitung gelesen haben, keiner Rechtfertigung bedürfen. Wenn das Buch vollendet sein wird, hoffe ich, soll darin nichts Wesentliches von dem vermißt werden, was man gewohnt ist in einer theologischen Moral zu suchen, ohne daß das Viele, was es darüber hinaus enthält, als am ungehörigen Orte stehend erschiene. Diejenigen, welche die wissenschaftliche Leerheit unsrer herkömmlichen s. g. christlichen Sittenlehre kennen, mögen sich deßhalb nicht von-vornherein durch den Namen zurückschrecken lassen. Was ihnen in den beiden jetzt erscheinenden Bänden angeboten wird, ist nach dem gemeinhin gangbaren Sprachgebrauch zum sehr großen Theil mehr dogmatischer Natur als ethischer.

Mein theologisches Bekenntniß für einen weiteren Kreis von Lesern auszusprechen, ist mir nachgrade ein persönliches Bedürfniß geworden. Wiewohl meine individuelle Neigung immer dahin ging, mich mit meiner wissenschaftlichen Ueberzeugung irgend einer der bestehenden Schulen anzuschließen, so wollte mir dieß doch nie gelingen,

und es ist mir statt dessen nach und nach ein Gebäude von theologischen Sätzen entstanden, von dem ich mir leider nicht verhehlen kann, daß es mir eigenthümlich zugehört. Dieses wissenschaftliche Einsiedlerleben drückt mich je länger desto schwerer, und so mache ich denn einen Versuch, seine Schranken zu durchbrechen, selbst auf die Gefahr hin, den Tadel unbescheidener Zudringlichkeit auf mich zu laden. Wie es sich auch sonst mit meiner Lehre verhalten mag, so viel wenigstens weiß ich, daß sie nichts gesuchtes und nichts künstlich gemachtes ist, sondern etwas wirklich aus eigenthümlichem Triebe heraus in mir erwachsenes, im innigsten Zusammenhang mit meiner gesammten individuellen Entwickelung und Führung, ein naturwüchsiges Erzeugniß meines eigensten Lebens. Hat mich nun, mit ihr schriftstellerisch hervorzutreten, bisher mein Grundsatz zurückgehalten, die wissenschaftliche Welt mit nichts Unreifem zu belästigen, so bin ich mir zwar auch jetzt wohl bewußt, mit der Ausbildung meiner Gedanken lange noch nicht am Ziele zu sein; allein einen vorläufigen Abschluß glaubte ich doch machen zu sollen, besonders im Hinblick auf die Unsicherheit der irdischen Tagesstunden, die mir noch weiter zugemessen sein möchten. Es ist mir gar nicht unwahrscheinlich, wenn ich nach meiner bisherigen Erfahrung urtheile, daß sich mir späterhin eine noch strengere Durchführung meiner Grundgedanken als nothwendig erweisen mag, bei der sich dann natürlich Vieles wesentlich anders würde gestalten müssen; aber auf dem Punkte glaube ich doch schon jetzt angelangt zu sein, von dem aus es mir möglich ist, meine Grundideen den Mittheologisirenden unter den Zeitgenossen in deutlicher Ausführung darzulegen, so daß es sich übersehen läßt, wohin sie hinauswollen. Zu diesem Ende habe ich sie auch in derjenigen im Wesentlichen vollständigen Durchführung ihres Details gegeben, in der allein, meines Bedünkens, Paradoxieen ein Recht haben, die Aufmerksamkeit der selbständig an dem Bau der Wissenschaft arbeitenden für sich in Anspruch zu nehmen. Denn bloß hingeworfene neue Gedanken dürfen sich so etwas nicht herausnehmen; sondern alles Neue dieser Art muß sich

vorerst darüber ausweisen, daß es bei seinem Urheber wirklich das Produkt eines wissenschaftlichen Processes ist, nicht ein beiläufiger Einfall. Auch dürfte grade der gegenwärtige Augenblick den, der etwas Theologisches mitzutheilen hat, bestimmt zum Reden auffordern. Denn schon seit Jahren scheint innerhalb der höheren Regionen unsrer deutsch-evangelischen Theologie eine unerfreuliche Stockung eingetreten zu sein, bei aller Lebhaftigkeit der Diskussion und aller Unruhe der literärischen Betriebsamkeit. Die Grundbegriffe, mit denen dermalen in der Dogmatik gearbeitet wird vonseiten der verschiedenen Schulen, scheinen in der That abgenutzt zu sein, und von bloßen neuen Kombinationen derselben unter einander möchte ich wenig Hülfe erwarten den quälenden Verlegenheiten gegenüber, von denen sichtlich genug alle unsre theologischen Standpunkte umstrickt sind. Ohne die Entdeckung einiger erklecklicher neuer Grundbegriffe werden wir mit aller Geschäftigkeit schwerlich wissenschaftlich aus der Stelle kommen. Für die Beruhigung derjenigen aber, die weder von der alten positiv christlichen Frömmigkeit noch von ihrem wissenschaftlichen Gewissen und Bedürfniß lassen können, und dafür, ihnen die Unbefangenheit zu bewahren, ohne die eine allmälige Lösung der jetzigen religiösen Wirren unmöglich ist, ist wohl das allernächste Bedürfniß die Ueberzeugung, daß die Wege, auf denen man bisher versucht hat, sich in Ansehung des Christenthums wissenschaftlich zu orientiren, und die alle zu keinem nachhaltigen Erfolg geführt haben, nicht die einzig möglichen sind, sondern daß es außer ihnen noch andere, bisher unbetreten gebliebene und noch erst zu entdeckende gibt. Denn bei dieser Gewißheit werden sie nicht länger hin und her getrieben werden zwischen der zaghaften Sorge, das, was ihnen das Heiligste ist und sein muß, verlieren zu sollen, und dem krampfhaften Umklammern derjenigen wissenschaftlichen Vorstellungen, mit denen man bis dahin den Glauben an dieses Heilige unterbaut hat, wenn sie gleich fortwährend unter ihrer Hand zusammenbrechen. Ich nun maaße mir gewiß nicht an, neue Bahnen dieser Art aufgezeigt zu haben; aber dafür, daß noch Raum genug übrig ist

für sie, glaube ich, wird meine Arbeit wirklich als Zeugniß gelten können.

Es thut mir Noth, mich durch derartige Betrachtungen zu ermuthigen bei dem Gedanken an die vielfachen Mißverständnisse, denen mein Buch unvermeidlich ausgesetzt sein wird. Von diesen allen beunruhigt mich nur Eins ernstlich; denn die übrigen können in ihren Folgen nur meine eigene Person treffen, in Ansehung welcher ich nicht sonderlich empfindlich bin. Wohl aber würde ich wünschen müssen, keine Feder angesetzt zu haben zu dieser Schrift, wenn man verkennen sollte, daß das sie beseelende Princip der unbedingte Glaube an Christum als den wirklichen und alleinigen Erlöser ist und die Liebe zu Ihm. Das Fundament alles meines Denkens, das darf ich ehrlich versichern, ist der einfache Christenglaube, wie er (nicht etwa irgend ein Dogma und irgend eine Theologie) seit achtzehn Jahrhunderten die Welt überwunden hat. Er ist mir das letzte Gewisse, wogegen ich jede andere angebliche Erkenntniß, die ihm widerstritte, unbedenklich und mit Freuden bereit bin, in die Schanze zu schlagen. Ich weiß keinen andern festen Punkt in den ich wie für mein ganzes menschliches Sein überhaupt so auch insbesondere für mein Denken den Anker auswerfen könnte, außer der geschichtlichen Erscheinung, welche der heilige Name Jesus Christus bezeichnet. Sie ist mir das unantastbare Allerheiligste der Menschheit, das Höchste, was je in ein menschliches Bewußtsein gekommen ist, und ein Sonnenaufgang in der Geschichte, von dem aus allein sich Licht verbreitet über den Gesammtkreis der Objekte, die in unser Auge fallen. Mit diesem Einen schlechthin unerfindbaren Datum, dessen Kunde unmittelbar auch von seiner Realität zeugt, wie das Licht von sich selbst, und in dem unübersehliche Konsequenzen beschlossen liegen, steht und fällt für mich in letzter Beziehung jede Gewißheit des geistigen und deßhalb ewigen Adels des menschlichen Geschöpfs. Möchte der Leser dieß meinem Buche abempfinden! Ich selbst weiß recht gut, daß es ein kaltes Buch ist; aber kann und darf denn eine streng wissenschaftliche Arbeit anders

sein als kalt? Die Melodie zu diesen abstrakten Begriffen klingt hell und voll in meiner Seele, und diese kalten Sätze rechnen durchaus auf Leser, die ein volles und warmes christliches Herz schon mitbringen, und hier nur das verständige Wort für ihr christliches Gefühl suchen. Solche, weil sie zwischen dem Christenthum selbst und der begriffsmäßigen Lehre von ihm gehörig zu unterscheiden wissen, werden auch an meiner Heterodoxie keinen Anstoß nehmen. Es ist leicht orthodox sein bei bloß aphoristischem, stückweisem Denken, bei dem man jeden Augenblick einbiegen kann, sobald der Gedanke aus dem vorgezeichneten Geleise herauszuweichen droht; wer dagegen aus Einem Stücke denken will, muß stracks vor sich hingehen mit seinem Denken, wohin er auch gerathe. Nur ein solches Denken aus dem Ganzen kann aber das Bedürfniß der Gegenwart befriedigen; schlimm genug, daß wir erst so spät zu dieser Einsicht gelangt sind! Daß ich die positiven Vorstellungen der Kirchenlehre, indem ich sie umgebildet, verflüchtigt habe, wird mir wohl niemand vorwerfen, eher wird meine Lehre als ein krasses Gemisch von Köhlerglauben und Unglauben erscheinen, — daß ich aber meine wissenschaftliche Ueberzeugung, auch wo sie in sehr wesentlichen Punkten unsern Dogmen widerspricht, ohne allen Rückhalt rein heraussage, dafür rechne ich auf den Dank aller derjenigen, die in unverkünstelter Unbefangenheit und Ehrlichkeit, welche die wirklich vorhandenen Schwierigkeiten unumwunden eingesteht, und in dem Abthun jeder ungläubigen Furcht bei der Erforschung der Wahrheit die Präliminarbedingung für die Schlichtung der religiösen Verwickelungen der Gegenwart sehen. Bei der noch immer vorherrschenden Voraussetzung einer genauen Zusammenstimmung unsrer Kirchenlehre mit der Lehre der heiligen Schrift werden Viele nicht anstehn, meine Sätze sofort auch der Schriftwidrigkeit anzuklagen. Diese möchte ich bitten, ihr Urtheil so lange noch ausgesetzt zu lassen, bis sie einmal innerhalb meines Gedankenkreises ihren Standort nehmend das Neue Testament wieder gelesen haben werden. Auch mir ist auch für mein Denken die heilige Schrift eine unverbrüchliche

Norm. In welchem Sinne, das habe ich in dem Buche selbst (Bd. I. S. 50 f.), wie ich hoffe, deutlich ausgesprochen. In die Aufrichtigkeit dieser Versicherung wird man keinen Zweifel setzen wollen. Erhält Gott mir Leben und Kraft, so gedenke ich überdieß, nach Beendigung dieser Ethik an einige Arbeiten zur s. g. biblischen Theologie des Neuen Testaments zu gehen, die nebenbei auch zur Rechtfertigung meiner Ueberzeugung von der Schriftgemäßheit meiner Lehre dienen sollen, die ich hier nur schlechtweg aussprechen kann.

Nicht geringere Mißverständnisse werden meinem Buch, was sein Verhältniß zur Philosophie betrifft, bevorstehn, der Erörterung dieses Punktes in der Einleitung ungeachtet. Deßhalb mag eine feierliche Verwahrung auch nach dieser Seite hin hier am Platze sein. Ich erkläre also ausdrücklich, daß diese Schrift nichts von Philosophie enthält, sondern lediglich Theologie oder genauer Theosophie, obgleich ich ihr freilich auch vonseiten der Philosophirenden Beachtung wünsche, und daß ich schlechterdings keinen Anspruch mache, etwas von Philosophie zu verstehen. Ich habe mich demgemäß auch jedes Urtheils über die Philosophieen der Gegenwart enthalten. Sie würden meine Kritik mit dem Vorwurf beantworten, daß ich sie nicht verstehe, und auf ihn könnte ich nichts ablehnend erwiedern, sondern nur einfach die Thatsache berichten, daß ich immer unfähig gewesen bin, irgend eines ihrer Systeme mir als Ueberzeugung anzueignen. Ich denke indeß, indem ich die Philosophie auf meine Weise als Dilettant, so gut es gehen will, zu benutzen suche, sie wenigstens nicht zu mißbrauchen. Bei dieser meiner Stellung zur Philosophie wird es auch als gerechtfertigt erscheinen, daß ich nicht nach jetzt hergebrachter Weise vor allem anderm mit meiner (theologischen) Spekulation an die bisherige philosophische Spekulation kritisch anknüpfe. Ich kann dessen ungeachtet immerhin glauben, nicht außerhalb des bestimmten Zusammenhangs mit der geschichtlichen Bewegung des Denkens zu spekuliren.

Es ist mir ein ernstes Anliegen gewesen, dem Leser sein Geschäft soviel bei mir stand zu erleichtern durch Deutlichkeit, Präcision

und Uebersichtlichkeit der Darstellung. Der Vorwurf abstruser Dunkelheit soll hoffentlich die hier vorgetragene Lehre nicht treffen. Schon ihr derb realistischer Charakter gibt ihr eine Art von Popularität. Ihre Grundgedanken haben etwas so Handgreifliches, daß sie, wie mich dünkt, unbedenklich auch über den Kreis der in streng wissenschaftlicher Form denkenden hinaus in das allgemeine gebildete Bewußtsein eingehen könnten. In der Methode aber, wie sie mir wenigstens vorgeschwebt hat, wird noch weniger eine Schwierigkeit liegen. Ich habe eine gewissermaßen mathematische Verfahrungsweise angestrebt, ein eigentliches Rechnen mit den jedesmal sich ergebenden Begriffen. Dazu mußte ich denn freilich für solche Begriffe Sorge tragen, die genau und fest bestimmte logische Größen sind, für scharfe, durchschneidende Begriffe. Und diese kann ich überhaupt nicht entbehren. Andern geht es hierin anders, und Manche, das weiß ich wohl, werden sich schon deßhalb nicht mit meinen Gedanken befreunden können, weil sie ihnen zu bestimmt sein werden, zu accurat zugeschnitten und zu scharf zugespitzt. Mein Bestreben nach Deutlichkeit wird mich vermuthlich oft in der Ausführung zu einer gewissen Peinlichkeit verleitet haben, zu einer Pedanterei der Methode, die mir selbst an mir sehr übel gefällt, ohne daß ich mich doch ihrer zu entledigen weiß. Ueberhaupt wird schwerlich ein Andrer die eckige Unbehülflichkeit, die meine Darstellungsweise charakterisirt, so unmuthig empfinden wie ich selbst; aber leider vermag ich nach dieser Seite hin nichts zu bessern. Dennoch hoffe ich, der Inhalt dieser Bogen werde in dem Maaße durchdacht sein, daß er die große Unvollkommenheit der Form entschuldigen kann. Bei dieser ängstlichen Genauigkeit wird mein Buch bei denjenigen Lesern, für welche es bestimmt ist, eines Auslegers nicht bedürfen, leicht aber vielfach eines Erklärers. Zum Theil habe ich in den Anmerkungen das Amt dieses letzteren übernommen; allein dieß kann nicht ausreichen. Ich habe namentlich äußerst wenig gethan für die Vertheidigung meiner eigenthümlichen Sätze, selbst gegen solche Einreden, die ich sicher voraussehen kann. Allein warum sollte ich in dieser Hinsicht

mehr thun, wenn es mir doch nur darauf ankam, verstanden zu werden, und nicht etwa darauf, Recht zu erhalten? Und so habe ich mich auch mit geringen Ausnahmen nicht auf Polemik eingelassen. Theils weil ich nicht sehe, daß bei ihr für die Verständigung viel herauskommt, theils weil sie mir individuell widerstrebt. Im Allgemeinen habe ich Andre nur da herbeigezogen, wo wir uns freundlich begegneten; dann aber Zeugen aus allerlei Volk, die sich untereinander übel genug vertragen mögen in dieser Gesellschaft. Man wolle mir dieß doch nicht als rohen Synkretismus deuten oder als schlaffe Unentschiedenheit und feige, niedrige Buhlerei. Meine Ueberzeugungen sind ja wohl bestimmt und unverwaschen genug, und daß ich mit ihnen bei keiner von allen unsern Schulen mir Dank verdienen kann, liegt auch am Tage. Aber ich kann mich nun einmal nicht feindselig geschieden fühlen von denen, die einen andern wissenschaftlichen Weg gehen als ich, aber gewiß mit ebenso redlichem Herzen, — ich kann nun einmal Keinen für gemein achten, der sich um die Wahrheit bemüht, nach welchem Meister er sich auch nenne, — ich kann nun einmal in dem tüchtigen Gelehrten welcher Schule auch immer nichts anderes erblicken als einen werthen Mitarbeiter an dem großen Bau der Wissenschaft, die ja so unübersehlich vieler nicht nur, sondern auch verschiedenartiger Kräfte bedarf. Wem dieß nicht zusagt, der habe doch nur die Billigkeit, sich in die Seele eines Menschen von so paradoxen Ueberzeugungen wie die meinigen zu versetzen. Soll denn dieser Einsame, der Alles anders denkt als die Andern, und den doch gar nicht gelüstet, etwas Besonderes vor ihnen voraus zu haben, nicht mit herzlicher Freude alle die Fäden festhalten, und wenn sie auch noch so dünn wären, die seine Gedanken irgendwie mit denen Anderer verknüpfen? Das einzige Buch, mit dem ich mich in eine förmliche Polemik eingelassen habe, ist Julius Müllers „Christliche Lehre von der Sünde"; sonderbar genug gerade ein Werk, für das ich, und zwar nicht bloß um seines Verfassers willen, nach einer Seite hin die tiefsten Sympathien in mir trage. Aber dieß Buch vertritt eine theolo-

gische Richtung der Gegenwart, mit der ich mich über einige Hauptpunkte klar auseinander zu setzen hatte, auf so würdige Weise, daß ich mich darauf beschränken konnte, statt aller übrigen mit ihm zu verhandeln.

Daß ich im Allgemeinen auf andere theologische Bearbeitungen der Ethik so wenig Bezug nehme, rührt nicht von einer Geringachtung derselben her. Bei der so ganz abweichenden Anlage meines Buches konnte es nicht anders sein. Ich rechne vielmehr bestimmt darauf, daß nach mehreren Seiten hin meine Arbeit an diesen früheren Schriften eine Ergänzung finden soll, hauptsächlich in der Pflichtenlehre. So habe ich mich namentlich, nur auf die Aufhellung und Feststellung der ethischen Begriffe bedacht, grundsätzlich alles moralischen Psychologisirens und, was damit eng zusammenhängt, aller ascetischen Ausführungen enthalten. Diese Seiten angehend verweise ich denn hier Ein für allemal ausdrücklich auf die reiche Belehrung, welche andere theologische Sittenlehren darbieten, vor allen die Werke von Reinhard, v. Ammon und v. Hirscher. Desto reichlicher habe ich Schleiermacher benutzt, noch weit öfter als da, wo er ausdrücklich angezogen ist. Es ist mir eine Genugthuung, es hier auszusprechen, wie viel ich ihm verdanke. Die Lehre des großen Mannes ist nicht die meinige, und er würde die meinige gewiß nicht gut heißen; dennoch kann mein Buch vielleicht dazu mitwirken, einige der großen ethischen Grundeinsichten, die in seinem „Entwurf eines Systems der Sittenlehre" niedergelegt sind, und die zur Zeit noch gar nicht die verdiente Würdigung gefunden haben, in allgemeineren Curs zu bringen. Grade daß ich von so wesentlich verschiedenen Prämissen aus in vielen wichtigen Punkten mit Schleiermachers Begriffsbestimmungen mich so nahe berühre, scheint mir von guter Vorbedeutung für mich zu sein.

Es wiederholt sich in dieser Schrift, und zwar mit verstärktem Nachdruck, ein Streitsatz, der schon vor einer Reihe von Jahren in meinen „Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung"

der allgemeinen Ansicht der Zeitgenossen hart entgegengetreten ist. Konnte ich dort meinen Lehrsatz von dem Verhältniß des Christenthums einerseits zur Kirche und andrerseits zum Staat nur an fremde Vordersätze anknüpfen, so überschaut der Leser hier seinen natürlichen Zusammenhang mit dem organischen Ganzen von Begriffen, dem er angehört und durch das er erst seinen deutlichen und fest bestimmten Sinn erhält, und die Wurzeln, aus denen er mir zugewachsen ist. Schon hierdurch werden sich manche Mißverständnisse vonselbst beheben. Auch kann der Gang der Dinge unter uns in den letzten Jahren Manchem ein Zeugniß abgelegt haben für die in jenem früheren Buche aufgestellte Theorie und für die Nothwendigkeit, das Christenthum in unsrer Vorstellung nicht ausschließlich oder auch nur hauptsächlich an die Kirche zu knüpfen. Mir wenigstens scheinen die jüngsten kirchlichen Ereignisse eindringlich genug die Warnung uns zuzurufen, doch nur nicht das Christenthum mit sich selbst zu verfeinden dadurch, daß wir fortfahren, es gewaltsam mit der Kirche zu identifiziren. Hierüber ist aber freilich eine Verständigung nicht anders möglich als auf der Basis einer klaren Vorstellung von dem Verhältniß zwischen dem Religiösen und dem Sittlichen, und da glaube ich nicht zu viel zu sagen, wenn ich behaupte, daß diese uns noch fehlt. Von der um seiner weitgreifenden Konsequenzen willen unermeßlichen Wichtigkeit dieses Punkts, grade unter den geschichtlichen Verhältnissen der Gegenwart, bin ich tief durchdrungen; möchten meine Bemühungen um seine Aufklärung in irgend einer Weise dem nicht abzuläugnenden Bedürfniß der Zeit entgegenkommen! Möchten sie irgendwie mitwirken zur Verbreitung der Ueberzeugung, daß das Christenthum, und zwar eben das uralte Christenthum in seiner streng verstandenen Uebernatürlichkeit, etwas Mehreres ist als bloße Religion, und wäre es auch immerhin die vollkommene und die absolute, daß es ein ganzes, volles neues menschliches Leben und Dasein ist, eine ganze neue Geschichte unseres Geschlechts, ja eine ganze neue Periode im Verlauf der Schöpfung dieses irdischen Weltkreises, und daß der

Erlöser kein Kleriker oder Pfarrer ist, sondern ein hohepriesterlicher König.

Mein Buch kommt in der harmlosesten Absicht. Es will Niemandem in den Weg treten, Niemandem sein bisheriges Koncept verrücken, sondern es wird sich freuen, unter allseitigem Widerspruch einen stillen Einfluß auf die Umbildung der gangbaren Begriffsfassungen auszuüben. Ich habe das schöne Wort meines unvergeßlichen Lehrers Daub*) nicht überhört: „Selig sind, die Andern ihr Wissen nicht aufdringen wollen!" Ich verlange Niemandem gegenüber Recht zu haben und das letzte Wort zu behalten; nur das verlange ich, daß mir das Recht nicht bestritten werde, für meine Person bei keinem andern Denken Befriedigung zu finden als bei einem Denken aus Einem Stück und Guß, welches der Natur der Sache nach nur ein streng spekulatives sein kann. Ich weiß sogar positiv, daß ich Unrecht habe, weil ich ja auch im glücklichsten Falle doch immer nur einen Tropfen aus dem Meere geschöpft haben kann. Wenn also etwa ein Leser — nach der Zuversicht urtheilend, mit der die Entdecker der philosophischen Systeme ihr Werk zu betrachten pflegen, — mich fragen würde, ob ich denn selbst wirklich volle Befriedigung für mein Denken finde in meinen Sätzen: so könnte ich nur lächeln. Wehe mir, wenn mir Gott und die Welt nicht überschwänglich größer blieben als mein Begriff von ihnen! Ja wohl! nur eine höchst relative Befriedigung finde ich selbst in der hier dargelegten Lehre; aber doch eine specifische, doch eine Art der Befriedigung wie in keinem andern Systeme, und dieses System haftet doch wenigstens in meinem Bewußtsein, wohin ich es mit keinem sonst habe bringen können.

Der dritte und letzte Band, die Pflichtenlehre enthaltend, soll, so Gott will, in Kurzem nachfolgen. In ihm werde ich meine praktische christliche Lebensansicht in ihrer bestimmten Anwendung auf die Gegenwart ihren Grundzügen nach darzustellen

*) System d. theol. Moral, I., S. 298.

haben. Ich werde dabei oft auch mein individuelles Urtheil aussprechen müssen, und dazu wünschte ich allerdings, um nicht unbescheiden zu werden, vorher ausdrücklich die Erlaubniß meines Leserkreises einholen zu können.

(Heidelberg im August 1845.)

Der Verfasser.

Inhalt des ersten Bandes.

	Seite.
Einleitung	1–407.
Erstes Hauptstück: Begriff der theologischen Ethik als spekulativer Disciplin, §. 1—15, ...	1–68.
Zweites Hauptstück: Grundlegung der theologischen Ethik, §. 16—89,	69–393.
Drittes Hauptstück: Gliederung der theologischen Ethik, §. 90. 91,	394—407.
Erster Theil: Die Lehre vom moralischen Gut .	409.
Vorbemerkung: §. 92, ...	411—414.
Erste Abtheilung: Das moralische Gut als abstraktes Ideal . .	415.
Erster Abschnitt: Der moralische Proceß	415.
Erstes Hauptstück: Das allgemeine Wesen des moralischen Processes, §. 93—126, ...	415—482.
I. Der moralische Proceß als sittlicher, §. 97—113,	421—460.
II. Der moralische Proceß als religiöser, §. 114—126,	460—482.
Zweites Hauptstück: Die Individualität, §. 127—170 . .	483—552.
I. Die Individualität als natürliche, §. 127—133, .	483—500.
II. Die Liebe, §. 134—157, ...	500—537.
III. Die Bildung, §. 158—170, ...	538—552.

Einleitung.



Erstes Hauptstück.

Begriff der theologischen Ethik als spekulativer Disciplin.

§. 1. Die theologische Ethik, d. h. die theologische Wissenschaft von dem Moralischen, soll hier als ein integrirender Theil des Systems der spekulativen Theologie ausgeführt werden. Dieß setzt das Verständniß des Begriffs von dieser letzteren voraus. Da nun über ihn ein allgemeineres Einvernehmen noch nicht statt findet, so ist er vorausgängig im Sinne des Verfassers klarzustellen.

Anm. Diejenige Behandlung der theologischen Ethik, welche hier versucht wird, ist weit entfernt von der Anmaßung, sich für die allein berechtigte auszugeben. Indem sie für sich das Recht des Daseins in Anspruch nimmt, und sich zu diesem Anspruch um ihrer wissenschaftlichen Qualität willen für befugt hält, räumt sie mit Freuden den nicht spekulativen Behandlungsweisen ihres Gegenstands die gleiche Berechtigung ein; nur findet der Verfasser sich individuell zu keiner anderen Verfahrungsweise bei der wissenschaftlichen Behandlung des Moralischen befähigt. Bei der vollen Aufrichtigkeit dieser Einräumung darf indeß immerhin auf den Gesichtspunkt hingewiesen werden, aus dem vorzugsweise die vom Verfasser befolgte Methode sich vor den gemeinhin eingehaltenen zu empfehlen scheint. Die folgenden Bemerkungen mögen hierzu dienen. Fragt es sich nach einer Definition der Ethik, so besteht insoweit ein allgemeines Einverständniß, daß Alle sie für die Wissenschaft von dem Moralischen erklären. Es ist dies eine einfache Nominaldefinition, und deßhalb kann sie nicht streitig sein. Aber ebendeßhalb ist auch wenig geholfen mit ihr. Denn von ihr aus entsteht eben sofort die neue Frage, was denn dieses Moralische sei, und auf sie muß der Ethiker vor allem weiteren eine Antwort haben. Muß nun so die allererste Sorge des

Bearbeiters der Ethik die sein, sich des Begriffs des Moralischen zu versichern: woher soll er ihn denn entnehmen? Nämlich der theologische Ethiker. Dieser muß den gesuchten Begriff ja doch natürlich innerhalb der Theologie selbst suchen und ohne über ihre Grenzen hinauszugreifen. Aber an welchem Ort derselben mag er ihn finden? Wirkliche, eigentliche, d. h. vollständig bestimmte und mithin fertige Begriffe nun finden sich überhaupt nur im Besitz der Spekulation. Denn das nicht spekulative Denken bringt es zwar auch zu Begriffen, aber nicht zu einem organischen System von Begriffen; vereinzelte Begriffe aber sind noch keine wirklichen Begriffe, im strengen Sinne des Worts, weil sie eben unter einander in keinem organischen Verhältnisse stehen, und folglich gegeneinander nicht genau, scharf und sicher abgegrenzt sind. Die Spekulation dagegen ist (wie sofort näher erörtert werden wird, §. 3) ihrem Begriff zufolge, und sie allein, das Denken aus dem Ganzen, aus Einem Stücke, das Denken und Begreifen des Einzelnen in und mit dem Ganzen, und deßhalb das schlechthin einheitliche Denken. Sie allein bringt es daher zu einem System von Gedanken, sie aber auch unfehlbar, nämlich in demselben Maße, in welchem sie gelingt. Und eben dieß ist es ja, warum die Spekulation ein schlechthin unumgängliches Lebensbedürfniß des denkenden Bewußtseins ist*). Der theologische Ethiker wird sich also, wenn er einen sicheren und fruchtbringenden Boden für seine Bearbeitung in dem Begriff des Moralischen sucht, an die Spekulation wenden müssen. Wie ja auch in der Philosophie nur diejenigen Bearbeitungen der Ethik von eigentlich wissenschaftlicher Bedeutung sind, welche Theile eines spekulativen Systems bilden. Nun pflegt man bei der Spekulation sofort an die Philosophie zu denken und ausschließend an sie; so verstanden, würde aber unsere Forderung, den Begriff des Moralischen aus der Hand der Spekulation zu entnehmen, in der That sehr bedenklich erscheinen müssen. Denn ein von der Philosophie zu Lehn genommener Begriff des Moralischen wäre jedenfalls kein theologischer, und innerhalb der Theologie, die bei aller Anerkennung der Philosophie doch

*) Es muß befremden, wenn Stahl, Philosophie des Rechts (2. A.), II, 1, S. VIII, es als die geistige Krankheit des Zeitalters bezeichnet, „sich die Totalität der Dinge in einem geschlossenen Systeme zurecht legen zu wollen". Was kann denn das wissenschaftliche Denken überhaupt noch wollen, wenn es sich dieses Ziel nicht setzen darf? Dafür, daß es in der Ausführung bei bloßen Approximationen an das Gelingen bleibt, ist schon von selbst gesorgt.

ihr gegenüber, wenn sie nicht sich selbst aufgeben will, über ihrer Selbständigkeit halten muß, nicht legitimirt. Was könnte uns auch dafür Bürgschaft leisten, daß wir mit einem so entlehnten Begriff des Moralischen nicht etwa der Theologie fremdartige und ihr widersprechende Elemente in sie einschwärzen? Allein es ist glücklicherweise ein bloßes Vorurtheil, wenn man nur von einer philosophischen Spekulation weiß; neben ihr ist noch eine spezifisch theologische gar wohl denkbar. Ohne sie wäre ja die Theologie überhaupt in einer verzweiflungsvollen Lage, indem sie entweder auf jeden Verkehr mit der weltlichen Wissenschaft und überhaupt Geistesbildung, und folglich auch auf jede Einwirkung auf dieselbe, oder auf ihre eigene Selbständigkeit gegenüber von ihr verzichten müßte. Es gehört daher zur Vollständigkeit des Systems der theologischen Wissenschaften wesentlich eine spekulative Theologie, und an sie hat der theologische Ethiker sich mit seiner Nachfrage nach dem Begriff des Moralischen zu wenden: so wie überhaupt der Theologe in allen den Fällen, wo er Begriffe oder Lehrsätze entlehnen muß. Es kommt nun vor allem darauf an, den Begriff dieser theologischen Spekulation ins Klare zu setzen.

§. 2. Es kommt zunächst darauf an, den Begriff der Spekulation oder des spekulativen Denkens überhaupt scharf zu bestimmen*). Derselbe ergibt sich zwar auf streng wissenschaftliche Weise erst innerhalb des Systems selbst (s. unten §. 199, 249, Anm. 4), hier aber kann er gleichwohl bereits vorläufig erörtert werden. Das spekulative Denken bildet nun unbestritten den Gegensatz gegen das empirisch reflektirende**). Beide aber unterscheiden sich dadurch, daß dieses aposteriorisch verfährt und analytisch, jenes apriorisch und synthetisch***). Das empirisch reflektirende Denken muß ein Objekt ihm gegeben haben, auf das es sich, Gedanken bildend, richtet, vermöge dessen es Gedanken erzeugt, dieses Objekt sei

*) Eben die gegenwärtigen Erörterungen selbst und überhaupt dieses ganze erste Hauptstück sind ein Beispiel des empirisch reflektirenden Denkens. In der Ethik selbst werden wir, wenigstens in den ersten Theilen, in den §§. spekulativ verfahren, in den Anmerkungen in der Regel empirisch reflektirend.

**) Vergl. J. Müller, Die christliche Lehre von der Sünde, 3. Aufl., I, S. 4 f.

***) Ueber das Geschichtliche des Sprachgebrauchs von a priori und a posteriori vgl. Ueberweg, System der Logik, S. 169 f.

nun ein äußerer Gegenstand, dessen Gedanken es erst aufsuchen will, oder ein bereits vorliegender Gedanke, den es analysiren will, gleich viel ob ein von anderen oder ein von dem betreffenden denkenden Subjekt selbst gedachter. Es ist eben Nachdenken über dieses ihm gegebene Objekt, nicht Selbstdenken desselben. Das spekulative Denken dagegen erzeugt sich selbst aus sich selbst — dem Denken — heraus seine Gedanken, und ist so Selbstdenken im strengsten Sinne des Worts. Jenes hat zuerst die ihm äußeren Objekte oder die Namen, und sucht zu ihnen die entsprechenden Begriffe*); dieses findet zuerst die Begriffe (die genau bestimmten logischen Größen), und sucht zu ihnen außer sich die ihnen entsprechenden Objekte und in dem Sprachschatz die passenden Namen auf, — es kommt dem Wesen der Dinge von innenher bei, wie die empirische Reflexion von außenher. Ein wirklich apriorisches Denken gibt es aber nur, sofern es mit dem Anfange anfängt und von ihm aus schlechthin stätig fortschreitet. Es ist also überhaupt gar nicht spekulirt, wenn man nicht ab ovo spekulirt, sondern aus der Mitte heraus, und wenn man aphoristisch spekulirt, nicht organisch konstruktiv. Es gibt keine einzelnen Spekulationen, sondern nur organische Ganze der Spekulation, nur spekulative Systeme. Das spekulative Denken erzeugt sich, seinem Begriff zufolge, seine Gedanken in der Art selbst aus sich selbst heraus, daß es sie, an der Hand des logischen Gesetzes, mit innerer Nothwendigkeit stätig einen aus dem anderen entfaltet, und sie so als innerlich und organisch unter einander verknüpfte erzeugt, und folglich, indem es sie erzeugt, sie unmittelbar zugleich zu einem in sich geschlossenen, organisch einheitlichen Gedankensystem erbaut. Gelingen kann dieß aber dem Denken deßhalb, weil der Mensch der Mikrokosmus ist, d. h. weil in ihm die ganze übrige Schöpfung zusammengeschlossen und rekapitulirt ist, beides idealiter und realiter. Liegen so in dem menschlichen Bewußtsein alle Gedanken überhaupt beschlossen: so können sie auch durch seine Selbstbesinnung mittelst des Denkens aus ihm hervorgezogen werden.

---

*) Welche Mißstände dieß Verfahren in der Wissenschaft nach sich zieht, das kann man sich an der Lehre vom Gewissen, als an einem besonders schlagenden Exempel, recht anschaulich machen. S. §. 177, Anm. 3.

Anm. 1. Was der Spekulation entgegensteht, ist nicht etwa die Reflexion überhaupt, sondern das empirisch reflektirende Denken, das Denken über dem Denkenden für sein Denken von außer ihm her*) gegebene, nicht von seinem Denken selbst erzeugte Denkobjekte. Der Reflexion überhaupt kann natürlich auch die Spekulation nicht entrathen; denn sie ist die allgemeine Form des Denkens überhaupt, und ohne Reflexion gibt es gar kein Denken. Auch die Spekulation kann sich daher nur mittelst der Reflexion vollziehen, nämlich der dialektischen. An ihr hat sie ihr alleiniges Instrument, das alleinige Mittel, um aus der Stelle zu kommen. Sie vollzieht sich vermöge einer Kette von Akten dialektischer Reflexion. Aber die Gedanken, welche der Spekulirende mit seiner Reflexion untersucht und entwickelt, sind lauter von seinem Denken selbst lediglich aus sich selbst heraus erzeugte, demselben nicht von außer ihm her gegebene.

Anm. 2. Es ist nicht genau, wenn Kant, Kritik der reinen Vernunft (S. W., Ausg. von Hartenstein**), II., S. 485), die Spekulation folgendermaßen definirt: „Eine theoretische Erkenntniß ist spekulativ, wenn sie auf einen Gegenstand oder solche Begriffe von einem Gegenstande geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann. Sie wird der Naturerkenntniß entgegengesetzt, welche auf keine andern Gegenstände oder Prädikate derselben geht, als die in einer möglichen Erfahrung gegeben werden können". Nicht um die Beschaffenheit der Gegenstände des Erkennens und der ihnen beigelegten Prädikate, oder überhaupt der Begriffe von ihnen, handelt es sich, wenn von der Spekulation die Rede ist, sondern lediglich um die Methode des Denkens, mittelst welcher diese Begriffe gefunden worden sind. Die spekulativen Begriffe haben ihrer ungeheuren Mehrzahl nach empirisch gegebene oder doch gebbare Gegenstände, und es ist sehr möglich, daß dieselben Begriffe von ihnen, welche die Spekulation aprioristisch konstruirt, auch von der empirischen Reflexion über sie gefunden worden sind oder künftig gefunden werden. Genau genommen, kann auch überhaupt von spekulativem Erkennen und spekulativer Erkenntniß nicht die Rede sein. (S. unten §. 229,

*) Ich sage nicht: „von außen her." Denn es gibt auch innere empirische Data, die psychischen.

**) Kant wird von uns durchgängig nach der Hartenstein'schen Ausgabe citirt.

Anm. 2.) Braniß (Grundriß der Logik, Bresl. 1830, S. 207), setzt zwar wie wir dem „Erfahrungswissen" ein „Wissen a priori" entgegen; allein dieses letztere ist ihm nicht unser spekulatives Wissen, sondern dasjenige Wissen, „welches lediglich der Ausdruck der an sich bestimmten Natur des Denkens, und somit von aller auf Sinneneindrücken beruhenden Erfahrung unabhängig ist." Es sind dieß die logischen Principien, von denen ja in der That nicht zu leugnen steht, daß sie ein Wissen sind, das „lediglich auf der Natur des Denkens beruht."

Anm. 3. Seinem Begriff zufolge ist kein Denken so ganz dazu angethan, gemeinsames Denken zu sein, wie das spekulative. — Wenn anders die Spekulation ihrer logischen Schuldigkeit eingedenk bleibt, (was sie freilich oft genug versäumt hat, *)) so darf sie für sich den Ruhm einer exakten Wissenschaft ganz mit dem gleichen Recht in Anspruch nehmen, wie die auf die Mathematik gegründete Naturforschung. Denn sie ist gleichfalls ein Rechnen, ein Rechnen mit Begriffen, und die Logik ist nicht minder exakt als die Mathematik.

Anm. 4. Wenn wir die Möglichkeit für das menschliche Denken, aus sich selbst heraus, also a priori, den Gedanken der Welt zu entwickeln, darin begründet finden, daß im Menschen (als dem Mikrokosmus) alle vorhergehenden Stufen der irdischen Kreatur einheitlich zusammengefaßt sind, — darin, daß der Mensch „im Durchkreuzungspunkte aller kreatürlichen Dinge steht", und „alle Weltkräfte sich in ihm vereinigen", so begegnen wir uns in diesem Gedanken mit J. H. Fichte**), ungeachtet der Verschiedenheit des Unterbaues, den

---

*) Daher dann solche Urtheile wie das von Ueberweg, Logik S. 420: „Der spekulative Theil ist auf die allgemeinsten Prinzipien gerichtet, und pflegt dieselben in poetischen und halbpoetischen Formen zu anticipiren, ehe die strenge Wissenschaft sie zu erkennen vermag."

**) Psychologie I, S. 92—94. 133 f. 185 f. Es heißt hier S. 93: „Der Geist zufolge seiner allgemeinen Weltstellung als der Gipfel der sichtbaren Dinge, faßt auch ihre Wesensgesetze und Eigenschaften ihrer Wirkung nach in sich zusammen. Insofern kann der Geist nach seiner realen (objektiven) Wesenheit aufs Eigentlichste der potentielle Inbegriff aller Dinge genannt werden (nach älterer Bezeichnung der „Mikrokosmos" eines „Makrokosmos") . . . . . Indem diese universelle Potentialität nicht bloß als objektiver Wesensgrund im Geiste verborgen bleibt, sondern zufolge des Bewußtseinsprocesses, welcher überhaupt in ihm stattfindet, auch in jedem einzelnen Bewußtseinsakte auf irgend eine Art in das Licht dieses Bewußtseins treten muß: insofern kann man den Geist ebenso gut und aus demselben Grunde die universelle Potentialität des Wissens nennen. Im Menschenwesen ist aufs Eigentlichste die Wißbarkeit (potentiale Wissenschaft) aller Daseinsgesetze und Daseinsformen niedergelegt, nicht infolge einer

derselbe in unsern beiderseitigen Systemen hat. Freilich wird die Möglichkeit der Spekulation fort und fort geleugnet, auch von den

---

unbegreiflichen Veranstaltung oder als räthselhafte Gabe, sondern nach der consequenten Folge seiner gesammten Weltstellung. Indem sie sämmtlich in seinem Wesen wirksam gegenwärtig sind, dieß Wesen aber stufenweise zur Durchsichtigkeit des Bewußtseins sich erheben kann: muß eine Stufe dieses Bewußtseins in ihm erreicht werden (bewußtes Denken, bewußte „Vernunft"), wo es aus sich selbst schöpfend (schlechthin a priori) zur Erkenntniß derselben gelangt, und zwar mit der Einsicht von der „unbedingten Nothwendigkeit" dieser Wahrheiten, eben weil sie als die unüberschreitbaren Grundbedingungen seines eigenen Daseins sich darin ihm kenntlich machen." S. 94: „Nur weil der Menschengeist im Durchkreuzungspunkte aller kreatürlichen Dinge steht, weil alle Weltkräfte in ihm sich vereinigen, trägt er auch bewußterweise in diesem „apriorischen" Wesen die Keime der Wissenschaft, der Kunst, des Sittlichen und Guten, und vermag er dieß alles lediglich aus sich selbst zu erzeugen. Daß aber unser Geist diese Höhe in seinem objektiven Wesen wirklich behaupte, das ergibt sich eben aus der Beschaffenheit und dem Umfange seines Bewußtseins, als seines Zusichselbstkommens." S. 133: „Wir können von dem Menschen, als dem höchsten uns bekannten Weltdasein, behaupten, daß in ihm objektiv die ganze Weltvernunft gegenwärtig sei und sein Wesen begründe. Dieß bedeutet zugleich, der menschliche Geist sei schon objektiverweise die ganze Wissenschaft in ihrer noch dunkeln (vorbewußten) Potenzialität, eben weil das Wesen der ganzen (Welt-) Vernunft ihm immanent ist." S. 185 f.: „Alle apriorische Wissenschaft, bis auf die Mathematik hinunter, ist in letzter Instanz und in ihrem tiefsten Grunde lediglich Selbsterkenntniß des Geistes vom eigenen Wesen. Dieß eigentlich ist das epochemachende Resultat des Kant'schen Idealismus, zugleich die kühnste weltbewegende Wahrheit, welche der Menschengeist in sich finden konnte; denn er entdeckte zugleich damit, daß das Gesetz des eigenen Wesens das Gesetz aller Dinge sei, und daß eben darin theoretisch für ihn der Schlüssel zu ihrer Erkenntniß, praktisch die Macht zu ihrer Beherrschung und Bewältigung niedergelegt sei." Es darf hier auch an Schelling erinnert werden, von dem wir folgende Stellen anführen: Philosophie und Offenbarung (S. W. II., 3), S. 57: „Die Vernunft, so wie sie sich auf sich selbst richtet, sich selbst Gegenstand wird, findet in sich das Prius oder, was dasselbe ist, das Subjekt alles Seins, und an diesem hat sie auch das Mittel oder vielmehr das Prinzip einer apriorischen Erkenntniß alles Seienden." S. 62: „Die Philosophie ist Wissenschaft der Vernunft, — Wissenschaft, in welcher die Vernunft von sich, d. h. von ihrem eigenen ursprünglichen Inhalt aus den Inhalt alles Seins finden soll." S. 66: „Indem die unendliche Potenz sich als das Prius dessen verhält, was durch ihr Uebergehen in das Sein dem Denken entsteht, und da der unendlichen Potenz nichts Geringeres als eben alles Sein entspricht, so ist die Vernunft dadurch, daß sie diese Potenz besitzt, aus der ihr alles Wirkliche hervorgehen kann, und zwar besitzt als ihren mit ihr selbst verwachsenen, ihr unentreißbaren Inhalt, dadurch ist sie in die apriorische Stellung gegen alles Sein gesetzt, und man begreift insofern, wie es eine apriorische Wissenschaft gibt, eine Wissenschaft, die

gewichtigsten Autoritäten. Trendelenburg*) schreibt: „Es gibt für uns Menschen kein reines Denken; denn wie eine Seele ohne Leib, hätte es ohne Anschauung kein Leben, sondern nur ein geisterhaftes, gespenstisches Dasein. Das Denken tödtet sich selbst, wenn es sich von der Welt der Anschauung lossagt**). Vergebens hofft es, dadurch zum göttlichen Denken zu werden und dieß in seiner Ewigkeit darzustellen, wie es vor der Erschaffung der Dinge war. Das göttliche Denken dachte die Welt und hatte darin eine Anschauung. Das menschliche Denken schafft nur diesem leiblich gewordenen Gedanken nach. Daher muß das erste Prinzip des Denkens ein solches sein, das in die Anschauung führt und die Möglichkeit derselben erzeugt. Ohne ein solches gibt es keine Gemeinschaft zwischen dem Denken und den Dingen." Wir eignen uns die Behauptungen dieser Argumentation — unter manchen, Einzelnes betreffenden, Vorbehalten — bereitwillig an; aber wir vermögen aus ihr nicht die Schlußfolgerung zu ziehen: es gibt für uns kein

---

a priori alles bestimmt, was ist (nicht daß es ist), und die Vernunft ist auf diese Weise in den Stand gesetzt, von sich aus, ohne irgendwie die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, zum Inhalt alles Existirenden, und demnach zum Inhalt alles wirklichen Seins zu gelangen, — nicht daß sie a priori erkennte, daß dieß oder jenes wirklich existirt (denn dieß ist eine ganz andere Sache), sondern daß sie nur a priori weiß, was ist, oder was sein kann, wenn etwas ist, a priori die Begriffe alles Seienden bestimmt." Um sich die Möglichkeit der Spekulation verständlich zu machen, bedarf es nur einer Betrachtung, wie die bei Ebrard, Christl. Dogm., I., S. 7: „Nach der anderen Seite ist der Mensch persönliches Wesen, was das Thier nicht ist, d. h. ein Wesen, das in der Einfachheit des scheinbar leeren, mit sich selbst identischen Ich in die Welt tritt, und doch die Fähigkeit in sich hat, den ganzen ungeheuren Reichthum der objektiven Bestimmtheiten, der objektiven Vernünftigkeit und Gesetzmäßigkeit, in sich als den Geistesinhalt seiner selbst aufzunehmen, und darin nichts anderes zu besitzen, als die Vernünftigkeit, auf welche es selbst schon von Anbeginn angelegt war." Und S. 8: „Der Mensch ist in der Welt, und doch ist auch die Welt im Menschen." Vgl. auch S. 10. Auch auf die Spekulation überhaupt leidet das bekannte sinnreiche Wort Lichtenbergs, Verm. Schrr., II., S. 101, Anwendung: „Sollte es denn so ganz ausgemacht sein, daß unsere Vernunft von dem Uebersinnlichen gar nichts wissen könne? Sollte nicht der Mensch seine Ideen von Gott ebenso zweckmäßig weben können, wie die Spinne ihr Netz zum Fliegenfang? Oder mit anderen Worten: sollte es nicht Wesen geben, die uns wegen unserer Ideen von Gott und Unsterblichkeit ebenso bewundern, wie wir die Spinne und den Seidenwurm."

*) Log. Unters., 2. Aufl., II., S. 490.

**) Vgl. Jul. Frauenstädt, Das sittliche Leben, S. 216: „Der Geist kann nicht denken ohne Sinnesanschauung."

reines Denken. Es ist wahr, unser Denken hätte ohne die Anschauung kein „Leben" (wiewohl dieser Ausdruck nicht ganz passend gewählt sein möchte); aber daraus folgt keineswegs, daß für uns kein reines Denken möglich ist. Nur das folgt daraus, daß wir mit dem reinen Denken für sich allein nicht ausreichen, sondern zu demselben die Anschauung hinzutreten muß, wenn unser Denken die ihm gestellte Aufgabe zu lösen im Stande sein und seinem Begriff wirklich entsprechen soll. Das ist aber auch unsere feste Ueberzeugung. Auch wir fordern ja beiderlei Denken, das spekulative und das von der Erfahrung ausgehende anschauungsmäßige. Aber wir betonen dabei, daß auch das erstere zum vollständigen, seinem Begriff wirklich entsprechenden Denken wesentlich und unentbehrlich mitgehört, und fordern, daß beide Arten des Denkens sich jede für sich, reinlich von den anderen gesondert, zu vollziehen haben — beide in demselben Subjekt, aber in verschiedenen Zeittheilen und mittelst verschiedener Funktionen. Diese Bemerkungen gelten auch gegenüber von den ganz ähnlichen Behauptungen Jul. Müllers*). Für die Möglichkeit

*) Christl. Lehre v. d. Sünde, 3. Aufl., I., S. 19, räumt Müller zwar ein, daß, „wenn ein umfassenderer Gedankenzusammenhang als System erscheinen wolle," er „seinen Anfang von den einfachsten Bestimmungen nehmen müsse, die nach der Nothwendigkeit des Denkens das Prius aller übrigen seien." Allein er fährt alsbald so fort: „Aber wir sind freilich weit entfernt von dem Glauben, daß nun diese Bestimmungen, so wie sie gesetzt sind, wie Automate, sich nach ihrer innern logischen Nothwendigkeit zu einem unbekannten Ziele hin zu bewegen beginnen, so daß der Spekulirende mit Esthers Spruch: komme ich um, so komme ich um!, sich ihnen blindlings" (!) „überlassen müßte. Vielmehr bewegen sie sich nur dadurch, daß das denkende Subjekt sie in Bewegung setzt, d. h." (?!) „daß in seinem Bewußtsein schon anderwärtsher eine bestimmte Aufgabe enthalten ist, die sie lösen sollen. Diese Aufgabe ist die Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange, die sie uns sollen verstehen lehren" Wir wissen nicht, ob zu der Vorstellung von der Spekulation, die hier bekämpft wird, sich zu bekennen, irgend jemand geneigt sein mag: daß sie die unsrige nicht ist, davon legt dieses ganze Buch Zeugniß ab. Freilich bewegen sich die so und so bestimmten Gedanken nicht automatisch, nicht von sich selbst aus fort, sondern das denkende Subjekt setzt sie in Bewegung, nämlich sie denkend, vermöge seines auf sie gerichteten Denkens, d. h. dadurch, daß es die in ihnen enthaltenen logischen Consequenzen vollzieht, — daß es, über sie nachdenkend, die sich aus ihnen als ihre logische Folge ergebenden neuen Gedanken denkt, — daß es auf Grund ihrer Analyse die durch diese angezeigte Synthese vornimmt, ohne irgend eine direkte Berücksichtigung seines Interesses, die Wirklichkeit verstehen zu lernen, das ja unzweifelhaft das letzte Motiv bei allem seinem Denken ist. Müller allerdings scheint nicht gelten zu

der Spekulation bildet ja doch die gesammte Geschichte der Philosophie eine gewaltige, man sollte meinen unüberwindliche, Instanz. Es hat thatsächlich eine Spekulation gegeben, so lange als es eine Philosophie gibt, und die Spekulation wagt sich immer wieder von Neuem hervor, so oft sie auch schon fallirt hat und des Landes verwiesen worden ist. Wie will man sich hier dem Schluß ab esse ad posse entziehen*)? Man weist nach, daß alle Spekulationen, von denen die Geschichte berichtet, unrichtige und mangelhafte Spekulationen gewesen sind. Ist aber damit etwa bewiesen, daß sie keine Spekulationen waren? Von den Systemen, auf die das empirisch reflektirende Denken geführt hat, läßt sich ja dasselbe darthun. Ist nun etwa auch kein empirisch reflektirendes Denken möglich? Eine der gewöhnlichsten Ausflüchte hierbei ist die Behauptung**), die Spekulation sei in einer Selbsttäuschung befangen, indem sie die Sätze, die sie mittelst eines reinen Denkens gefunden zu haben meine, in der That auf empirischem Wege überkommen habe. Es würde doch erst zu untersuchen sein, ob sich denn die Sätze, welche die spekulativen Systeme aufstellen, nicht wirklich mit evidenter Denknothwendigkeit aus den ersten Principien, von denen sie ausgehen, als ihre Consequenzen ergeben. Und überdieß, woher sonst als aus der spontanen Kraft des Denkens selbst heraus können denn die spekulativen Systeme ihre

---

lassen, daß es von der Analyse vermöge logischer Nothwendigkeit einen Fortgang zur Synthese gibt. Denn bald nachher (S. 19) schreibt er: „Das bloße logische Gesetz gibt uns für den Fortschritt von einer Bestimmung zur andern, streng genommen, nur" (ein schönes „nur"!) „entweder Analysen schon gewonnener Begriffe oder Negationen, Bezeichnungen dessen, was nach dem Inhalte der vorangehenden Bestimmungen in den folgenden nicht gesetzt werden darf." Auch er hält, wie Trendelenburg, eine Verschlingung und Verschmelzung des apriorischen Denkens und des empirischen Erkennens — nicht eine Beziehung beider auf einander, bei der ihre beiderlei Funktionen reinlich aus einander gehalten bleiben, — für das Richtige. Er bemerkt nämlich S. 24: „Hiernach können wir die spekulative Erkenntniß zunächst im religiösen und ethischen Gebiet nicht als bloßen Apriorismus betrachten; ihr Fortschreiten ist vielmehr eine stete Wechselbestimmung von apriorischer und empirischer Erkenntniß." Vgl. S. 14: „Die dialektische Ausbildung eines Systems soll uns zunächst nur ein Begriffsnetz liefern, das umfassend und elastisch genug ist, um den Inhalt des Bewußtseins aufzunehmen und sich ihm anzuschmiegen." (!)

*) Die Art, wie Trendelenburg dieß thut, s. Log. Untersuchungen, II., S. 490.

**) So auch Ebrard, Christl. Dogmatik, II., S. V. f.

neuen wahrhaft weiterbringenden Grundbegriffe geschöpft haben, da diese ja von den Nichtspekulirenden als ihnen völlig fremde, bisher empirisch noch gar nicht vorgekommene angestarrt und als phantastische und abenteuerliche Monstra verrufen werden? Denn alles wirklich Neue befremdet die Leute der reinen Empirie und dünkt sie monströs *). In den meisten Fällen liegt wohl der eigentliche Grund von der Leugnung der Möglichkeit der Spekulation seitens der Nichtspekulirenden darin, daß diese sich lebhaft bewußt sind, daß sie für sie individuell eine unmögliche Sache ist, und daß sie nicht einmal im Stande sind, sich von dem psychischen Vorgang, durch den sie sich vollziehen könnte, irgend eine Vorstellung zu bilden. Daß die meisten auch unter den wissenschaftlich Gebildeten sich in diesem Falle befinden, diese Thatsache in Zweifel zu ziehen, liegt uns fern; aber was folgt aus ihr für unsre Frage? Ungefähr eben so viel als für die Frage, ob für den menschlichen Geist jene großen genialen Tonschöpfungen möglich seien, an denen wir uns nicht satthören können in bewundernden Entzücken, aus der unzweifelhaften Thatsache, daß es für den Schreiber dieses — und unzählige Andere werden mit ihm ganz in der gleichen Lage sein, — eine absolute Unmöglichkeit sein würde, ein ähnliches musikalisches Kunstwerk hervorzubringen, ja auch nur sich den innern Hergang bei einer solchen Hervorbringung wenigstens entfernterweise vorstellig zu machen. Würde er nicht für einen seines Verstandes Verlustigen gehalten werden, wenn er, weil es sich mit ihm individuell so verhält, darauf bestände, die musikalische Komposition sei etwas uns Menschen Unmögliches, und was von solchen Kompositionen uns vorliege, sei nicht auf dem Wege der freien menschlichen Tondichtung entstanden, sondern von außen her, etwa aus der Sphäre einer höheren Welt herab, den Menschen überliefert worden? Das ist denn doch eine zu weit getriebene Naivität, wenn man als selbstverständlich voraussetzt, falls eine Spekulation möglich sein solle, so müsse sie für jedermann möglich sein. Was dieser oder jener Einzelne nicht machen kann, — und wären es ihrer noch so viele, — das ist doch darum noch nicht überhaupt unmachbar. Es ist gewiß keine Unehre, wenn Einer nicht zu spekuliren versteht; aber als eine besondere Weisheit sollte es sich doch auch nicht breit machen, wenn man nicht

---

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (3. A.), II. S. 160: „Viele Wahrheiten bleiben blos deßhalb unentdeckt, weil keiner den Muth hat, das Problem ins Auge zu fassen und darauf loszugehen."

im Stande ist, ohne empirisch gegebene Objekte des Denkens zu philosophiren. Dazu kommt noch, daß eben dieselben, welche die Spekulation für eine ein für allemal unmögliche Sache und deßhalb jeden Versuch mit ihr für ein eitles Spiel ausgeben, sich gleichwohl selbst thatsächlich fort und fort der in den allgemeinen wissenschaftlichen Kurs übergegangenen Erträgnisse derselben ganz arglos bedienen. Sie können nun einmal nicht anders und vermögen ohne diesen Gebrauch keinen Schritt auf ihrem Wege zu thun. Die Spekulation läßt sich eben nicht entbehren, und die Wissenschaften können ohne ihre Hülfe nicht leben*). Kann aber wohl ein solcher unbewußter Gebrauch der Spekulation der Wissenschaft zum Heil gereichen? Mehr als der klar bewußte?

§. 3. Ihrem eben entwickelten Begriff zufolge ist die Spekulation das Denken aus dem Ganzen, das Denken aus Einem Stücke, — das Denken und Begreifen des Einzelnen in und mit dem Ganzen, und deßhalb das schlechthin organische und einheitliche Denken, also das wirklich vollendete Denken. Und sie allein ist ein solches Denken. Sie allein bringt es demnach wirklich zu einem System von Gedanken. Und eben so kann sie ihrem Begriff zufolge unabhängig von der empirischen Beobachtung wirklich neue Gedanken und Begriffe produciren, und zwar solche, denen, weil sie methodisch und mit innerer Denknothwendigkeit erzeugt wur-

*) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 284: „Weil der Selbstthätigkeit der Synthesis die Möglichkeit des Irrthums nahe liegt, so möchten die analytischen Wissenschaften gern alle Erkenntniß in die gebundene Beobachtung verweisen. Aber trotz dieses Bannspruches thut darin stillschweigend der schöpferische Geist doch das Beste. Die Synthesis, dem Ganzen und dem Grunde zugekehrt, ist der Adel der Wissenschaften. Aber freilich ist sie Willkür, wenn sie sich nicht der strengen Zucht der analytischen Methode unterwirft." Desgl. S. 387: „Wenn nach der ganzen Untersuchung, die wir eben führten, die analytische Methode nur durch die synthetische fortschreitet, die zergliedernde nur durch die erfindende: so steigt die schöpferische Kraft in allen Wissenschaften, und es ist die Demuth der Erfahrungswissenschaften eitel Schein, wenn sie nur durch Beobachtung, nur durch das, was sie treu von außen aufnehmen, zu entstehen und zu wachsen behaupten. Durch die Wahrnehmung allein bleiben sie immerdar nur auf der Fläche der Dinge." Ueberweg, Logik, S. 422 f.: „Die sogenannten empirischen Wissenschaften würden, wenn sie alle Gedanken, die über die bloße Erfahrung hinausgehen, von sich abweisen wollten, auf den wissenschaftlichen Charakter selbst Verzicht leisten.... In allen Wissenschaften ohne Ausnahme bedarf ..... die Empirie der spekulativen Beseelung."

den, objektive Gültigkeit zukommt. Aber auch nur sie kann dieß. Denn allerdings producirt auch die geniale Inspiration von sich aus neue Gedanken; aber ihnen eignet nur subjektive Gültigkeit. Die rein übersinnlichen Begriffe (nicht bloße Vorstellungen), wie der des (reinen) Geistes, endlich können ihrem Wesen zufolge, als solche — denn empirisch können sie nur vermöge eines sinnlichen Mediums werden, — gar nicht vermöge des empirisch reflektirenden Denkens gefunden (nicht bloß hypothetisch angenommen) werden, sondern allein vermöge der Spekulation. Auf diesem allem beruht das laut der Erfahrung unvertilgbare Interesse an der Spekulation, das trotz aller Proscriptionen und alles Spottes und Hohns, die sie, so oft sie sich blicken läßt, erfahren muß, doch immer wieder von Neuem aufwacht.

Anm. Das Bedürfniß der Spekulation drängt sich jedem, der sich ernstlich um ein wirkliches Wissen bemüht, von selbst auf. Die Entwicklung unseres Wissens beginnt nämlich für uns alle mit einer Periode, in der wir uns ganz überwiegend nur aufnehmend verhalten mit unserem Bewußtsein. Wir erfüllen dasselbe nach und nach von außenher mit einer bunten Menge von Begriffen und Vorstellungen, die wir theils durch eigene Wahrnehmung jeder aus seiner Welt (die eigene Person mit eingeschlossen) schöpfen, theils von Anderen durch Ueberlieferung empfangen. Hierin besteht in seinem Anfange unser Lernen. Mit der Zeit meldet sich aber auch das Bedürfniß der harmonischen Einheit unseres Bewußtseins bei uns an, und wir fühlen uns gedrungen, diesen so mannichfaltigen Gehalt, der sich in unserem Bewußtsein angesammelt hat, zu durchmustern, und seine einzelnen Elemente auf das Verhältniß hin anzusehen, in welchem sie zu einander stehn. Sie müssen eine widerspruchslose Einheit bilden, wenn unser Denken sie gelten lassen soll, und sie ein wirkliches Wissen sein sollen. So wie wir uns nun aber an diese Untersuchung begeben, so nehmen wir sofort wahr, wie viel daran fehlt, daß der Gehalt unsers Bewußtseins ein in sich harmonischer wäre und eine geschlossene Einheit bildete; und damit stellt sich uns dann unmittelbar die Aufgabe, diese noch fehlende Zusammenstimmung und Einheit herzustellen. Was uns nun bei der Inangriffnahme derselben zuallernächst als Bedürfniß erscheint, ist, daß wir daran gehen müssen, die einzelnen Elemente, welche den Gehalt unseres Bewußtseins ausmachen, zu ordnen. Hierein pflegen wir sogar von vornherein unsere

ganze Aufgabe zu setzen. Denn in der Regel gehen wir an dieß Geschäft in dem guten Glauben, daß wenn nur jedes von jenen Elementen an den ihm eigenthümlich gebührenden Platz zu stehen gekommen sein werde, es dann auch ganz von selbst an der friedlichen Zusammenstimmung aller unter einander nicht fehlen werde. Die Ordnung selbst aber unter unsern Begriffen suchen wir in der Weise herzustellen, daß wir sie vor allem nach ihren Gegenständen sortiren. Wir tragen also die nach ihrem Gegenstande zusammengehörigen je auf Einen Haufen zusammen. Zu diesem Behuf legen wir uns in unserem Bewußtsein eine — freilich ins Endlose anwachsende — Reihe von logischen Fächern an, und vertheilen in diese alles, was sich unserm Bewußtsein nach und nach einzeln präsentirt von der Fülle seines Gehalts. Werden wir dieses Geschäft erledigt haben, so wollen wir dann den Inhalt jedes einzelnen Fachs in sich selbst logisch rangiren, und überdieß schließlich auch noch die vielen einzelnen Fächer unter sich in die logisch angemessene Ordnung stellen. Unsere arglose Erwartung ist dabei, wenn wir dieß alles bewerkstelligt haben werden, so werde der Gesammtgehalt unseres Bewußtseins in vollständiger Zusammenstimmung seiner einzelnen Bestandtheile vor unserm Auge dastehn. Allein so schön dieser Plan sich ausnimmt, bei dem Versuch seiner Ausführung werden wir doch gar bald die Hoffnungslosigkeit des ganzen Unternehmens auf diesem Wege gewahr. Schon das ist ein schlimmer Umstand, daß wir diese unsere Arbeit nie zu Ende führen können. Sie ist ja offenbar eine endlose. Denn unser Bewußtsein füllt sich in jedem wachen Augenblick fort und fort mit immer wieder neuem Gehalt an. Aber auch davon abgesehen, sieht es übel aus; die einzelnen Begriffe wollen sich, wie wir sie auch ordnen mögen, nun und nimmermehr genau in einander einfügen. An allen Enden finden wir sie theils nicht vollständig logisch bestimmt, und also unfertig, theils einander widersprechend, theils endlich außer Continuität mit einander. Genug, sie wollen kein einheitliches Ganzes, kein Begriffssystem ergeben. Zu verwundern ist dieß nun wirklich ganz und gar nicht. Woher soll denn ihre innere Einheit kommen? Sind sie doch durchaus nicht einheitlich entstanden und durchaus nicht in durchgreifender gegenseitiger Beziehung auf einander gebildet worden; sondern sie sind zum sehr großen Theil vereinzelt entstanden, und überdieß von den verschiedensten denkenden Subjekten erzeugt worden. Theils hat der Einzelne sie sich selbst zurecht gemacht, — und das ist wieder in sehr verschiedenen Entwicklungsstadien seines

Bewußtsein, theils hat er sie durch Ueberlieferung überkommen; und was ihm so tradirt worden, das gehört seinem Ursprunge nach wieder den verschiedensten Zeiten, Kulturstufen, Nationen und Individuen an. Von vornherein träumen wir wohl, es werde sich mit den Elementen von dem Gehalt unseres Bewußtseins ebenso verhalten wie mit den Stücken eines Geduldspiels, die nur richtig geordnet zu werden brauchen, um sich vollständig in einander zu fügen und zu einem einheitlich zusammenhängenden Ganzen zusammen zu schließen. Wir übersehen aber dabei, daß das bei ihnen nur deßhalb der Fall ist, weil sie von Hause aus ein einheitliches Ganzes bildeten, das nur in sie zerlegt worden ist: während die einzelnen Bestandstücke unseres Bewußtseinsgehalts nie ein Ganzes ausgemacht haben, sondern als einzelne und vereinzelte entstanden sind. Bei diesen fehlt uns folglich jede Gewähr dafür, daß es überhaupt möglich sein wird, sie zu einer einheitlichen Totalität zusammenzufügen. Soviel leuchtet nun sofort ein, daß dieß schlechterdings unerreichbar ist, falls sie in der Gestalt belassen bleiben, in der sie sich unmittelbar vorfinden. Nur vermöge einer logischen Bearbeitung derselben behufs ihrer Berichtigung und Vervollständigung eröffnet sich die Aussicht auf eine Möglichkeit davon. So gehen wir denn also daran, die Begriffe und Vorstellungen, die unser Bewußtsein erfüllen, durch Feilen, Schleifen, Biegen, Anlöthen u. s. f. ins Geschick zu bringen. Allein das ist eine Sisyphusarbeit, die noch niemand zum Ziele geführt hat, und auch nie jemand dazu führen wird. Vor allem deßhalb, weil es zu ihrem Gelingen darauf ankommen würde, jeden einzelnen Begriff mit Rücksicht auf seine zahllosen Relationen zu allen übrigen zu bearbeiten. Müssen wir denn nun aber überhaupt daran verzweifeln, zu harmonischer Einheit unsers Bewußtseins zu gelangen, in den Besitz eines wirklichen, d. h. eines organisch einheitlichen Systems von Begriffen? Das hieße ja in der That daran verzweifeln, vernünftige Wesen, Menschen zu sein. Nur soviel hat sich herausgestellt, daß unser Ziel auf dem bisher beschriebenen Wege nicht zu erreichen ist. Zugleich ist aber auch klar, daß es überhaupt nur auf Einem Wege erreichbar ist, und auf welchem. Wir trachten nach einem Organismus unserer Begriffe, zu einem Organismus von Begriffen kann es aber nur auf dieselbe Art kommen, auf die überhaupt der Organismus, seinem Begriff zufolge, zustande kommt. Ein Organismus nun entsteht nie von außenher auf mechanischem Wege, sondern immer von innen heraus, — und im Zusammenhange damit, ungeachtet er noth-

wendig eine Vielheit von Theilen in sich vereint, so entsteht er doch nie aus einer Vielheit, sondern immer aus einer Einheit, die sich mit innerer Nothwendigkeit aus sich selbst heraus in eine Vielheit entfaltet, welche innerlich in sich geschlossen bleibt. Niemals geht es dabei so zu, daß sich zuerst von außenher ein Aggregat ansetzte, welches sich dann weiter zu einem Organismus ausbildete; sondern dieser entsteht durch Erzeugung, — ein in sich selbst fruchtbarer Same und Keim entfaltet sich nach einem ihm immanenten Gesetz von einem punctum saliens aus in eine Vielheit von unter sich mannichfach verschiedenen Elementen, so aber, daß er diese unmittelbar zugleich zu einer innerlich einheitlichen Totalität zusammenschließt*). Natürlich kann nun auch ein Organismus von Begriffen, d. h. ein Begriffssystem, nur auf die gleiche Weise entstehen, mithin nur durch ein Denken, das Einen in sich fruchtbaren Gedanken an der Hand des ihm immanenten logischen Gesetzes aus sich selbst heraus zu einer sich in sich einheitlich abschließenden Totalität von Begriffen entfaltet, d. h. mit anderen Worten nur durch ein spekulatives Denken. Dieses allein kann es zu einem wirklichen Systeme von Begriffen bringen, zu einem Wissen im strengen Sinn. Man sagt mit Recht, die Dinge könnten nur genetisch wahrhaft erkannt werden**); denn „in dem genetischen Verfahren sind die Gründe der Sache auch die Gründe des Erkennens" ***), und etwas erkennen, mithin es denken, heißt ja überhaupt, es als Folge aus einem (zureichenden) Grunde herleiten. Das wirklich, d. h. das durchweg, vom Anfang bis zum Ende, genetische Verfahren ist aber augenscheinlich eben das spekulative, und dieses allein†).

§. 4. Soll die Spekulation gelungen sein, so muß das von ihr apriorisch erzeugte System von Begriffen das entsprechende Gedankenbild der empirischen Wirklichkeit sein, also aller Dinge††)

---

*) Trendelenburg, Log. Untersuchungen (2. Aufl.), II., S. 375: „Jede organische Entwicklung geht von einem Ganzen aus (dem Samen und Keime), und indem die Macht des Ganzen das Herrschende bleibt, werden die Theile zu Gliedern, die dem Ganzen dienen, und in welchem sich das Ganze wiederspiegelt."

**) Trendelenburg, a. a. O., II., S. 395: „Eine Sache wird nur völlig auf dem Wege verstanden, wie sie selbst entsteht."

***) Trendelenburg, a. a. O., II., S. 388.

†) Vgl. Chalybäus, Wissenschaftslehre, S. 192. Nach ihm müssen, „die Dinge", um wahrhaft verstanden zu werden, „dem Ursprunge ihrer Existenz nach aus dem Grunde der produktiv schöpferischen Idee erkannt werden."

††) Ein Ding ist alles, was gedacht werden kann. Daher kann auch Gott so genannt werden.

(Gottes*) und der Welt), wie wir sie unabhängig von der Spekulation kennen. Denn die Spekulation hat ihr Motiv nicht etwa in einer skeptischen Stimmung gegenüber von der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit, und das Interesse, aus dem sie hervorgeht, ist eben das, diese Wirklichkeit verstehen zu lernen, und zwar besser als es mittelst des empirisch reflektirenden Denkens für sich allein möglich ist. Die Spekulation respektirt also die empirische Wirklichkeit (nämlich die wirkliche) unbedingt, grade so rückhaltslos wie der decidirteste Empiriker. Aber dessenungeachtet nimmt doch die spekulirende Arbeit selbst gar keine Notiz davon und gar keine Rücksicht darauf, ob und daß es eine solche Wirklichkeit gibt, und fragt gar nicht darnach, wie die Begriffe, welche sie konstruirt, sich zu derselben verhalten. Vielmehr schließt das Denken, indem es sich ans Spekuliren begibt, für die Zeit dieses Geschäfts sein Auge nach außenhin schlechthin, und schaut nur in sich selbst hinein, von der dialektischen Bewegung Akt nehmend, in die es sich selbst versetzt hat. Es folgt, ohne seitwärts zu blicken, lediglich der dialektischen Nöthigung, mit welcher der jedesmal zur Geburt gekommene Begriff aus seiner inneren Fruchtbarkeit heraus selbst wieder neue Begriffe gebiert. Und in dieser Weise treibt es sich so lange fort und fort weiter, bis diese kontinuirlich sich fortspinnende Reihe von aneinander hangenden Begriffen letztlich selbst wieder in ihren Ausgangspunkt und Anfang zurück einmündet, und damit der Kreis der nach und nach gewonnenen Begriffe in der Vollständigkeit dieser sich zum vollendeten System in sich abschließt. Erst jetzt öffnet der spekulirende Denker seinen Blick wieder nach außen, und richtet ihn auf dasjenige, was seinem Bewußtsein noch außer seinem Denken gegeben ist, und zwar mit aller für ihn erschwinglichen Schärfe und Anstrengung, um den Gedankenbau, den er rein aus seinem Denken heraus aufgeführt hat, völlig unabhängig von der empirischen Wirklichkeit, sorgfältig mit dieser zu vergleichen, und an dieser Vergleichung die Richtigkeit des-

*) Auch Gott ist empirisch, nämlich sofern er sich geoffenbart hat und sich offenbart. Es möchte deßhalb wohl zu bestreiten sein, wenn Schelling sagt, „daß Gott existire, darüber könne die Vernunft nicht wie in Ansehung aller anderen a priori eingesehenen Begriffe an die Erfahrung verweisen." S. Philosophie der Offenbarung (S. W., II., 3), S. 62.

selben zu erproben. Damit ist er dann aber aus der spekulirenden Funktion heraus- und in die empirisch reflektirende hinübergetreten. Das auf spekulativem Wege gewonnene Begriffssystem muß sich allerdings daran bewähren daß es nicht nur nicht im Widerspruch steht mit der empirischen Wirklichkeit, sondern sich auch als der Schlüssel zu ihrem wirklich befriedigenden Verständniß ausweist. Freilich nicht sofort zu einem schlechthin richtigen und vollständigen Verständniß derselben, — denn die Spekulation vervollkommnet sich nur sehr langsam Schritt für Schritt, — aber doch zu einem annäherungsweisen, zu einem Verständniß, das im Vergleich mit dem bereits vorhervorhandenen einen wesentlichen Fortschritt bildet. Die Nothwendigkeit einer solchen Kontrole der Spekulation durch die Erfahrung erkennen wir unbedingt an*), und ihr hat der spekulirende Denker sich unbedingt zu unterwerfen. Aber indem er dieß rückhaltslos thut, unterscheidet er darum nicht weniger das empirisch reflektirende kritische Verfahren, mittelst dessen er an den Ergebnissen seiner Spekulation jene Probe vollzieht, auf das Schärfste von der Spekulation selbst, und hält es von dem spekulativen Akt selbst sorgfältigst fern. Der Spekulirende — wenn er kein eingebildeter Thor ist, — gesteht der empirischen Wirklichkeit aufrichtig und bereitwillig zu, daß seine Spekulation allemal im Unrecht ist, sobald ihr Gedankengebäude in ihr nicht wieder zu finden ist; aber er verurtheilt damit nur seine, d. h. nur die individuell unvollkommene Spekulation, nicht die Spekulation an sich selbst, und beharrt dabei, daß er sein spekulatives Geschäft, wofern er sich von Neuem an dasselbe begibt, nach wie vor mit für die empirische Wirklichkeit schlechthin geschlossenen Augen zu vollziehen habe. Er folgert aus einer solchen Nichtzusammenstimmung zweifellos, daß er schlecht, d. h. fehlerhaft und mangelhaft, spekulirt habe; aber er kann seinen Fehler in nichts anderem suchen als in seiner ungeschickten Dialektik, als in einer Abirrung von der Strenge

*) Die Unerläßlichkeit dieser Kontrole ist besonders lichtvoll nachgewiesen von Oersted. S. Hans Christian Oersted, Der Geist in der Natur. Deutsch von K. L. Kannegießer. (Leipzig 1854. Zwei Bände.) I., S. 71 ff. Vgl. auch Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell. (3. Aufl.), II., S. 204 f. Schelling, Philos. d. Offenb. (S. W., II, 3.), S. 57—62. Vgl. S. 66.

eines Schwärmens gegen das logische Gesetz und in einer Unbeholfenheit bei der Handhabung desselben. In dem Augenblick, in welchem er sein spekulatives Begriffsgebäude mit der erfahrungsmäßigen Wirklichkeit in wirklichem*) Widerspruch findet, zerschlägt er dasselbe, so mühsam er es auch erbaut haben mag, schonungslos in Stücke**); aber wofern damit nicht etwa das Bedürfniß der Spekulation in ihm erloschen ist, oder doch die Zuversicht zu seiner individuellen Befähigung für sie, und er nun das Spekuliren von Neuem unternimmt mit dem Vorsatz strengerer dialektischer Vorsicht und Gewissenhaftigkeit: so bleibt er dabei unverrückt seiner alten Weise treu, ausschließend in sein Denken denkend hineinzublicken, gleich als gäbe es keine Welt um ihn her, ja überhaupt gar nichts außer dem Denken in seiner Erfahrung.

Anm. 1. Es ist ein weit verbreitetes Vorurtheil, die Spekulation verachte die Empirie und denke gering von dem empirisch reflektirenden Denken. Einzelne eingebildete Thoren mögen dazu die Veranlassung gegeben haben, die Spekulation selbst ist sehr unschuldig daran. In ihrem Begriff ist nichts derartiges als Consequenz enthalten. Ganz im Gegentheil, wer weiß, was Spekuliren heißt, hält das empirisch reflektirende Denken aufrichtig hoch. Allerdings ist er überzeugt, daß es für sich allein nicht im Stande sei, die der Wissenschaft gestellte Aufgabe wirklich zu lösen***). Er hält dafür, daß zum richtigen und völligen Verständniß der Dinge wesentlich auch Solche miterfordert werden, die darauf eingerichtet sind, sich dieselben nicht bloß von außen her, sondern auch von innen heraus anzusehen; aber er zweifelt eben so wenig daran, daß auch die Spekulation für

---

*) Das will sagen, daß nicht mit einbegriffen sei der Widerspruch gegen bloße allgemein kursirende Vorstellungen (z. B. traditionelle physikalische Begriffe und dergl.), die gar häufig gedankenlos als auf Erfahrung beruhend angesehen werden, während sie doch nichts sind als Hypothesen, die sich gewohnheitsmäßig als selbstverständliche Wahrheiten eingebürgert haben.

**) Wir stimmen freudig Jul. Müller'n zu, wenn er (Sünde, 3. A., I, S. 8 f.) schreibt: „Das ist echte Philosophie, ... welche entschlossen ist, jede Methode zu zerbrechen und den Bau einer neuen zu beginnen, so wie sie sich überzeugt hat, daß jene in ihrer ganzen Anlage zu eng ist, um die Wirklichkeit zu fassen."

***) Ueber die ungemeine Schwierigkeit, „die Begriffe auf analytischem Wege aus den Erscheinungen herauszuheben", s. Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 375—387.

sich allein jener Aufgabe nicht gewachsen ist, und sein Satz ist vielmehr der, daß nur mittelst beider zusammen, des empirisch reflektirenden und des spekulativen Denkens, das vollendete Wissen gewonnen werden kann. Die Spekulation allein kann dazu, von allem anderen abgesehen, schon deßhalb nicht ausreichen, weil ja niemand sein Denken mit ihr anfangen kann, sondern Jeder nur mit der empirischen Reflexion. Diese ist die einzige Vorschule, in der das denkende Subjekt sich die Tüchtigkeit zum Spekuliren erwerben kann und die Bildung des Bewußtseins mittelst seiner Bereicherung, ohne welche es gar nicht wirklich zur Spekulation kommt, die nie die Sache eines hohlen Kopfes ist. Beide Arten des Denkens tragen es durchaus auf denselben Zweck an, auf das richtige und vollständige Verständniß der empirischen Wirklichkeit. Auch die Spekulation will nichts anderes leisten*); und eine Aussicht auf besseres Gelingen hat sie jedenfalls insofern vor der empirischen Wissenschaft voraus, als man ja doch die Dinge um so richtiger sieht, in je umfassenderem Zusammenhange man sie sieht. Wir fordern so entschieden wie irgend einer, daß die Resultate der Spekulation unumgänglich die im §. angegebene Probe an der empirischen Wirklichkeit bestehen müssen**). Nach dieser Probe wird sich auch das Urtheil letztlich immer bestimmen. Jede Spekulation wird genau in demselben Maße Kredit finden, in welchem es ihr gelingt, die empirische Wirklichkeit wirklich verständlich zu machen, in welchem sie dieselbe erklärt. Auch wer grundsätzlich nichts von ihr hält, kann doch aller Erfahrung zufolge nicht umhin, thatsächlich von ihr einen heuristischen

---

*) Das: „Hängt die Philosophie, wenn sie uns nicht die Wirklichkeit tiefer verstehen lernen will," sage auch ich mit Jul. Müller (a. a. O., I., S. 11), aus vollem Herzen. Dagegen halte ich die Behauptung für ein Mißverständniß, daß „es in dem realen Zusammenhange des Seins lebendige Synthesen gebe, die des nothwendigen Denkens spotten, Wendepunkte neu eintretender Principien, deren Wirksamkeit sich einmal aus bloßer Logik" (!) „nicht konstruiren lasse."

**) Nach Jul. Müller (a. a. O., I., S. 20 f.) liegt eine Bürgschaft für die Wahrheit der Ergebnisse der Spekulation darin, daß sie sich bewähren müssen „als Schlüssel zu einem tieferen Verständniß der Wirklichkeit, daß sie also in dem, was wir von der Wirklichkeit auf anderem Wege schon wissen und haben, ihre Bestätigung finden müssen." Das „Bestätigung finden" ist hier ein mißverständlicher Ausdruck, der jedoch in dem, was unmittelbar zuvor von dem „tieferen" Verständniß der Wirklichkeit gesagt ist, einen Anhalt für seine richtige Auslegung hat."

Gebrauch zu machen, eben bei seiner empiristischen wissenschaftlichen Arbeit. Man mag immerhin die spekulativen Systeme für nichts weiter nehmen als für umfassende Hypothesen zur Erklärung der empirisch gegebenen Dinge: was schadet das? Sind sie anders glückliche Hypothesen, erklären sie die erfahrungsmäßigen Thatsachen, für die man sie als Schlüssel versucht hat, wirklich: nun wohl, so ist damit der Beweis für ihre Wahrheit geführt, und sie haben aufgehört, Hypothesen zu sein*). Alles Spekuliren ist ja freilich ein Experiment, und zwar, was im Begriff desselben liegt, ein methodisches. Gelingt mittelst desselben ein Fortschritt im Verständniß des empirisch vorliegenden Thatbestandes nicht: so versteht es sich für den Spekulirenden von selbst, daß er schlecht spekulirt, oder vielleicht sogar, daß er überhaupt gar nicht das Zeug dazu besitze, um zu spekuliren. Ueber eine solche Entdeckung kann dann aber wohl niemand sonst verwundert sein als ein eingebildeter Thor. Die unzweifelhafte Thatsache, daß häufig recht schlecht spekulirt wird, und überhaupt nie anders als unvollkommen, sie ist das hauptsächlichste Argument, das gegen die Spekulation selbst ins Feld geführt zu werden pflegt, und zwar als ein unwiderlegliches. Sonderbar! Als ob es verwunderlich wäre, daß wir Menschen unvollkommen spekuliren! Was überhaupt thäten wir denn auf vollkommene Weise, worin überhaupt könnten wir es denn anders zur Vollkommenheit bringen als über unzählige Stufen der Annäherung an sie hinweg, und folglich nur höchst allmälig? Wie sollte doch die Kunst des Spekulirens in dieser Hinsicht eine Ausnahme erleben von dem allgemeinen Geschick der Künste? Ergeht es denn der Kunst des empirisch reflektirenden Denkens etwa besser? Jenes Argument kann ja ganz mit dem gleichen Rechte auch wider die Erfahrungs-

---

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 133: „Eine richtige Hypothese ist nichts weiter als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Thatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und inneren Zusammenhange intuitiv aufgefaßt hatte.“ Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 387: „Die Form der Hypothese ist die Weise jedes werdenden Begriffs.“ Vgl. auch S. 404 f. Es ist sehr wahr, wenn es 386 f. heißt: „Unsere ganze Begriffswelt bietet das Schauspiel Einer großen Hypothese“ Sederholm, Die ewigen Thatsachen (Leipz. 1845), S. 137: „Ist doch eine Hypothese nichts als eine geahnete, vorausgefühlte Wahrheit, die dadurch, daß sie als integrirender Theil in die gesammte Weltanschauung hineinpaßt, sich in der Fortentwicklung unseres Denkens als objektive Wahrheit erweist.“

wissenschaft geltend gemacht werden. Oder hätte diese etwa nicht auch eine lange Reihe von, je weiter zurück desto unvollkommneren, Versuchen hinter sich liegen, und wäre sie etwa nicht auch auf ihrer gegenwärtigen Entwicklungsstufe sich der noch großen Unvollkommenheit ihres Verständnisses der Dinge bewußt? Kein gesunder spekulativer Kopf wird auf den lächerlichen Wahn verfallen, daß es ihm mit seiner Spekulation gelingen könne, die Gesammtheit der Dinge wirklich völlig richtig und vollständig in Begriffen nachzubauen. Der müßte nicht nur von sich selbst auf lächerliche Weise groß, sondern auch von Gott und der Welt und namentlich auch von dem Menschen und dem menschlichen Denken selbst beklagenswerth klein denken, der sich mit einer solchen kindischen Hoffnung bethörte. Das klare und lebhafte Bewußtsein um die Inkommensurabilität seiner Aufgabe für sein individuelles spekulatives Vermögen ist die einem verständigen Manne, der sich an das Spekuliren begibt, einzig natürliche Gemüthsstellung. Aber diese Inkommensurabilität für sein eigenes individuelles Denken ist ihm nicht auch eine Inkommensurabilität für das menschliche Denken überhaupt. Diese letztere läugnet er vielmehr unbedingt. Der einzelne Mensch — dieß ist sein Bekenntniß — kann für sich allein die Aufgabe der Spekulation nimmermehr befriedigend lösen, die Menschheit, die organische Totalität der menschlichen Individuen, kann, muß und wird sie nach und nach befriedigend lösen. Indem er die Hand an die spekulative Arbeit anlegt, weiß er mit unbedingter Gewißheit, (gerade wie er dasselbe auch weiß, wenn er auf die Erfahrung ausgeht und auf die Reflexion über sie,) daß es ihm mit ihr nicht vollständig gelingen wird, daß ihr Ertrag keineswegs ein wirklich befriedigender sein wird, ja nicht einmal ein wenigstens ihm selbst vollkommen genügender, so daß er für seine Person unbedingt bei ihm stehen bleiben könnte; aber dieß verdirbt ihm den Muth und die Lust nicht. Er sagt sich, was er nicht zu leisten vermöge, das würden schon nach ihm, wofern er nur das Seinige gethan haben werde, Andere leisten, und geduldige Ausdauer werde unfehlbar endlich zum Ziele führen. Je höher die Sache die es gilt, über seine individuelle Person hinausragt, desto mehr dünkt sie ihn seiner aufopferungsvollsten Anstrengung und seiner rückhaltslosesten Hingebung an sie werth, desto lieber, mit desto mehr Vollgefühl dient er ihr. Er wird nicht einmal sich selbst genug thun wohl aber seinem Beruf. Der Fortschritt, den die Erkenntniß der Wahrheit durch seinen bescheidenen Dienst machen wird, wird im aller

besten Falle ein unendlich kleiner sein; aber er verachtet auch den kleinsten Fortschritt nicht, wohl wissend, daß die großen Fortschritte sich nur aus vielen kleinen zusammensetzen, und hält sich nicht für zu gut, um die Mühe seiner Erringung über sich zu nehmen. Tief überzeugt von der Stümperhaftigkeit alles unseres bisher gewonnenen Wissens, setzt er doch an die Förderung der Wissenschaft seine ganze Kraft. Er weiß, daß es sich für ihn um nichts weiter handelt, als um eine ganz kleine Annäherung an die volle und reine Erkenntniß der Wahrheit; aber er zweifelt nicht daran, daß sich auf diesem mühevollen Wege langsamer, kaum merklicher Annäherung das Ziel wirklich erreichen läßt, wenn auch erst noch so spät, und so hält er sich gleich fern von dem knabenhaften Vertrauen auf die Untrüglichkeit seines eigenen Wissens und von der nicht minder unmännlichen trägen Verzweiflung an der Möglichkeit eines wirklichen, eines rechten Wissens, unter welche sich zu allen Zeiten die denkenden Geister ihrer Mehrzahl nach getheilt haben, und die beide der Wissenschaft gleich verderblich sind *).

---

*) Zur Widerlegung der obigen Erörterung entgegnet Jul. Müller, Sünde, I, S. 13, Anm., „der spekulative Denker dürfe sich seine Aufgabe nicht so stellen, wie er von vornherein gewiß wisse, daß ihm ihre Lösung schlechterdings nicht gelingen könne, sondern nur so, wie sie überhaupt lösbar sei." Er setzt hinzu, es sei „ein unmittelbarer Widerspruch, eine Aufgabe sich zu setzen mit dem Bewußtsein, daß sie schlechterdings unlösbar sei; dann sei sie eben nicht mehr wirklich Aufgabe." Dieses Raisonnement zeiht meine Gedanken einer Verwirrung, die lediglich auf die Rechnung meines Kritikers kommt, der eine Unterscheidung, die ich auf das Ausdrücklichste gemacht habe, auf seine eigene Hand verwischt: die Unterscheidung zwischen dem Vermögen des einzeln für sich genommenen menschlichen Individuums und dem der Menschheit. Was hier widerlegt wird, ist nicht meine Behauptung, sondern eine mir untergeschobene fremde. Ich behaupte keineswegs, daß die Aufgabe, welche ich der Spekulation stelle, „schlechterdings unlösbar sei," ich sehe sie gerade im Gegentheil als eine schlechterdings zu lösende an. Nicht läugne ich ihre Lösbarkeit schlechterdings, sondern ihre schlechthinige Lösbarkeit läugne ich. Und zwar auch diese letztere nur sofern es sich um den einzelnen Denker als solchen handelt, nicht aber auch sofern von dem Ganzen, von der denkenden Menschheit die Rede ist. Ich behaupte vielmehr ausdrücklich, daß sie für die letztere lösbar ist und von ihr gelöst werden muß. Daß aber der Einzelne, wenn er an ein wissenschaftliches Werk geht, sich bei demselben seine Aufgabe so stellt, wie sie eben von der betreffenden Wissenschaft selbst (ihrem Begriff zufolge) gestellt wird, ungeachtet er selbst gar wohl weiß, daß seine individuelle Kraft derselben nur relativ gewachsen ist, und daß ihm folglich nicht mehr als eine nur relative Lösung derselben gelingen werde: das ist denn doch wohl die unerläßliche Bedingung dazu,

Anm. 2. Wir haben schon oben (§. 2, Anm. 4), indem wir für die B handlung der Wissenschaft ausdrücklich die Verbindung beider M thoden, der empiristischen und der spekulativen, forderten, darauf gedru gen, daß diese Verbindung keine Vermischung derselben sein dürfe, i Widerspruch gegen die herrschende Meinung*). Es ist dies im eigen Interesse beider geschehen. Grade um die Würde und die Unen behrlichkeit beider festzuhalten, muß streng darauf bestanden werde daß beide Weisen der Denkthätigkeit, die empirisch reflektirende u die spekulirende, wesentlich verschiedene sind, und daß der Denl in jedem Moment nur in einer von beiden versiren kann und da sobald er aber aus der einen in die andere hinüberschreitet, dieß n völlig klarem Bewußtsein thun muß. Es ist gar nicht abzuseh warum dieß nicht möglich sein sollte**). Namentlich sind auch t christlichen Apologeten, damit ihnen ihr Werk gelinge, dringen an jene Nothwendigkeit zu erinnern. Es ist eine böse Täuschun wenn sie so häufig gerade meinen, eine Vermischung von Spekulati und Empirie erleichtere ihnen ihre Aufgabe. Nicht durch irgend ei

---

daß er nicht überhaupt ganz vergeblich arbeite, und für seine Wissensch so viel leiste als in seinem Vermögen steht. Nur das fordern wir da von ihm, daß er bei der Schätzung seiner Leistungen stets der relativen U zulänglichkeit seines individuellen wissenschaftlichen Vermögens eingedenk blei Für alle anderen Wissenschaften gilt diese Stellung als die unzweifelhaft ri tige: warum sollte sie allein für die Spekulation eine falsche sein?

*) Vgl. Ueberweg, Logik, S. 422 f.: „Auf dem Vorherrschen der regr siven oder analytischen Methode, sofern dieselbe, möglichst an das Gegebene f haltend, nicht bis zu den schlechthin höchsten Principien aufsteigt, beruht t mehr empirische, auf dem Vorherrschen der konstruktiven oder synthetischen M thode, sofern dieselbe, von den obersten Principien ausgehend, die Wirklichk vermittelst frei erzeugter Gedankengebilde zu erkennen sucht, der mehr spekul tive Charakter eines wissenschaftlichen Systems. Doch ist dieser Gegensatz n ein relativer..... Die Philosophie muß, will sie anders nicht in luftige Pha tastik aufgehen, zum Behuf der regressiven Erkenntniß der Principien die sämn lichen positiven Wissenschaften voraussetzen; die jedesmaligen Entwickelungsstuf jener und dieser sind wechselseitig durch einander bedingt. In allen Wiss schaften ohne Ausnahme bedarf die Spekulation des empirisch gegebenen Stoff und die Empirie der spekulativen Beseelung. Nur das Verhältniß jener Eleme zu einander ist ein verschiedenes in den verschiedenen Wissenschaften."

**) Wie Jul. Müller (Sünde, I., S. 11 f.) mir gegenüber dafür hä Aber wohl nur durch ein Mißverständniß, welches damit zusammenhängt, daß die Spekulation im strengen und eigentlichen Sinne überhaupt nicht gel läßt und das Bedürfniß derselben nicht empfindet. (Vgl. S. 14.)

s. g. „Verknüpfung“, d. h., wie es gemeint ist, Vermischung des Empirismus mit der Spekulation (welche nothwendig immer eine Verderbung beider ist) läßt sich das Interesse des christlichen Glaubens gegenüber von der Philosophie und überhaupt der von der Kirche unabhängigen Wissenschaft sicher stellen, sondern einzig und allein dadurch, daß man Spekulation und Empirismus auf das schärfste aus einander hält, dabei aber die unbedingte Auktorität alles wirklich erfahrungsmäßig Thatsächlichen gegenüber von den Aussprüchen der Spekulation aufrecht erhält.

Anm. 3. Es lastet auf der Spekulation ein wahrhaft fanatischer Haß der Nichtspekulirenden in der Art, daß, wenn man sich entschließt, zu spekuliren, man sich dem Spott und Hohn aller derjenigen preisgibt, die für ihre Personen nur fragmentarisch und aphoristisch denken und in diesem ihrem intellektuellen Unvermögen selbstgefällig ihre besondere Weisheit und eine eigenthümliche Zierde des menschlichen Geschöpfs erblicken. Und woher das? Die Hauptanklage gegen die Spekulation geht auf den Hochmuth, der ihr im Blute liegen soll. Nun, daß in ihrem Namen Hochmuth genug getrieben worden ist von beschränkten Köpfen, Hochmuth von der lächerlichsten Art durch das kindischeste Selbstvertrauen und eine maßlose Ueberschätzung des spekulativen Denkens, Hand in Hand mit einer abgeschmackten Mißachtung der Empirie und der empiristischen Wissenschaften: das ist notorisch genug; nicht minder notorisch ist es aber auch, daß niemand ernster gegen diese beschränkten Albernheiten die Stimme erhoben hat als die wirklich spekulativen Geister. Auch bei einzelnen besseren Jüngern der Spekulation kommen allerdings Excentricitäten nicht allzuselten vor, die dem Besonnenen die Klage auspressen, ob es denn wirklich nicht möglich sei, daß man eine gute Sache mit Liebe, Ernst und Eifer treibe, ohne sie zu überschätzen. Dieß alles fließt aber wahrlich nicht aus dem Wesen der Spekulation, sondern lediglich aus der individuellen menschlichen Schwachheit, von der auch ihre Arbeitsleute nicht exemt sind. Ihrer Natur zufolge gibt es vielmehr gar keine bescheidenere Wissenschaft als die spekulative. Sie erkennt ja nicht bloß ausdrücklich an, daß ihren Sätzen bloß annäherungsweise Richtigkeit zukommt, sondern sie thut dieß auch mit voller Aufrichtigkeit, da sie klar einsieht, nicht nur überhaupt, daß bei ihrer Methode jeder logische Fehler wegen seiner unausbleiblichen Konsequenzen für alles Weitere verhängnißvoll wird, sondern insbesondere auch, daß, wofern ihr — und sie muß dieß a priori als höchst wahrschein-

lich ansehen, — bei ihren grundlegenden Operationen Fehler mituntergelaufen sein sollten, diese sich durch ihr ganzes System hindurchziehende schwere Irrthümer zur unvermeidlichen Folge gehabt haben müssen, weil sie sich ja bewußt ist, vermöge der unbedingten Konsequenz, die sie sich zum Gesetz gemacht, keinem der Sätze aus dem Wege gegangen zu sein, die aus ihren Fundamentalsätzen logisch abfließen, auch dann nicht, wenn er vielleicht aus irgend einem materialen Gesichtspunkt den Eindruck eines Irrthums gemacht hätte, wie das nichtspekulative Denken sich dieß letztere bei jedem Schritte erlaubt. Sie weiß, daß sie rücksichtslos gedacht hat. Daher nimmt nun aber der Spekulirende auch eine durchaus objektive und freie Stellung zu seiner spekulativen Lehre ein. Er weiß, mit dem konsequenten Denken, so weit er desselben mächtig ist, gelangt man unvermeidlich zu denjenigen Sätzen, die sein spekulatives System bilden; aber er ist sich auch sehr wohl bewußt, daß er für seine Person des konsequenten Denkens nur höchst relativ mächtig ist, und deßhalb ist er von einem aufrichtigen Mißtrauen gegen sein System durchdrungen*), und weit davon entfernt, seine persönlichen Ueberzeugungen, die er ja zum großen Theil aus ganz anderen Quellen, die nicht von streng wissenschaftlicher Natur sind, geschöpft hat, ohne weiteres seinem System unterthänig und überhaupt von ihm abhängig zu machen. So weiß er sich frei gegenüber von seinem eigenen System, und hat sich nicht

*) Fürst Ludwig von Solms-Lich (Zehn Gespräche über Philosopie und Religion. Hamb. u. Gotha, 1850, S. 103,) vermißt bei mir mit Bedauern den Zusatz, den Plato zu machen pflegte, „wenn er von Dingen sprach, die man nicht wissen kann, daß dasjenige, was er sagen wolle, eine der Möglichkeiten sei, nach welcher man sich die Sache etwa denken könne." So kann ich nun freilich den gewünschten Zusatz nicht formuliren; aber die Versicherung gebe ich dem Leser für dieses Buch Ein für allemal mit auf den Weg, daß seine Sätze ausnahmslos um kein Haar mehr sein wollen als ein ernster Versuch, der ganz gewiß nicht besser gelungen sein wird als er mir nach dem Maaß meines Vermögens gelingen konnte, d. h. nach meiner innigsten Ueberzeugnng, nur ganz unaussprechlich unvollkommen, im Vergleich mit der Aufgabe selbst, an der er mitarbeiten wollte. Und diesen avis au lecteur glaube ich doch auch schon in der ersten Ausgabe meines Buchs, I., S. 10 f., 28 f., deutlich vorausgeschickt zu haben. Mit aller Bescheidenheit auch da, wo das Denken schwer ist, doch den Versuch zu machen, zu denken, das halte ich für richtiger, als an solchen Stellen überhaupt auf das Denken zu verzichten. Mißlingt der Versuch, so fehlt es ja nicht daran, daß seine Arbeit der verdienten Mißachtung anheimfällt.

etwa an diesem selbst thatsächlich eine Fessel seines Geistes geschmiedet, während er sich an ihm gerade ein Mittel zu höherer Geistesfreiheit bereiten wollte. Die Lage des empirisch reflektirenden Denkers ist in dieser Beziehung eine sehr viel andere, und sie ist eine weit unfreiere gegenüber von seiner Wissenschaft. Er ist sich bewußt, bei der Bildung seiner wissenschaftlichen Sätze sorgsam nach allen Seiten hin alle erforderlichen Rücksichten genommen und alle Vorsichtsmaßregeln gegen den Irrthum getroffen zu haben: dafür hält er nun aber natürlich auch seine wissenschaftlichen Resultate für allseitig wohlgesicherte und folglich vollkommen vertrauenswürdige, und hängt an ihnen mit einer Zähigkeit, die dem spekulativen Denker fremd ist. In der That, die landläufige Rede von dem Hochmuth der Spekulirenden rührt zum guten Theil daher, daß die Nichtspekulirenden in jenen dasselbe Selbstgefühl als selbstverständlich voraussetzen, in dem sie selbst sich sonnen. Wähnten doch die guten Leute, die gegen die Spekulation Chorus machen, nur nicht, daß wir Spekulirenden von unserm spekulativen Denken auch nur zum zehnten Theil so groß denken, wie sie selbst von ihren, zum Theil recht kleinen, aphoristischen Denkexercitien. Es ist wahrlich nicht an ihnen, uns Denkhochmuth vorzuwerfen. Wir wissen überdieß auch sehr wohl, wie es sich oft subjektiv gar wenig brillant motivirt, wenn einer daran geht, es mit der Spekulation zu versuchen, und halten daher das Spekuliren gar nicht ohne weiteres für ein Zeichen eines höher und reicher begabten Geistes. In hundert Fällen wissen wir ja aus unserer eigenen Erfahrung, daß es subjektiv geradezu durch ein intellectuelles Unvermögen mit verursacht ist, durch die Schwäche des Gedächtnisses, durch die Unfähigkeit, das Einzelne als Einzelnes festzuhalten, wie dieß z. B. bei dem Verfasser dieses Buchs sich so verhält. Lasse man also doch die Spekulation an ihrem geringen, aber gleichwohl unentbehrlichen Theil mitarbeiten an der gemeinsamen Aufgabe der Wissenschaft! Sie stört ja ihrerseits die übrigen Mitarbeiter nicht. Dringt sie sich denn etwa irgend jemandem auf? Sie erklärt ja vielmehr ausdrücklich, daß sie nicht jedermanns Sache sei, und warnt die Unberufenen davor, sich mit ihr einzulassen, wohl wissend, daß die Beschäftigung mit ihr ohne das Vermögen dazu gerades Weges der Sophistik in die Arme führt. Warum hegen denn nun diejenigen, die zu ihr nicht befähigt sind, und die sie ja in aller Form freiläßt, einen so unversöhnlichen Groll gegen sie?

§. 5. Als das apriorische hebt das spekulative Denken mit nichts von außer sich her ihm Gegebenen an. (§. 2.) Gleichwohl bedarf es, um anheben zu können, einer Basis, in die es einsetze. Soll es nun aber von dieser aus nichts desto weniger doch als apriorisches anheben, so muß sie von ihm nicht verschieden, muß mit ihm identisch oder es selbst sein. Es ergeht also an das Denken als spekulatives die Forderung, daß es lediglich von sich selbst aus anhebe. Das Denken als Spekulation macht sich selbst, diese Thatsache, die es ist, zur Basis, um von ihr aus zu fungiren; es richtet sich denkend auf sich selbst. Wenn nämlich das menschliche Denken von allem, was für es als ihm von außer sich her gegeben vorhanden ist, absieht, wenn es sich vollständig von jedem bestimmten Inhalt, der ihm von außer sich her zugekommen, entleert hat: so bleibt ihm immer noch etwas als für es vorhanden zurück, freilich nicht etwa ein Etwas außer ihm selbst, wohl aber eben es selbst, das Denken, der Denkakt selbst, das ist der Akt, durch welchen das Bewußtsein sich als Ich vollzieht, näher der Akt, durch den es das dunkle Ichgefühl, in welchem es ursprünglich seiner als Ich inne wird, zum klaren Gedanken des Ich erhebt, — aber dieser Denkakt eben rein als solcher, rein nach seiner formalen Seite. Diese Urthatsache des Denkens, und zwar des reinen Denkens, ist für das menschliche Bewußtsein, vermöge des Satzes der Identität, unmittelbar ein unbedingt Gewisses, und so ist sie denn wirklich ein archimedeischer Punkt, in welchen das Denken seinen Fuß sicher einsetzen kann, um von ihm aus seinen freien Aufflug zu nehmen. Auf sie stellt sich denn also die Spekulation zuversichtlich. Indem das Denken diese Urthatsache unmittelbar sich gegenüber vorfindet, richtet es sich nämlich auf sie mit seiner Funktion, d. h. es analysirt sie logisch. Hierdurch wird es aber kraft des ihm immanenten logischen Gesetzes — sei es nun vermöge der Kategorie des Grundes oder vermöge der der Folge — fort und fort vorwärts getrieben zur Erzeugung von Gedanken, und producirt so, Schritt für Schritt voranschreitend, eine stätige Reihe von Begriffen, die sich unmittelbar zugleich unter einander einheitlich abschließen zu einem Begriffssystem, welches

die gesammte Wirklichkeit in einem treuen ideellen Bilde apriorisch verzeichnet*).

Anm. 1. Man hört wohl die Rede, daß die Spekulation schlechthin voraussetzungslos anfange, mit nichts, und es kann scheinen, als liege dies in ihrem Begriff als dem des apriorischen Denkens. Verhielte es sich wirklich so, so wäre dann auch ein Unterschied zwischen der theologischen Spekulation und der philosophischen undenkbar. Allein jene Voraussetzungslosigkeit liegt gänzlich nicht im Begriff der Spekulation, wie sie denn auch an und für sich eine Chimäre ist. Auf jene Bedingung hin hat noch nie ein menschlicher Denker spekulirt; denn die Prätension der Voraussetzungslosigkeit ist lange noch nicht diese selbst. Dieses schlechtlin voraussetzungslose Denken ist für uns Menschen einfach eine Unmöglichkeit. Aus nichts wird unter der Hand des Geschöpfes in alle Ewigkeit nichts; aus nichts etwas zu machen, ist ein ausschließendes Majestätsrecht Gottes. Aber woher bekämen wir auch jenen voraussetzungslosen Menschen unter uns, die wir alle nicht Anfänger eines absolut neuen Werkes sind, sondern nur Fortsetzer eines von einer langen Vergangenheit her überkommenen? Der schlechthin Voraussetzungslose wäre der schlechthin Leere. Aber einen solchen kann es gar nicht geben; denn jedes des Denkens fähige Subjekt hat eine Geschichte hinter sich und zugleich unter sich, als Fundament, auf dem allein es Bestand hat, auf dem allein es auch einen Ansatz nehmen kann für sein Denken, — seine eigene bisherige kleine Geschichte und die große Geschichte unseres Geschlechts, in die es mit jener organisch hineinverflochten ist. Je unablöslicher sein Bewußtsein auf dieser doppelten Geschichte ruht und je vollständiger es von ihr getragen wird, d. h. je vielseitiger und reicher es durchgebildet ist, desto tüchtiger ist das menschliche Individuum zum Denken überhaupt und insbesondere auch zum Spekuliren; aber mit desto mehr fängt es auch seine Spekulation an.

Anm. 2. Die Spekulation muß von der unmittelbaren Gewißheit des empirisch Gegebenen abstrahiren; allein wenn ihr gar nichts mehr als unmittelbar gewiß übrig bliebe, so könnte sie eben auch zu gar keinem Anfang kommen, weil ihr jedes δός μοι ποῦ στῶ fehlte. Sie muß schlechterdings schon von Hause aus irgend ein

*) Den hier bezeichneten Ausgangspunkt der Spekulation hält Jul. Müller (Sünde, I., S. 16f.) für einen unmöglichen. Er kann sich in die Sache nicht finden. In wie weit etwa mit Grund, darüber vgl. §. 6, Anm. 2.

Kapital besitzen, das sie anlegen und mit dem sie ihre Handelschaft treiben kann. Irgend etwas muß sie also haben, was ihr unmittelbar schlechthin gewiß ist; aus diesem Einen aber muß sie alles Uebrige, d. h. alle Dinge, erst ableiten und für das Bewußtsein vermitteln; denn sonst würde ihrem Wissen die Einheit fehlen, d. h. eben das Charakteristische des Wissens, zugleich mit der Einheit des Princips. Und so ist denn die Stellung, welche der Spekulirende einnimmt, wesentlich diese: er zieht sich mit seinem Denken auf denjenigen Punkt zurück, der für sein Bewußtsein unmittelbar unbedingte Gewißheit und Verläßlichkeit hat, und konstruirt — alle Data seines Bewußtseins, die dasselbe von außer sich selbst her empfangen und aufgenommen hat, einstweilen verhängend und vorläufig dahin gestellt sein lassend, — aus demselben lediglich kraft der ihm einwohnenden inneren Dialektik, unter einstweiliger völliger Abstraktion von aller Erfahrung, alle Dinge heraus. Jener Stützpunkt, in welchem das Denken seine Position nimmt, muß für dasselbe die logische Nöthigung mit sich bringen, bei ihm nicht stehn zu bleiben, sondern darüber hinauszugehn, — er muß vermöge der ihm immanenten Dialektik eine zusammenhängende Kette von Begriffen aus sich hervortreiben, die nicht früher abreißt bis sie in ihren Anfang zurückkehrt und sich so in sich selbst zu einem Begriffssystem abschließt, in welchem alle Dinge begrifflich beschlossen liegen. Jener Stützpunkt selbst aber kann nur in Demjenigen liegen, dessen unmittelbare unbedingte Gewißheit für uns die absolute Bedingung des Denkens überhaupt ist. Dieß ist aber nichts anderes als das menschliche Bewußtsein selbst in seiner absoluten Reinheit, d. h. nach vollständiger Abstraktion von jedem bestimmten Inhalt desselben, die reine Bewußtseinsfunktion*). Wenn es die Aufgabe der Spekulation ist, alles empirisch Gegebene für das Bewußtsein zu vermitteln: so muß ja doch eben dieses Bewußtsein selbst ein

*) Vgl. Schelling, Syst. d. gesammten Philos. u. der Naturphil. insbesondere (S. W., I., 6.) S. 512 (§. 285). — Chalybäus, Fundamentalphilosophie, S. 152: „Die Philosophie muß im Gegensatz zur Glaubenslehre oder Dogmatik deßhalb vom subjektiven Standpunkte ausgehen, weil sie zugleich mit der Wahrheit auch Gewißheit verlangt. Unmittelbar gewiß ist sich aber nur das Subjekt. Das menschliche Selbstbewußtsein ist das Princip für uns, wenn gleich das Absolute, die Gottheit, das Princip an sich ist. Eben darum, weil diese das Erste an sich ist, kann und muß auch das menschliche Selbstbewußtsein, in seine Prämissen zurückgehend, auf die Gottesgewißheit kommen."

unmittelbar Gewisses für uns sein*). Ohne diese unmittelbare Selbstgewißheit des Denkens ist überhaupt kein Denken möglich. In der That ist auch die spekulative Philosophie, seitdem sie sich in ihrer Reinheit (d. h. in klarer Scheidung von der Theologie und der Theosophie) konstituirt hat, d. i. die moderne spekulative Philosophie, immer so verfahren, in allen ihren Schulen. Es ist immer eine leere Prätension gewesen, wenn sie behauptet hat, auch das Bewußtsein nicht vorauszusetzen, und was sie als den letzten Ankergrund aller Gewißheit der begreifenden Erkenntniß vorausgesetzt hat, ist wenigstens thatsächlich nie etwas anderes gewesen, als das reine Bewußtsein. Das cogito, ergo sum, bildet das Fundament aller modernen philosophischen Spekulation.

Anm. 3. Was wir „die Urthatsache des reinen Denkens" nennen, steht in einer gewissen Analogie mit Schellings „intellektualer Anschauung", diesem „Unmittelbaren, das in Jedem ist, und an dessen ursprünglichem Anschauen (das gleichfalls in Jedem ist, aber nicht in Jedem zum Bewußtsein kommt,) alle Gewißheit unserer Erkenntniß hängt"**). Auch für Schelling ist eine Handlung, ein Akt die einzig mögliche Grundlage des Philosophirens und der Philosophie.

*) Womit aber keineswegs etwa ausgeschlossen sein soll, daß diese unmittelbare Gewißheit des Bewußtseins von sich selbst hintennach selbst wieder für dasselbe zu vermitteln (zu deduciren) ist, — nämlich indem sie in der Konstruktion des Systems selbst als wesentlich begriffsmäßiges Moment an ihrem eigenthümlichen Ort hervortritt.

**) Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre (S. W., I., 1), S. 443. Vgl. ebendas., S. 420: „Der Gefragte würde antworten, daß er darauf völlig Verzicht thue, irgend jemandem das ursprüngliche Vorstellen durch Begriffe verständlich zu machen, und daß er eben deßwegen nicht mit dem Postulat des ursprünglichen Vorstellens den Anfang machen zu können glaube, sondern vielmehr den Lehrling vorerst von allem Vorstellen zu abstrahiren ermahne, um ihn in Ansehung desselben in völlige Freiheit zu versetzen. Nun aber behaupten wir, daß der menschliche Geist, indem er von allem Objektiven abstrahirt, in dieser Handlung zugleich eine Anschauung seiner selbst habe, die wir intellektual heißen, weil ihr Gegenstand ein lediglich intellektuales Handeln ist. Wir behaupten zugleich, daß diese Anschauung die Handlung ist, wodurch reines Selbstbewußtsein entsteht, und daß sonach der menschliche Geist selbst nichts anderes als dieses reine Selbstbewußtsein ist. Hier haben wir also eine Anschauung, deren Objekt ein ursprüngliches Handeln ist, und zwar eine Anschauung, die wir nicht erst durch Begriffe in andern zu erwecken versuchen dürfen, sondern die wir von Jedem zu fordern berechtigt sind." Desgleichen: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus (S. W., I., 1, S. 318: „Von „Erfahrungen," von unmittelbaren Erfahrungen muß alles unser Wissen ausgehn: dieß ist eine Wahrheit, die schon viele Philosophen gesagt haben, denen zur vollen Wahrheit nichts als die Auf-

Anm. 4. Vgl. übrigens zu diesem §. unten §. 6, Anm. 2.

§. 6. In dem frommen oder religiösen Menschen ist nun aber, und zwar in demselben Verhältniß, in welchem seine Frömmigkeit eine gesunde und lebendige ist, — in der Urthatsache seines Denkens als reinen Denkens unmittelbar mitenthalten, daß er sich durch Gott bestimmt findet. Sein Ichgefühl ist unmittelbar zugleich Gottesgefühl, und er kann jenes nicht zum klaren und deutlichen Gedanken des Ichs erheben ohne zugleich den Gedanken Gottes zu vollziehn*). Mit dem Bewußtsein um sein Ich ist also in ihm unmittelbar zugleich und zusammen das Gottesbewußtsein gesetzt. Sonach hat dann aber für das religiöse Subjekt die Urthatsache des reinen Denkens, in welche die Spekulation einsetzt, wesentlich zwei Seiten: in dem frommen Denker ist sie das Vollziehen einerseits des Ichbewußtseins und andererseits des Gottesbewußtseins, dieses beides aber in Einem. Damit zeigt es sich denn, daß es für das fromme Subjekt einen doppelten Ausgangspunkt für sein spekulatives Denken gibt und die Möglichkeit einer doppelten Spekulation. Sein Denken kann sich nämlich von der Thatsache des Denkens als der Thatsache des Ichbewußtseins aus apriorisch aufschwingen, es kann es aber auch von ihr als der Thatsache des Gottesbewußtseins aus, und je nachdem es entweder das eine thut oder das andere, wird seine Spekulation eine verschiedene sein. Nimmt sie von der Thatsache des Ichbewußtseins aus ihren Aufflug, so ist sie die philosophische, thut sie es von der des Gottesbewußtseins aus, so ist sie die religiöse und — weil das Spekuliren eine wissenschaftliche Funktion ist, — näher die theologische. Wie immer diese beiden Spekulationen sich im Uebrigen zu

---

klärung über die Art jener Anschauung fehlte. Von Erfahrung allerdings, — aber, da jede auf Objekte gehende Erfahrung vermittelt ist durch eine andere, — von einer unmittelbaren im engsten Sinne des Worts, d. h. selbsthervorgebrachten und von jeder objektiven Kausalität unabhängigen Erfahrung — muß unser Wissen ausgehen."

*) Dieß ist das „unbedingte Abhängigkeitsgefühl" Schleiermachers. Auch Ulrici ist hier zu vergleichen, demzufolge unser Selbstgefühl ein Gottesgefühl involvirt, „ein Gefühl vom Dasein und Wirken Gottes", das „zunächst noch kein Erkennen, kein Glauben noch Wissen von Gott, sondern nur die Grundlage und Möglichkeit desselben enthält." S. Gott und die Natur (2. A.), S. 767 f. Vgl. auch Gott und der Mensch, I., S. 704 f. 711 - 719.

einander verhalten mögen, der Form nach müssen sie jedenfalls auseinander fallen; denn sie gehen, wiewohl nach Einem und demselben Gesetz sich fortbewegend, verschiedene Wege, weil sie ihren Anlauf von verschiedenen Punkten aus nehmen. Beide konstruiren, jede von ihrer besonderen Seite an der Urthatsache aus, alle Dinge rein a priori; aber die philosophische Spekulation denkt und begreift dieselben vermöge des Begriffs des menschlichen Ichs, die theologische vermöge des Begriffs Gottes, weßhalb sie denn wesentlich Theosophie (s. unten §. 267) ist. Die theologische Spekulation kann nur mit dem Begriff Gottes anfangen; die philosophische, die dieß augenscheinlich nicht kann, wird doch, wenn anders bei ihr alles in der Ordnung ist, auf ihrem Wege auch irgendwo bei ihm anlangen müssen.

Anm. 1. Der in §. 5 aufgestellte Satz scheint die Möglichkeit jeder Mehrheit von Arten der Spekulation schlechthin auszuschließen, also namentlich auch die Unterscheidung zwischen einer philosophischen und einer theologischen Spekulation. Denn wenn dieselbe doch augenscheinlich nicht in einer Differenz ihrer Methoden liegen kann, da ja die spekulative Methode grade nur dadurch eine spekulative ist, daß sie nur Eine ist, d. h. die schlechthin objektiv nothwendige, die durch das immer sich gleiche logische Gesetz, und allein durch dieses, schlechthin gebundene: so bleibt ja eine solche Differenz nur noch für den Fall denkbar, daß es etwa eine Mehrheit von unmittelbar gewissen Urthatsachen des Denkens geben sollte. Denn in diesem Falle gäbe es eine Mehrheit von Ausgangspunkten für die überall und immer die selbige Methode unveränderlich einhaltende Spekulation. Auch diese Möglichkeit scheint aber völlig wegzufallen, wenn es nach §. 5 allein das reine Ichbewußtsein ist, worauf die Spekulation sich von vornherein stellen darf. Indeß unser §. zeigt, daß dem doch keineswegs so ist. Allerdings nämlich ist uns nur das Ichbewußtsein wirklich unmittelbar schlechthin und auf schlechthin verläßliche Weise gewiß; allein dieses Ichbewußtsein selbst ist, wo die menschliche Entwicklung eine irgendwie gesunde ist, thatsächlich nicht bloß Ichbewußtsein, sondern religiös (durch Gott) bestimmtes Ichbewußtsein, mit Einem Wort, es ist zugleich Gottesbewußtsein. Und daß dem so ist, das geschieht nicht zufällig, sondern es ist dieß dem Menschen wesentlich, als ausdrücklich in seinem Begriff begründet, und gehört wesentlich zur menschlichen Vollkommenheit. Der Mensch ist wesentlich ein religiöses Wesen; der religiöse

Mensch aber kennt in seiner Erfahrung sein Ichbewußtsein gar nicht als schlechthin reines. Wenn er nämlich auch alle konkreten Inhaltsbestimmtheiten aus seinem Bewußtsein ausgewischt hat, die sich ihm von außer demselben her eingezeichnet haben, so findet er in ihm doch immer noch ein Bestimmtsein vor, das er überhaupt nicht auf eine irgendwie von ihm selbst abhängige Kausalität zurückführen kann, d. h. er findet sich in ihm immer noch religiös, d. i. durch Gott, bestimmt, — sein Ichbewußtsein ist immer unmittelbar zugleich religiös bestimmt, d. h. Gottesbewußtsein. Er ist sich seines Ichs allezeit so bewußt, daß er sich zugleich seines Verhältnisses zu Gott bewußt ist, und sein Ichbewußtsein ist daher als Gottesbewußtsein seiner selbst ganz ebenso unmittelbar schlechthin gewiß, wie es rein als solches dieß ist. Dieß mag außerhalb der Theologie sehr kontrovers sein, und deßhalb als eine willkürliche Voraussetzung erscheinen; aber innerhalb unseres Bereichs, des theologischen, innerhalb des Gebiets der Frömmigkeit ist es, dem Begriff dieser letzteren zufolge, nicht kontrovers und keine willkürliche Voraussetzung. Wir wehren es niemandem, die Realität der Frömmigkeit selbst in Abrede zu ziehen, und sie für eine bloße Selbsttäuschung zu erklären, wir bescheiden uns auch gern unseres Unvermögens, die Skepsis in ihrer Richtung auf die Frömmigkeit zu widerlegen, und den, der thatsächlich frömmigkeitslos ist, es sei nun, daß er sich noch nicht bis zur Religiosität erhoben hat, oder daß er sie überflogen zu haben meint, eines andern zu überzeugen; aber mit der Unfrömmigkeit haben wir es hier grundsätzlich nicht zu thun. Eine Theologie kann es nun einmal nur unter der Voraussetzung der Frömmigkeit und der Anerkennung ihrer Berechtigung geben. Daß es für den Unfrommen, vollends für den grundsätzlich Unfrommen, daß es für alle die, welche die Frömmigkeit nicht für eine eigenthümliche, d. h. in sich selbst begründete Bestimmtheit des menschlichen Seins anerkennen, eine eigenthümliche theologische Spekulation (es wäre denn etwa als Exemplifikation der nichtsnutzigen inkonsequenten und befangenen Art zu spekuliren,) nicht nur nicht gibt, sondern auch gar nicht geben kann: dieß versteht sich so völlig von selbst, daß wir von allen Solchen billig erwarten dürfen, sie werden uns nicht die Beschränktheit zutrauen, uns einzubilden, daß unsere Erörterungen auch ihnen als haltbar erscheinen könnten. Ihnen gegenüber müssen wir im Unrecht bleiben, und sie können nicht anders als uns belächeln. Auch müßten wir unsererseits die Frömmigkeit schlecht kennen,

wenn wir uns vorsetzen wollten, sie ihnen einzureden und anzudemonstriren. Allein es gibt auch noch Solche, denen die Frömmigkeit eine schlechthin, und zwar schlechthin unmittelbar, gewisse Thatsache ist, und zu diesen allein reden wir hier. Es ist ihnen aber die Realität der Frömmigkeit von eben daher unmittelbar gewiß, von woher überhaupt alle unbedingte unmittelbare Gewißheit abfließt, aus der eigenen unmittelbaren Erfahrung. Sie leben thatsächlich in wirklicher Gemeinschaft mit Gott, und werden der specifischen Verschiedenheit dieser religiösen Bestimmtheit ihres Lebens von allen übrigen Bestimmtheiten desselben unmittelbar inne; und so ist es ihnen denn eben so unmittelbar gewiß, daß es wirklich eine Frömmigkeit gibt, d. h. daß sie ein reelles Objekt hat, daß Gott existirt, als ihnen ihr eigenes sinnliches Leben unmittelbar gewiß ist. Die Frömmigkeit ist wesentlich in demselben Maße nicht mehr Frömmigkeit, in welchem sie für ihre Selbstgewißheit eines Beweises ihrer Realität und der ihres Objekts bedarf. Das Bekenntniß des Frommen ist dieses: Gott ist mir unmittelbar zugleich mit meinem Ich gewiß, weil ich das Gefühl und den Gedanken meines Ichs gar nicht anders fühlen und denken kann als so, daß ich unmittelbar zugleich auch Gott fühle und denke, weil ich mein Ichbewußtsein gar nicht vollziehen kann, ohne unmittelbar zugleich das Gottesbewußtsein in mir zu vollziehen. Und was meine Gewißheit Gottes betrifft, so ist sie insofern sogar eine noch höhere (eine noch intensivere) als die meines Ichs, als mein Ichbewußtsein mir erst im Lichte meines Gottesbewußtseins sich aufhellt und wahrhaft verständlich wird. Ist nun so für den Frommen sein Ichbewußtsein als Gottesbewußtsein ein unmittelbar schlechthin Gewisses, so besitzt er ja an ihm eine Urthatsache, die er mit dem gleichen Recht zum archimedeischen Punkt für sein spekulatives Denken machen darf, wie der nichtfromme und der zunächst von der Frömmigkeit abstrahirende Denker sein Ichbewußtsein als solches. Beide gehen mit ihrer Spekulation von dem Ichbewußtsein aus, aber dieses Ichbewußtsein ist in sich selbst ein zwiefältiges, jenachdem es entweder in der ihm wesentlichen Bestimmtheit genommen wird, die es dadurch empfängt, daß Gott sich in ihm reflektirt, oder unter Abstraktion von dieser Bestimmtheit.

Was hier als Thatsache behauptet wird, daß in dem religiösen Menschen sich unmittelbar zugleich mit dem Ichbewußtsein das Gottesbewußtsein vollziehe, und daß für ihn deßhalb Gott ebenso unmittelbar unbedingt gewiß sei wie sein Ich, — dieß ist vielfach als

erfahrungswidrig zurückgewiesen worden. Diese Zurückweisung beruht aber auf einem Mißverständniß der in Frage stehenden Behauptung. Man hat sie häufig so verstanden, als sei sie von dem empirischen Menschen ganz ins Allgemeine hin gemeint, so daß sie sich an jedem ersten besten müsse bewahrheiten lassen, den man von der Straße her aufgreife. Dieß ist nun aber unsere Meinung gänzlich nicht. Wir sprechen ja ausdrücklich von dem religiösen oder frommen Menschen, und nur von ihm. Aber auch ihn nehmen wir bei den Aussagen, die wir hier von ihm machen, nicht in dem ersten besten Lebensmoment, sondern expreß in den ausdrücklich religiös bestimmten Momenten seines Lebens, und unter diesen wieder in den am höchsten gesteigerten, also in den intensivsten Momenten seiner Frömmigkeit. Wir fassen ihn aber um desto zuversichtlicher gerade in diesen Momenten ins Auge, weil wir der Ueberzeugung (s. unten) leben, daß dem Menschen als solchem die religiöse Bestimmtheit wesentlich ist, daß sie durch seinen Begriff ausdrücklich gefordert wird, und daß unsere intensivsten religiösen Lebensmomente auch gerade unsere höchsten und vollendetsten menschlichen Lebensmomente überhaupt sind. Bei dem Subjekt, von welchem wir hier reden, setzen wir demnach sehr viel voraus. Vor allem einen wirklich frommen, einen überhaupt religiös erregten und lebendigen Menschen, — sodann einen frommen Menschen von der wahren, d. h. der richtigen, in concreto der christlichen Frömmigkeit (die wir sofort näher als die evangelisch-christliche denken,), so daß wir unser Subjekt nur innerhalb der Christenheit suchen und finden, d. h. nur innerhalb des geschichtlichen Bereichs der Erlösung. Endlich aber ist uns auch dieser wahrhaft fromme Christenmensch das Subjekt unserer Aussagen nicht in jedem beliebigen Lebensmoment, sondern nur in den intensivsten Momenten seines religiösen Lebens.

Hiermit ist nun auch bereits klar, daß wenn wir behaupten, der religiöse Mensch sei Gottes unmittelbar gewiß, nämlich vermöge der unmittelbaren Erfahrung, die er von ihm mache, d. h. dadurch, daß er seiner unmittelbar inne werde, wir damit nicht etwa ein unvermitteltes Innewerden Gottes meinen. Im Gegentheil, der psychische Vorgang, von dem wir hier reden, ist ein in hohem Grade vermittelter. Er ist nämlich durch die ganze Entwicklung des menschlichen Individuums zu einer thatsächlichen Frömmigkeit von der beschriebenen Art vermittelt. Aber in dem so vermittelten Gemüthszustande wird das fromme Individuum Gottes unmittel-

bar inne, d. h. vermöge seines unmittelbaren Contakts mit ihm. Dieß ist unsere These.

Anm. 2. Wie sich, wenn es überhaupt eine Spekulation geben soll, von dem bloßen Ichbewußtsein (von dem Ichbewußtsein rein als solchem) aus kraft seiner immanenten Dialektik alle Dinge apriorisch konstruiren lassen müssen, so auch von ihm als Gottesbewußtsein aus*); ja es leuchtet ein, daß, da dieses im Vergleich mit jenem augenscheinlich das inhaltsvollere ist, das letztere sogar leichter auszuführen sein wird als das erstere. Wohnt dem Ichbewußtsein als solchem ein ausreichender dialektischer Impuls ein, d. h. ein dialektischer Impuls, der vollkräftig genug ist, um das Denken durch einen in sich selbst zurückkehrenden Kreis von Begriffen, die sich zu einem alle Dinge erschöpfenden System abschließen, hindurch zu treiben: warum sollte nicht auch dem Gottesbewußtsein ein ebensolcher dialektischer Impuls beiwohnen**)? Es kommt wenigstens auf einen ernstlichen Versuch dazu

*) Bewußtsein ist, wie aus dem Zusammenhange selbstverständlich sein sollte, hier immer (bei dem Gottesbewußtsein sowohl als bei dem Ichbewußtsein) als Akt, als Funktion gemeint, nicht etwa als Vermögen. Vgl. Rosenkranz, Psychol. (3. Aufl.) S. 266: „Das Bewußtsein ist keine seiende Qualität, wie etwa das Temperament, oder eine natürliche Veränderung in dem Verlauf der Geschlechtsentwickelung und der Altersstufen, sondern die reine Thätigkeit des Geistes, wodurch er sich selbst als Subjekt setzt. Das Bewußtsein ist nicht etwas Gegebenes, wie ein Zustand des Träumens u. s. f., sondern wesentlich seine eigene Hervorbringung, denn es existirt nur, indem es sich erzeugt."

**) Bezeichnende Entgegnungen J. Müllers, Sünde (3. Aufl.), I., S. 15: „Das christlich fromme, ja das evangelisch christliche Bewußtsein ist gar nicht ein einfaches Urdatum, welches für das spekulative Denken des Theologen den Ausgangspunkt, der nicht wieder andere Ausgangspunkte voraussetzt, hergeben könnte, sondern es ist eine summarische Ueberschrift über eine Fülle von konkretem Inhalt;" (!) „und wie ein Denken, das dieß evangelisch-christliche Bewußtsein zu seinem keiner weiteren Begründung bedürftigen Axiom" (!als ob es sich hier um einen Satz handeln könnte!) „machen und nur von ihm aus zu weiteren Bestimmungen fortschreiten wollte, überhaupt Spekulation, spekulative Theologie sein soll, läßt sich darum nicht einsehen. Das eigentlich Spekulative liegt unstreitig in der Erkenntniß des Allgemeinen und in der Erkenntniß des Besonderen und Eigenthümlichen vom Allgemeinen aus und im Allgemeinen, hier aber würde der konkreteste Inhalt zur ausdrücklichen Voraussetzung gemacht und damit an die Stelle des Allgemeinen gesetzt." Da muß ich nun freilich bekennen, daß mir die Grundthatsache des christlich frommen Bewußtseins etwas Anderes ist. Wehe der christlichen Frömmigkeit, wenn das christliche Gottesbewußtsein nicht auf ein einfaches Gottesgefühl von specifischer Qualität

an. Der Verfasser gesteht sogar ehrlich ein, daß er für seine Person sich nur zu einer spekulativen Begriffskonstruktion vom Gottesbewußtsein aus im Stande fühlt, also nur zur theologischen Spekulation. Sollte er es mit der philosophischen Spekulation versuchen, also in dem bloßen Ichbewußtsein dialektische Motive zu einer spekulativen Konstruktion aufsuchen, so würde er für seine Person ganz rathlos sein. Dabei weiß er sich aber doch von der Bornirtheit völlig frei, daß er in Versuchung käme, um dieses seines individuellen Unvermögens für die philosophische Spekulation willen diese selbst für eine unmögliche Sache auszugeben. Für ihn persönlich ist sie dieß zwar, aber warum sollten nicht andere Höherbegabte den Schwierigkeiten vollkommen gewachsen sein, über die er nicht hinauszukommen weiß? Dagegen ist allerdings zuversichtlich zu behaupten, daß die theologische Spekulation nur innerhalb des Bereichs der geschichtlichen Wirksamkeit der Erlösung, also nur innerhalb des Christenthums und nur als christliche Erfolg haben kann. Denn nur von dem richtigen Gottesbewußtsein kann der dialektische Impuls zu einer richtigen Begriffskonstruktion ausgehn. Nach-

---

zurückgeht, aus dem es sich heraus entfaltet als aus seiner Wurzel! S. 17 bemerkt Müller: „Aber auch das Gottesbewußtsein kann dieser Ausgangspunkt nicht sein.... Der Gedanke Gottes ist ein viel zu voller Begriff des Geistes, als daß ihn das spekulative Denken zu seinem Axiom" (!) „machen könnte; es würde damit, so zu sagen, die Hauptsache anticipiren. Auch ist es der Spekulation ja wesentlich, einen apriorischen Anfang zu haben; die Frage aber, ob es einen apriorischen Beweis für das Dasein Gottes gibt, damit abzuschneiden", (!) „daß das Bewußtsein Gottes ohne Weiteres zu diesem Anfang der Spekulation gemacht wird, das wäre ein spekulativ gewiß nicht zu rechtfertigendes Verfahren." Solchen Argumentationen gegenüber kann ich nur sagen, daß der Verf. meinen Gedanken völlig mißverstanden hat, ich will gern annehmen, durch meine eigene Schuld. Wie es mir in den Sinn gekommen sein soll, „die Frage, ob es einen apriorischen Beweis für das Dasein Gottes gibt, abzuschneiden," ist mir unerklärlich. Daß diese Frage dem spekulativen Denken sich nicht stellen kann, scheint mir einleuchtend, denn es kennt überhaupt die Form des Beweisens gar nicht. Diese gehört dem empirisch reflektirenden Denken an, dem etwas gegeben ist, das bewiesen sein will. Das spekulative Denken läßt die Begriffe, die es aufstellt, mit logischer Nothwendigkeit entstehen, ehe es sie aufstellt. Wer zeigt, hat nicht zu beweisen. Dem empirisch reflektirenden Denken räumt die Spekulation die volle Freiheit ein, einen apriorischen Beweis für das Dasein Gottes zu suchen. Sie ihrerseits kennt nur Einen solchen, der aber gar nicht in der Form eines Beweises auftritt, ihr spekulatives System selbst, in welchem Gott durch die That als der entsprechende Erklärungsgrund der Wirklichkeit sich herausstellt.

dem durch den Herrn Christus das richtige Gottesbewußtsein in die Menschheit hinein ausgestrahlt worden ist, befindet sich die christliche Menschheit, d. h. die Christenheit, im Besitz des richtigen, des wirklich passenden Schlüssels zum religiösen Verständniß aller Dinge, — aber auch sie allein.

Anm. 3. Die Evidenz der Resultate der theologischen Spekulation — natürlich die untadelhafte Strenge ihres Verfahrens vorausgesetzt, — beschränkt sich freilich auf den Kreis derjenigen Denker, denen die Voraussetzung derselben unzweifelhaft feststeht, die Urthatsache des Gottesbewußtseins, — also auf den Kreis der thatsächlich frommen Denker. Innerhalb der Sphäre der Frömmigkeit ist aber diese Evidenz eine objektive. Denn in ihr ist die unmittelbare Gottesgewißheit nicht etwa eine bloß subjektive, sondern, weil sie ja in dem Begriff der Frömmigkeit selbst ausdrücklich liegt, eine streng objektive, und als solche nicht nur thatsächlich allgemein anerkannt, sondern auch mit Nothwendigkeit anzuerkennen. Diese Beschränkung der Evidenz der theologischen Spekulation auf dem Bereich der Frömmigkeit ist jedoch durchaus kein Fehler*), deßhalb, weil ja die Frömmigkeit eine konstitutive, eine wesentliche Bestimmtheit des Menschen, und also erst der vollständig fromme Mensch der seinem Begriff wirklich entsprechende, der wahre Mensch ist. Das ist aber die rechte Evidenz, die für den rechten Menschen Evidenz ist. Jene Beschränkung ist also in Wahrheit lediglich eine scheinbare. Und was die Ueberzeugungskraft angeht, welche erfahrungsmäßig den beiden Spekulationen bei-

*) Wie Jul. Müller dafür hält, der, Sünde, 3. Aufl., I., S. 15 f. schreibt: „Die Verwechselung ist leicht zu erkennen, die Rothe verleitet hat, das, was dem theologischen oder religiösen Subjekt als solchem schlechthin und unmittelbar gewiß ist, zum Urdatum seiner Spekulation zu machen. Die subjektive Gewißheit, die für sich keiner weiteren Begründung bedarf, ist für das objektiv Ursprüngliche, nothwendig Axiomatische genommen. Nicht was dem Subjekt das Gewisseste ist, kann die Spekulation, sei es des Philosophen oder des Theologen, zu ihrem Axiom machen, sondern was sich durch eine strenge Nothwendigkeit des Denkens als solches erweist." Von etwas Axiomatischem kann bei meinem Verfahren überhaupt nicht die Rede sein. Ich mache den Anfang nicht damit, daß ich etwas heische, sondern ich zeige auf, nämlich eine Thatsache, die Thatsache des Denkakts, und diese nehme ich zum Ausgangspunkt für die Spekulation, und zwar für die theologische Spekulation in der näheren Bestimmtheit, die sie für den religiösen Menschen thatsächlich hat, als die, welche sie für diesen thatsächlich ist.

wohnt, so möchte sie wohl ungefähr die gleiche sein bei beiden. Denn wenn der Philosoph der theologischen Spekulation gegenüber oft genug den Kopf schüttelt und wohl auch lächelt: so befindet sich angesichts der philosophischen der Theolog und überhaupt der religiös gestimmte Denker nicht seltener in dem gleichen Falle.

Anm. 4. Indem wir die philosophische Spekulation und die theologische von einander unterscheiden, sondern wir sie zugleich auf das schärfste und verlangen für beide volle gegenseitige Selbständigkeit. Allein wenn wir so namentlich auch die unbedingte Unabhängigkeit der theologischen Spekulation von der Philosophie fordern, so soll doch damit durchaus nicht etwa die Nothwendigkeit eines ausdrücklichen und nahen Verhältnisses jener zu dieser in Abrede gezogen sein. Ganz im Gegentheil, da der theologischen Spekulation ihr Geschäft nur in dem Maß gelingen kann, in welchem sie sich demselben mit spekulativer Kunst und Virtuosität, die überall nur Eine und dieselbige ist, unterzieht, diese aber, wenigstens zur Zeit, vorzugsweise nur bei der Philosophie sich lernen läßt, die bisher beinahe allein an ihrer Ausbildung gearbeitet hat: so wird sich Keiner von seinem theologischen Spekuliren einen glücklichen Erfolg versprechen dürfen, der nicht die jedesmalige Schule der Philosophie mit möglichster Vollständigkeit durchgemacht hat und fortwährend in ihr ausharrt. Sollte es denn in der That so gar schwer sein für den wirklich Frommen, vollends für den Christen, sich in diesem philosophischen Hörsaal seine religiöse Nüchternheit unverdüstert zu bewahren, die urkräftige Frische seines frommen Gefühls, die Glut und die Seeligkeit seiner ersten religiösen Liebe und die Klarheit und kindliche Einfalt seines Glaubens und seiner Frömmigkeit überhaupt? Wäre nur die Frömmigkeit unter uns nicht so vorherrschend ein Werk des Lernens, so würden wir keinen so großen Mangel an Individuen haben, die den Gegenbeweis liefern. Aber weil wir von Jugend an gewöhnt werden, die Frömmigkeit als etwas anzusehen, das an sich selbst letztlich auf einer Doktrin beruht, die uns durch Unterricht mitgetheilt werden muß, fällt es uns so schwer, durch die Philosophie uns unsere fromme Gläubigkeit nicht stören zu lassen.

§. 7. Was das Verhältniß der theologischen Spekulation zur Frömmigkeit angeht, so bedarf diese durchaus nicht etwa jener als Bedingung ihrer Selbstgewißheit. Die Frömmigkeit ist vielmehr ihrer

selbst unmittelbar*) gewiß, und zwar dem Begriff der Sache nach auf absolute Weise, in concreto aber genau in demselben Maße, in welchem sie wirklich fromm ist. Um zuversichtlich an sich selbst zu glauben, dazu bedarf sie keines Beweises für ihre Wahrheit und verlangt nach keinem. Ja, wenn ihr ein solcher als Fundament ihres Glaubens an sich selbst dargeboten werden wollte, so müßte sie ihn entrüstet zurückweisen. Es wäre erniedrigend für sie, wenn man ihr so anmuthete, ihre hohe Selbständigkeit aufzugeben und ihre Existenz von irgend einer Demonstration, also von dem Geschick oder Ungeschick des denkenden Verstandes, abhängig zu machen; und es müßte ihr zugleich als ein albernes Unternehmen erscheinen, ihre Gewißheit in Ansehung ihrer selbst von irgend etwas Anderem abzuleiten, das ja mithin dem Frommen gewisser sein müßte als die Wahrheit seiner Frömmigkeit, während doch gerade diese ihm von Allem das Gewisseste ist, das Licht, in welchem er alle übrigen Dinge erst sicher wahrnimmt. Wohl aber bedarf die Frömmigkeit der Spekulation, um sich selbst wahrhaft genug zu thun, — namentlich um sich selbst wahrhaft zu verstehen, um auch nach der Seite des Verstandes, des begreifenden Denkens ganz Frömmigkeit zu sein. Die Frömmigkeit, zumal die christliche, ist wesentlich Sache des ganzen Menschen; wahrhaft fromm ist nur, wer mit seinem ganzen Menschen fromm ist oder doch ernstlich es sein will, — also nicht bloß mit allen seinen Empfindungen und Trieben, sondern auch mit allen seinen (Verstandes-)Sinnen und (Willens-)Kräften. Auf der Seite des Bewußtseins ist die Frömmigkeit nun allerdings primitiv Sache der Empfindung, religiöses Gefühl (wie auf der Seite der Thätigkeit Sache des Triebes, religiöser Trieb, „Gewissen", wie man gern sagt,); aber sie kann dabei, einer inneren Nothwendigkeit zufolge, nicht stehn bleiben, wenn anders sie lebenskräftig ist. Ohne sich etwa als religiöses Gefühl aufzuheben, schreitet sie vermöge ihres eigenen inneren Lebens-

*) Zu dieser unmittelbaren Selbstgewißheit der Frömmigkeit kommt es aber freilich nicht ohne eine lange Vermittelung, nämlich durch die Entwickelung des Individuums zu aktueller Frömmigkeit. Nicht etwa wird diese Selbstgewißheit bei jedem ersten besten empirischen Menschen als vorhanden unterstellt.

triebes zum religiösen (eigentlichen) Denken fort; zunächst zum bloß reflektirenden, zu religiösen bloßen Vorstellungen, dann aber auch zum wahrhaft begreifenden, d. h. zum spekulirenden, zur religiösen Spekulation. Durch diese rechtfertigt sich dann ihre, ursprünglich als unmittelbare nur gefühlsmäßige absolute Selbstgewißheit auch vor dem Verstande, und führt so nachträglich auch noch den Beweis für ihre Wahrheit. Denn alles Beweisen kann ja in nichts anderem bestehen als in der Nachweisung der vollkommenen Zusammenstimmung der zu beweisenden einzelnen Vorstellung mit allen übrigen und ihres Zusammengehens mit ihnen zu einem organischen Ganzen, — oder wenn es sich um den Beweis für die Wahrheit einer Totalität des Bewußtseins handelt, in dem Nachweis, wie dasselbe in der Vielheit seiner einzelnen Elemente ein schlechthin einheitliches und schlechthin, eben so streng als vollständig, organisches Ganzes bildet*). Aber die Frömmigkeit führt diesen Beweis nicht etwa, um ihre Selbstgewißheit für sich erst zu begründen, sondern nur um sich die gute Begründung derselben ausdrücklich darzulegen. Die theologische Spekulation entspringt so zunächst nicht aus dem wissenschaftlichen Interesse, sondern aus dem unmittelbar religiösen, aus dem unmittelbaren Interesse der Frömmigkeit selbst**), deutlich zu wissen, was alles sie besitzt, welcher unendlich reiche Schatz in der noch unentfalteten Fülle des in seiner Unmittelbarkeit überschwänglichen frommen Gefühls beschlossen liegt (vergl. 1. Cor. 2, 12.). Das Denken, und namentlich auch das spekulirende, ist für die Frömmigkeit so ein eigentliches Lebensbedürfniß, — nämlich in demselben Maße, in welchem in dem religiösen Individuum die denkende Funktion überhaupt entwickelt ist. Die religiöse Spekulation hat also ihr Motiv durchaus nicht etwa in der religiösen Skepsis, sondern gerade umgekehrt in der religiösen unbedingten Plerophorie. Im beglückenden Vollgefühl ihrer absoluten Selbstgewißheit ist die Frömmigkeit kühn genug, auch die Spekulation als ihr angestammtes Reich zu betrachten, und sich aufzumachen zu seiner Eroberung. In der Begeisterung der freudigsten Selbstzuversicht vertraut sie sich furchtlos der offenen

*) Vgl. Sederholm, Die ewigen Thatsachen, S. 74 f.
**) Das Bewußtsein hierum war das eigenthümlich Große der Gnosis des Clemens von Alexandrien.

See des apriorischen Denkens an, gewiß, daß sie auf ihr nicht Schiffbruch leiden kann. Daß es ihr mit der Spekulation über sich selbst müsse gelingen können, das ist ihr bei ihrer unmittelbaren unbedingten Gewißheit von ihrer absoluten Wahrheit unzweifelhaft; aber eben im Gefühl ihrer Ueberschwänglichkeit sagt sie sich freilich auch, daß es ihr damit nur unter Aufbietung aller Kräfte und vollständig nur äußerst langsam werde gelingen können. Noch unmittelbarer drängt sich aber der Frömmigkeit von einer anderen Seite her das Bedürfniß des religiösen wissenschaftlichen Denkens und letztlich Spekulirens auf. Sie fordert nämlich ihrer Natur nach Gemeinschaft, und zwar volle Gemeinschaft; eine Gemeinschaft der Frömmigkeit ist aber auf die Länge und im Großen, auch schon nach der Seite des Bewußtseins hin, um die es sich hier zunächst handelt, nicht möglich auf der alleinigen Basis des frommen Gefühls. Sie fordert durchaus eine gründliche Verständigung derjenigen, welche sie mit einander pflegen, unter sich über das eigenthümliche Wesen der ihnen gemeinsamen Frömmigkeit; diese ist aber dadurch bedingt, daß dasselbe auf einen wirklich begriffsmäßigen Ausdruck gebracht werde, und dieß kann auf völlig befriedigende Weise nur mittelst der Spekulation geschehen.

Bei dem beschriebenen Verhältniß zwischen der Frömmigkeit und der theologischen Spekulation steht jene unzweifelhaft mit unbedingter Auktorität über dieser. Die theologische Spekulation soll und will ja wesentlich nichts anderes, als den dem Frommen unmittelbar gewissen Gehalt seines unmittelbaren frommen Bewußtseins, d. i. den Gehalt seines Gottesgefühls, aus welchem sein Gottesgedanke sich erhebt, nach seiner specifischen Bestimmtheit in begriffsmäßiger Form ausdrücken. An diesem Gehalt selbst, den sie nicht zu erzeugen, sondern nur denkend zu verarbeiten hat, will sie nichts ändern, und der Fromme müßte aufgehört haben, der Wahrheit seines specifischen Gottesgefühls unmittelbar gewiß, d. h. eben fromm, zu sein, wenn er ihr dieß gestatten könnte. Nur schlechthin durchsichtig für jenen Gehalt soll und will die theologische Spekulation die Form des frommen Bewußtseins machen. Sie findet daher nothwendig darin ihre Probe, daß in ihren Ergebnissen der Grundstoff, auf welchen sie zurückging, das eigenthümlich bestimmte fromme Gefühl, sich selbst genau wiedererkennt, aber so,

daß dieses unmittelbare Gefühl sich nun zugleich klar über sich selbst verständigt findet. Die religiösen Vorstellungen, mit denen das fromme Gefühl sich von vornherein umgeben fand, namentlich in der frommen Gemeinschaft, welcher es angehört*), sie können gar wohl unter den Händen der theologischen Spekulation zerbrochen und zugrunde gegangen sein, ohne daß dieß schon an und für sich wider diese zeugte; aber das specifische fromme Gefühl, aus welchem diese religiösen Vorstellungen selbst erst hervorgewachsen sind, muß unter dem spekulativen Proceß unversehrt geblieben sein, und durch denselben vielmehr nur unbeengten Raum erhalten haben, um völlig frei aufzuathmen und in unverkümmerter Selbstgewißheit sich in seiner ganzen unversieglichen Fülle zu ergießen. Tritt der entgegengesetzte Fall ein, so ist dieß für den spekulativen Theologen schon für sich allein Beweises genug, daß ihm seine spekulative Arbeit mißgeglückt ist, und er steht nicht an, sie augenblicklich wieder zu zertrümmern, so viel saure Mühe sie ihn auch gekostet haben mag**). Er kann durch keine Spekulation an der Wahrheit seiner Frömmigkeit irre werden, aber auch durch diese nicht an der Spekulation. Nur an seiner Spekulation wird er in dem unterstellten Falle irre werden. Es muß sich bei ihm in sein spekulatives Verfahren ein Fehler eingeschlichen haben, nicht aber erscheint ihm die Aufgabe, mit der er sich beschäftigte, als an sich unlösbar für die Spekulation. Denn bei seiner täglichen unmittelbaren Erfahrung von der vollen inneren Harmonie und Einheit seines eigenthümlich bestimmten (specifischen) Gottesgefühls muß er dieses schlechterdings für dazu qualifizirt halten, sich in den reinen Begriff übersetzen zu lassen; er muß unbedingt daran festhalten, daß der Gehalt desselben, ohne alterirt zu werden, in streng begriffsmäßiger Form wiedergegeben werden

---

*) Dieses bereits mit solchen Vorstellungen erfüllte fromme Bewußtsein ist es, was Jul. Müller (Sünde, I., S. 15) unter dem „christlich frommen Bewußtsein" versteht. S. oben §. 6, Anm. 2.

**) Müller (a. a. O., I., S. 9) darf mit vollem Grunde überzeugt sein, „daß ich eher aller spekulativen Methode den Rücken kehren, ja nichts wissen wollen würde über den Katechismus hinaus, als einer Methode trauen, die mir in ihren Resultaten den persönlichen Gott, das Du unserer Gebete entrisse." Nur würde ich nicht die Spekulation selbst entgelten lassen, was lediglich meiner schlechten Handhabung der spekulativen Methode zur Last fiele.

könne*). Er sucht also den Fehler auf in seinem spekulativen Verfahren, und selbst wenn es ihm nicht gelänge, ihn zu entdecken, so würde er sich gleichwohl von seinem Vorhandensein zweifellos überzeugt halten. Allein ungeachtet dieser souveränen Auktorität der Frömmigkeit über die theologische Spekulation muß nichts desto weniger unerbittlich darauf bestanden werden, daß die spekulative Operation selbst sich schlechthin unabhängig erhalte von der Einwirkung des frommen Gefühls oder vollends der frommen Vorstellung. So lange sie sich noch vollzieht und bevor sie vollständig abgeschlossen ist, darf schlechterdings nicht schon hinübergeschielt werden auf das fromme Gefühl und seine Aussagen, um jene Probe, die wir unbedingt fordern, vorläufig schon in Ansehung einzelner Punkte zu machen. Bei einem solchen Verfahren (und es ist allerdings leider das gewöhnliche) kann es unmöglich zu strenger, d. h. wirklicher, Spekulation kommen, und überhaupt nur zu Halbheiten (die immer übel nur ärger machen,) und zwar nach beiden Seiten hin. Vgl. oben §. 2, Anm. 4, §. 4, Anm. 2.

§. 8. Die spekulative Theologie ist für jede eigenthümliche Frömmigkeit eine wesentlich verschiedene, unbeschadet der Einheit der spekulativen Methode, die überall mit unerbittlicher Strenge zu handhaben ist; denn bei jeder ist der Ausgangspunkt des Spekulirens ein wesentlich verschiedener, ein specifisch bestimmtes Gottesgefühl. Es gibt also namentlich auch eine eigenthümliche christliche spekulative Theologie, und sie allein kann sich wirkliches Gelingen versprechen, da die christliche Frömmigkeit die einzige ist, die wirklich und erfolgreich in der Richtung, sich zu normalisiren, begriffen ist. Eben deßhalb aber, weil auch sie die volle Normalität nur durch ganz allmälige Annäherung erreicht, kann auch der christlichen theologischen Spekulation die Lösung ihrer Aufgabe nur ganz successive, über eine lange Stufenreihe von bloßen Annäherungen hinweg, gelingen, und vollständig nicht, bevor nicht die christliche

*) Unsere Voraussetzung ist nämlich hier überall eine solche besondere Stufe der Frömmigkeit, die noch nicht in den Proceß ihrer inneren Wiederauflösung eingetreten ist, sei es nun objektiv in der religiösen Gemeinschaft, oder subjektiv in dem Individuum, welches letztere übrigens in diesem Falle gar nicht auf den Gedanken kommen kann, theologisch zu spekuliren.

Frömmigkeit die völlige Normalität erreicht hat. Innerhalb des Christenthums aber muß wieder für jede der Sonderkirchen, in welche die Christenheit auseinander gegangen ist, die spekulative Theologie eine wesentlich verschiedene sein, da wir ja voraussetzen müssen, daß die konfessionellen Trennungen ursächlich auf specifischen Modifikationen des gemeinsamen christlich-frommen Bewußtseins beruhen*). So muß es denn nun auch eine eigenthümliche evangelisch-christliche spekulative Theologie geben. Ja, ganz vorzugsweise eben als diese werden wir die christliche spekulative Theologie zu suchen haben. Denn je strenger das fromme Bewußtsein des Individuums grundsätzlich an den von seiner Kirchengemeinschaft objektiv festgestellten begrifflichen Ausdruck desselben, d. h. an das Dogma, gebunden ist, und je aufrichtiger es sich an das Dogma bindet, desto weniger ist für eine spekulative Theologie Spielraum vorhanden, und desto weniger tritt auch ein Bedürfniß derselben ein. Daher ist eine christliche spekulative Theologie, in bestimmter Scheidung von der (ihrem Begriff nach durchaus kirchlichen) Dogmatik und mit wirklicher Selbständigkeit ihr gegenüber, genau zu reden, erst in der protestantischen Kirche zum Vorschein gekommen, und eben daher findet sie auch nur in dieser einen Boden, auf dem sie wirklich gedeihen kann. Aber auch in der evangelischen Kirche hat sie doch erst ziemlich spät entstehen können. So lange nämlich das kirchliche Dogma in der bestimmten Kirchengemeinschaft das religiöse Denken wirklich befriedigt, und so lange man in ihm dasjenige wirklich findet, was zu sein es Anspruch macht, einen vollendeten gedankenmäßigen oder begrifflichen Ausdruck des frommen Gefühls in der specifischen Bestimmtheit, in der es das eben dieser Kirche ist: so lange besitzt man in dem wissenschaftlichen Inbegriff der kirchlichen Dogmen, oder in dem kirchlichen Dogmensystem, mit Einem Worte in der Dogmatik selbst bereits die spekulative Theologie, die man etwa bedürfen möchte. Erst wenn die Dogmen und die Dogmatik der Kirche die denkenden Kirchenglieder wissenschaftlich nicht mehr befriedigen, — was allemal ein Symptom davon ist, daß die betreffende Kirche bereits in den Prozeß ihrer Wiederauflösung durch eine Metamorphose eingetreten ist, — regt

*) Vgl. Schleiermacher, Kurze Darstellung des theol. Studiums, §. 36.

ch das Bedürfniß einer spekulativen Theologie neben der Dog-
atik. Da nun aber eine spekulative Theologie eben gar nicht anders
htbar wird als neben einer Dogmatik und im Unterschiede von
r: so ist ihre Erscheinung immer ein Anzeichen davon, daß die
irche, der sie angehört, in ihrer Wiederauflösung begriffen ist. Je
ehr überhaupt an der christlichen Frömmigkeit die kirchliche Be-
immtheit zurücktritt, und je mehr die Kirche sich allmälig wieder
ıflöst: desto höher muß die Bedeutung der spekulativen Theologie
:igen, und desto mehr muß sie sich in den Vordergrund stellen vor
:n übrigen theologischen Disciplinen.

§. 9. Hieraus (§. 8.) folgt, daß die spekulative Theologie an
ie Dogmen ihrer Kirche nicht gebunden ist. Mit ihnen weiß
e sich ebenbürtig, ja sie kennt es gerade als eine ausdrückliche Seite
n ihrer Aufgabe, dieselben weiter bilden zu helfen. Da ihr Be-
ürfniß wesentlich eben mit daher entspringt, daß das Denken in
iesen Dogmen keinen befriedigenden begrifflichen Ausdruck für
as specifische religiöse Grundgefühl der betreffenden Kirche mehr
ndet, so müssen ihre Sätze, wenn sie werthvoll sein sollen, mit
:nselben relativ auseinander gehn. Die spekulative Theologie muß,
ırem Begriff zufolge, heterodox sein; aber freilich heterodox in dem
uten Sinne, wie Schleiermacher*) ihn so trefflich entwickelt
at. Die Abweichung der Lehrsätze der spekulativen Theologie von
:n kirchlichen Dogmen darf nämlich nur darin bestehen, daß diese
ı jenen ihre wahre Vollendung finden, und eben nur hierdurch über
ch selbst hinausgeführt und aufgelöst werden. Das eigenthümliche
:omme Grundgefühl muß in jenen dasjenige wirklich gedanken-
äßige Wort erkennen, welches es anfangs in diesem zu besitzen
ıeinte, nachdem es sich aber hierüber enttäuscht hatte, zunächst ver-
eblich suchte, — das Wort, in welchem es seine reine und ganze
ıirklich begriffliche Darstellung findet, und durch welches es nun auch
ch selbst erst wahrhaft versteht. Allein freilich, indem es so sich
anz verstehen lernt, wird es zugleich inne, daß es sich bisher
och nicht ganz und noch nicht völlig richtig verstanden hat, daß
s an sich etwas relativ anderes ist als wofür es sich selbst hielt,
– daß der eigenthümlich neue geschichtliche Impuls in der Entwicke-

*) Kurze Darstell. d. theol. Studiums, §. 203—208.

lung des Reichs des Erlösers, durch den es ursprünglich entzündet wurde, unmittelbar noch nicht seine volle Kraft hat entfalten können, und deßhalb auch der neuen Gemeinschaft, die sich aus den von ihm Getroffenen sammelte, noch nicht genau diejenige Richtung zu geben vermocht hat, die an sich in ihm angelegt war. Und so wird die betreffende Kirche, indem sie durch die spekulative Theologie wahrhaft zu sich selbst kommt, eben damit unmittelbar zugleich über sich selbst hinausgetrieben. Ihr eigenthümliches frommes Grundgefühl, indem es sich selbst im Spiegel seiner reinen und vollen Idee anschaut, entpuppt sich zu einer eigenthümlich neuen Bildung, und erbaut sich als seine Wirklichkeit eine neue Welt an der Stelle seiner bisherigen, die ihm nunmehr fremd geworden ist. Da keine besondere christliche Kirche sich selbst für die letzte halten darf, und die Kirche überhaupt nicht die wahrhaft entsprechende und die definitive Form der christlichen Gemeinschaft ist: so gehört gerade auch dieses, daß die Entwicklung einer Kirche als solche zugleich ihre allmälige Wiederauflösung ist, wesentlich mit zur Normalität ihres Zustandes.

§. 10. Dagegen steht die heilige Schrift der spekulativen Theologie, wenigstens als der evangelischen, mit der ihr eigenthümlichen Auktorität gegenüber. Auch für sie, wie für alle theologische Gedankenbildung überhaupt, ist die Bibel (unmittelbar das N. T., mittelbar aber auch das A. T.,) als die Urkunde über die göttliche Offenbarung, und damit zugleich der historisch authentische Ausdruck des ursprünglichen christlichen Bewußtseins in seiner Reinheit und Fülle, der unabweisliche Kanon. Mit ihr darf sie in ihren Resultaten nie in wirkliche Disharmonie gerathen. Natürlich darf jedoch der nothwendige Unterschied zwischen der in der Bibel herrschenden, bloß vorstellungsmäßigen und der in der spekulativen Theologie allein statthaften streng begriffsmäßigen Fassung des Ausdrucks für das christlich fromme Bewußtsein nicht etwa schon an und für sich als ein Widerspruch betrachtet werden. Und eben so kann dasjenige in der Bibel, was schon wissenschaftliche Fassung des ursprünglich nichtwissenschaftlichen religiösen Bewußtseinsgehalts, also schon Theologie ist, nicht auch als für die spekulative Theologie (sowie für die Theologie überhaupt) maßgebend angesehen werden. Wo sich nun ein wirklicher Dissensus der spekulativen

ogie mit der heiligen Schrift ergibt, da hat jene ohne weiteres
Irrthum auf ihrer Seite zu suchen und zweifellos über ihr
als ein verunglücktes, den Stab zu brechen. Sie muß fehler-
spekulirt haben, sonst wäre ein solcher Widerspruch nicht mög-
Ja überdieß muß die spekulative Theologie sich auch noch auf
ive Weise an der heiligen Schrift bewähren, nämlich dadurch,
nittelst des von ihr dargebotenen Begriffssystems ein volleres
idaquateres (denn auch nach dieser Seite hin ist die theologische
ibe ja nur vermöge einer allmäligen Annäherung lösbar,) Ver-
niß der in der Bibel beurkundeten göttlichen Offenbarung, d. i.
: Offenbarungsgeschichte, eröffnet wird, im Vergleich mit
nigen, welches mittelst des bisherigen Begriffsapparats erreicht
n konnte. Allein wenn die spekulative Theologie so mit aller
ichtigkeit sich dem wohlverstandenen Urtheile der heil. Schrift
edingt unterwirft: so muß von ihr nichts desto weniger uner-
ch gefordert werden, daß sie sich unter der spekulativen Opera-
selbst noch völlig frei erhalte von dem Einfluß ihrer Auktorität,
nicht schon bei der Gestaltung ihrer einzelnen Lehrsätze ihr Ver-
n durch den Seitenblick auf die Bibel mitbestimmen lasse und
die Absicht, oder auch nur den Wunsch, bei einem Resultat
langen, das mit der biblischen Lehre übereinstimmt. Nein, bei
Arbeit und Konstruktion selbst darf sie schlechterdings nichts
berücksichtigen als die Forderungen des Denkens und der spe-
iven Methode und von keiner anderen Auktorität wissen als
der der Logik und der Dialektik. Hat sie nun aber ihr Geschäft
lcher Selbständigkeit beendet, dann tritt sie, ihrer Schwachheit
Fehlbarkeit sich wohl bewußt, mit ihrem fertigen Werk vor den
erstuhl der Bibel, und erwartet ihr unbestochenes Urtheil über
Einzelne und Ganze ihrer Leistung, sich zum voraus aufrichtig
lben unterwerfend.

Anm. Die theologische Auktorität der h. Schrift betreffend, hat
r Verf. seine Ueberzeugungen in seiner Schrift: Zur Dogmatik (Gotha
63,) so ausführlich dargelegt, daß hier die Verweisung auf dieselbe
reicht.

§. 11. Die spekulative Theologie, wie wir ihren Begriff aus-
ndergesetzt haben, hat allerdings einen sehr individuellen

Charakter. Ihr Ausgangspunkt ist das fromme — in unserem Fall sofort näher das evangelisch-christlich fromme — Bewußtsein des spekulirenden Individuums. Und dazu kommt überdieß noch, daß ihr auch insofern schon von ihrer Geburt her unvermeidlich eine mehr individuelle Art anhaftet, als sie ja, wie es sich uns bereits ergeben, ein relatives Aufgelöstsein der Kirche zur Voraussetzung ihrer Entstehung hat. Allein dies ist nur die eine Seite an der Sache. Auf der andern Seite tritt doch an der theologischen Spekulation dieser bloß individuelle Charakter auch wieder entschieden zurück. Einmal schon dadurch, daß sie sich ja ausdrücklich durch die heilige Schrift normirt und zu der Kirchenlehre in ein bestimmtes Verhältniß setzt, in der Art, daß sie selbst an ihr gemessen sein will, sofern sie sich nämlich nur für die wirklich deutliche Aussprache ebendesselben Worts gibt, welches diese ihr nur halbvernehmlich hervorzubringen scheint. Für's andere aber auch insofern, als sie nothwendig ein solches individuelles frommes Bewußtsein voraussetzt, in welchem sich das jedesmalige religiöse und kirchliche Gemeinbewußtsein bestimmt reflektirt. Wir sagen: nothwendig. Denn participirte der theologisch Spekulirende nicht wirklich an dem allgemeinen geistigen und namentlich wissenschaftlichen Bewußtsein seiner Zeit und seines besonderen geschichtlichen Lebenskreises, so könnte in ihm gar kein Bedürfniß zu spekuliren entstehn, — wäre aber der so auch ihn beseelende Gemeingeist in ihm nicht gerade vorwiegend religiös gestimmt, so könnte er sich nicht dem theologischen Spekuliren zuwenden, sondern es würde ihn nach der Seite der philosophischen Spekulation hinziehen. Deßhalb wird denn auch jede theologische Spekulation in demselben Maße, in welchem sie gelungen ist, den Erfolg haben, daß ihre Ergebnisse allmälig (und wahrscheinlich nur sehr allmälig,) in die allgemeine Ueberzeugung der religiösen Gemeinschaft übergehn, welcher sie angehört.

Anm. Liegt die Sache so, so kann man nicht ohne die peinliche Sorge, daß man sich dem Schein der Unbescheidenheit, ja der Anmaßung aussetze, mit einem Versuch theologischer Spekulation hervortreten, und beinahe möchte man wünschen, lieber dem Verdacht der Leichtfertigkeit zu verfallen, daß man nicht wisse, was man damit thue, und welchen Anspruch man damit indirekt erhebe. Es bleibt hier

nichts übrig als die ehrliche Versicherung, daß man sich wohl bewußt sei, eben nur einen ganz elementarischen Versuch an die Oeffentlichkeit zu bringen, und mithin selbstverständlich in demselben Maße, in welchem man das Unzulängliche desselben erkenne, dem Anspruch auf die Befähigung zu ihm in der eben besprochenen Beziehung entsage. Was die Besseren leider bisher unterlassen haben, daran darf ja wohl auch einmal ein Schwacher Hand anlegen, um jene herauszufordern, daß sie zum gemeinen Besten in der Weise von Meistern leisten wollen, was er mehr nur versuchen als vollbringen konnte.

§. 12. In dem Systeme der theologischen Disciplinen nimmt die spekulative Theologie (das Haupt) die erste Stelle ein (als erster Haupttheil). Auf sie folgt sodann (als zweiter Haupttheil) die historische Theologie, die Hauptmasse des ganzen Körpers (der Rumpf, gleichsam das vegetative System,), und zuletzt schließt sich noch (als dritter Haupttheil) die praktische Theologie (Hände und Füße) an. Die spekulative Theologie muß im System den beiden anderen Haupttheilen deßhalb voranstehen, weil sie für beide die Voraussetzung bildet. Von der praktischen Theologie ist dieß besonders einleuchtend. Denn ihre wesentliche Aufgabe besteht ja darin, die Formel aufzustellen für eine solche Behandlung des in der Gegenwart gegebenen Zustands der Kirche, vermöge welcher diese von ihm aus in stätigem Fortschritt demjenigen Zustande angenähert werden kann, auf welchen als ihre Vollendung ihre gesammte Entwickelung hinstrebt; diese Aufgabe kann sie aber nicht lösen, wofern sie nicht einerseits den eigenthümlichen Entwickelungsstand der Kirche im gegenwärtigen Moment richtig versteht, und andererseits eine klare Anschauung von dem letztlich zu erstrebenden Zustande derselben besitzt, — welches beides aber nicht möglich ist ohne den wirklichen Begriff der christlichen Kirche und ihres Verhältnisses zum Christenthum, der nun einmal nur auf spekulativem Wege gefunden werden kann. Ohne diesen Begriff läßt sich aber überhaupt die ganze geschichtliche Erscheinung des Christenthums nicht wahrhaft verstehen, und so setzt denn also auch die historische Theologie die spekulative bestimmt voraus. Natürlich ist es aber dabei nicht etwa unsere Meinung, daß auch das theologische Studium mit der spekulativen Theologie anzufangen habe.

Anm. Eine spekulative Theologie in dem entwickelten Sinne ist unserer Ueberzeugung nach ein unüberhebliches Bedürfniß der Kirche, und gerade auf dem gegenwärtigen Punkte ihrer Entwickelung ein äußerst dringendes. Wir haben es ja schon gesagt, daß die Spekulation ein inneres und unveräußerliches Bedürfniß des Menschen und mithin auch des Christen ist, und somit auch ein Bedürfniß der Frömmigkeit überhaupt und der christlichen insbesondere. Der fromme Christ weiß selbst recht gut, daß die unmittelbare Form seines frommen Bewußtseins ihm den Inhalt desselben theilweise verhüllt, und je höher er von diesem hält, desto mehr liegt ihm daran, alle Schleier von ihm abzuheben. Er weiß auch, daß das bloß reflektirende Denken für sich allein mit diesem Werke durchaus noch nicht vollständig zum Ziel kommt, und daß seine Vollendung nur der Spekulation gelingen kann. Noch unmittelbarer leuchtet aber das Bedürfniß einer spekulativen Theologie bei dem Hinblick auf das Verhältniß der Kirche zu den übrigen Lebensgebieten ein. Die außerkirchliche Wissenschaft spekulirt nun einmal thatsächlich, ohne dazu vorher die Erlaubniß der Kirche einzuholen. Sie geht dabei — auch innerhalb der Christenheit — keineswegs immer von dem christlichfrommen oder auch nur überhaupt von dem frommen Bewußtsein aus, als philosophische namentlich grundsätzlich nicht. So kann es denn nicht fehlen, daß sie in die vielfältigsten Konflikte mit dem christlich frommen Bewußtsein geräth, besonders als Philosophie. Was soll nun ihr gegenüber die christliche Frömmigkeit thun? Soll sie diese Widersprüche der Philosophie gegen das, was ihr das Gewissеste und zugleich das Heiligste ist, ignoriren, und grundsätzlich von der Philosophie nichts wissen wollen? Dieß müßte ihr als Feigheit ausgelegt werden, und könnte ihr überdieß auch gar nicht einmal gelingen, so lange sie nun doch noch eine Theologie haben will, die gar nichts ist in der Isolirung von der jedesmaligen allgemeinen Wissenschaft und Bildung; denn sie ist etwas nur sofern sie wirkliche Wissenschaft ist. Inmitten dieser allgemeinen Bildung und Wissenschaft steht ja überhaupt die Kirche unvermeidlich, und alle die Fragen und Probleme, welche jene beschäftigen, treten daher auch an alle wissenschaftlich gebildeten Kirchenglieder heran, und nöthigen sie, eine Beantwortung und Lösung derselben von dem Standpunkte ihres christlich frommen Bewußtseins aus zu suchen. Genug, die Kirche muß sich mit der jeweiligen nichtkirchlichen Wissenschaft, vor allem mit der jeweiligen Philosophie, in der alle übrigen s. g. weltlichen Disciplinen sich vereinigen, klar aus-

einanderſetzen, wenn anders ſie innerhalb ihrer eigenen Sphäre eine gedeihliche Exiſtenz führen will. Dieß kann ſie aber nur mittelſt eines ſtreng wiſſenſchaftlichen Verfahrens, und der Philoſophie insbeſondere gegenüber nur mittelſt der Anwendung des dieſer ſelbſt eigenen Verfahrens, d. h. des Spekulirens, aber des Spekulirens von ihrem eigenen Standorte, dem des chriſtlich frommen Bewußtſeins, aus. Nur wenn die chriſtliche Frömmigkeit ſich hierzu entſchließt, läßt ſich zwiſchen ihr und der Philoſophie, wenn auch freilich nicht ſofort Einhelligkeit, aber doch wenigſtens ein gegenſeitiges Verſtändniß erreichen und ein klares Verhältniß herſtellen, ſowie diejenige gegenſeitige Anerkennung, die beide einander ſchuldig ſind. Noch nie iſt es einer Zeit ſo nahe gelegt geweſen, ſich der Unentbehrlichkeit einer ſpekulativen Theologie bewußt zu werden, wie der unſrigen. Ein großer Theil von den ſchweren Nothſtänden, welche heute zu Tage die chriſtliche Frömmigkeit drücken, und zwar gerade auch mit von den in ihren Wirkungen am weiteſten greifenden, rührt lediglich daher, daß unſere Kirche nicht rechtzeitig darauf bedacht geweſen iſt, ſich mit einer ſpekulativen Theologie auszurüſten. Es gab allerdings eine Zeit, da die Philoſophie, ſo wie die weltliche, d. h. die nichtkirchliche Wiſſenſchaft überhaupt, und die Kirchenlehre mit denſelben Begriffsgrößen rechneten, da beide bei ihrer Gedankenbildung ſich deſſelben Alphabets von Begriffen bedienten, und ebendeßhalb auch gegenſeitig ſich unmittelbar verſtanden; aber dieſe Zeit iſt für uns Deutſche ſeit mehr als einem Jahrhundert vorüber. Wie das Geſchäft der Philoſophie überhaupt weſentlich darin beſteht, fortwährend an der Ausbildung und Vervollkommnung der in der Wiſſenſchaft je und je kurſirenden Begriffe zu arbeiten, jeden einzelnen von ihnen immer vollſtändiger in ſich ſelbſt zu beſtimmen, und vermöge der immer erſchöpfenderen Beziehung aller auf einander alle einzelnen dialektiſch mit ſolcher Genauigkeit auszufeilen, daß ſie aufs innigſte mit einander zuſammengehn und ſich zur durchgreifenden Einheit eines Syſtems zuſammenſchließen: ſo hat auch ſeit der Entſtehung der eigentlich ſo zu nennenden modernen Philoſophie in den philoſophiſchen Schulen nach dieſer Seite hin eine rege Thätigkeit geherrſcht, durch die das geſammte Begriffsalphabet mehr als einmal eine durchgreifende Umbildung erfahren hat. Dieß aber natürlich vom rein philoſophiſchen Geſichtspunkte aus, alſo unabhängig von den Intereſſen des chriſtlich frommen Bewußtſeins und ohne Mitberückſichtigung derſelben. Es wäre nun der Beruf der kirchlichen Wiſſenſchaft, d. h.

der Theologie gewesen, auch ihrerseits sich mit gleichem Eifer derselben Arbeit von ihrem eigenthümlichen Standpunkt aus zu unterziehen, d. i. von dem Standpunkt des christlich frommen Bewußtseins aus. Allein dieß dünkte sie zu unbequem, und sie hat es leider gänzlich verabsäumt. So ist es denn gekommen, daß ihr Begriffsapparat, den sie noch von früherer Zeit her besitzt, in den übrigen Wissenschaften zum guten Theil antiquirt ist und außer Kurs gesetzt, so daß, wenn sie ihre kirchlich herkömmliche Sprache redet, sie den weltlich wissenschaftlich Gebildeten undeutsch ist, wenn sie aber den Versuch machen will, sich mit diesen in ihrer eigenen Zunge zu verständigen, ihr dazu die geeigneten Begriffselemente fehlen. Denn ein aus dem Element des heutigen Denkens gebildetes ihr eigenthümliches, also theologisches, d. h. ein für den gedankenmäßigen Ausdruck des christlich frommen Bewußtseins specifisch zugerichtetes Alphabet von Begriffen besitzt sie nicht. So bleibt ihr denn nur die Alternative offen, entweder ohne jeden Apparat von wirklich durchgebildeten Begriffen naturalistisch zu radbrechen, oder dasjenige System von Begriffen, welches die Philosophie sich rein aus ihrem eigenen Gesichtspunkt zurechtgemacht, für die wissenschaftliche Mittheilung zum Gebrauch zu adoptiren. Im letzteren Falle kann sie einerseits nicht wirklich rein, klar und verständlich aussprechen, was sie zu sagen hat, weil die logische Form, in welche sie den Gehalt ihres Bewußtseins kleidet, ihr nicht natürlich, jenem genau zupassend, zugewachsen ist, und muß sie sich andererseits, da sie mit Begriffen rechnet, die an sich selbst einen anderen Gehalt haben, als den, welchen sie mittelst derselben zum Ausdruck bringen will, in ihren Aussagen verwickeln; der nichtkirchlichen Wissenschaft aber hat sie, sofern sie mit ihr wirklich disharmonirt, eben damit unabwendlich den Sieg in die Hände gegeben, indem sie ja ihre Prämissen adoptirt, um gegen sie zu argumentiren. Im ersteren Falle aber sinkt sie natürlich in der Achtung der wissenschaftlichen Gemeinde je länger desto tiefer. Die dermalige Philosophie besitzt ein Netz von (vergleichungsweise) in sich selbst fertigen und unter sich streng systematisch verknüpften Begriffen, und da die gegenwärtige Theologie eines ähnlichen gänzlich entbehrt, so fängt jene ohne Schwierigkeit die besten Köpfe, die klar und deutlich denken wollen, für sich ein, wofern nicht bei ihnen andere, tiefer liegende Interessen das des Denkens überwiegen.

§. 13. Die spekulative Theologie besteht aus zwei Haupttheilen: der Theologie (im engeren Sinne) und der Kosmologie, welche

letztere wieder in zwei Unterabtheilungen zerfällt: die Physik und die Ethik. Mit dem Abschluß der letzteren in sich selbst schließt sich zugleich das ganze System der spekulativen Theologie, nach Vollendung des Kreislaufs der Spekulation, in sich ab. Indem die Ethik so die Schlußabtheilung des ganzen theologisch spekulativen Systems bildet, so ist der Zugang zu ihr (zur Auffindung ihrer Aufgabe und zu der behufs der Lösung dieser zu unternehmenden Konstruktion) nur durch die ihr vorangehenden Abtheilungen der spekulativen Theologie hindurch möglich. Da wir uns aber hinsichtlich dieser Partien des Systems nicht auf eine anderweite Darstellung zurückbeziehen können, so sind wir genöthigt, zum Behuf der Grundlegung für die Ethik vorausgängig die Theologie und die Physik ihren wesentlichen Grundzügen nach durch spekulative Konstruktion zu verzeichnen. Erst vermöge ihrer Konstruktion können wir auf dem Wege strenger Ableitung den Begriff des Moralischen sicher überkommen, dessen wissenschaftliche Entwickelung eben die Ethik ist.

Anm. 1. Was im §. über die Gliederung der spekulativen Theologie gesagt ist, ist natürlich nur Referat aus der letzteren. Unsere folgende Darstellung derselben wird es rechtfertigen.

Anm. 2. Natürlich gilt auch speciell von der spekulativen theologischen Ethik in Ansehung ihres Verhältnisses zur heiligen Schrift alles das, was oben §. 10 in dieser Hinsicht von der spekulativen Theologie überhaupt gesagt worden ist. Namentlich kann auch ihr nicht auferlegt werden, daß sie ihre einzelnen Sätze mit ihnen speciell entsprechenden einzelnen Schriftaussagen belege: ein Verfahren, das sich der Natur der Bibel zufolge auch gar nicht mit einiger Vollständigkeit durchführen läßt*). Am ersten hat in der Ethik ein unmittelbarer Gebrauch der Bibel noch in der Pflichtenlehre seinen Ort, und zwar in ihrem speciellen Theile.

§. 14. Mit der vorhin erörterten Unterscheidung zwischen der theologischen und der philosophischen Spekulation ist von selbst auch der Unterschied zwischen der theologischen und der philosophischen Ethik, sofern nämlich beide spekulative sind, bestimmt. Sie unterscheiden sich von einander und verhalten sich zu einander

---

*) Vgl. Schott, Theorie der Beredsamkeit mit besonderer Anwendung auf die geistliche Beredsamkeit, II., S. 400 ff.

genau so wie jene. So bestimmt aber die theologische Ethik und die philosophische aus einander treten, so wenig bilden die christliche Ethik und die philosophische an sich einen Gegensatz. Innerhalb der christlichen Welt muß vielmehr auch die philosophische Ethik, wie die Philosophie überhaupt, wesentlich eine christliche sein*), und ist es auch, vermöge einer unverbrüchlichen geschichtlichen Nothwendigkeit, thatsächlich allezeit gewesen**). Freilich zu verschiedenen Zeiten und in ihren verschiedenen Entwickelungen in sehr verschiedenem Grade. Ein relativer Gegensatz zwischen der philosophischen Ethik und der ihr gleichzeitigen christlichen Lehre, ja dem Christenthum überhaupt kann daher sehr wohl eintreten, oder vielmehr er ist in demselben Verhältniß unvermeidlich, in welchem die Menschheit noch nicht schlechthin durchdrungen ist vom Christenthum; er läßt aber immer auf eine noch vorhandene Unvollkommenheit schließen. Und zwar auf eine Unvollkommenheit beider, nicht bloß der Philosophie, sondern auch der christlichen Frömmigkeit. Denn wenn gleich in diesem Falle die christliche Lehre sich, an sich betrachtet, im Besitz der richtigen Resultate befinden mag, so besitzt sie diese dann doch, da ihr die wirkliche Wissenschaft fehlt, nur als noch nicht vollständig verstandene und mithin überhaupt nicht vollkommen. Folgeweise participirt aber in diesem Falle auch die theologische Ethik an jener Unvollkommenheit. So lange das moralische Bewußtsein des Christen, wie es in der kirchlichen Gemeinschaft, deren Glied er ist, eigenthümlich bestimmt ist, sich in der philosophischen Konstruktion des Moralischen, die in seinem Kreise in Geltung steht, noch nicht genau wiedererkennt, ist eine theologische Sittenlehre neben der philosophischen Bedürfniß. Dieß will aber der Sache nach sagen: so lange in der Christenheit die allgemeine moralische Gemeinschaft und die Kirche noch irgendwie auseinander fallen. Je mehr beide, die philosophische Ethik und die theologische, sich ihrer Vollendung, jede in ihrer Art, annähern, desto mehr fallen sie materialiter zusammen. Denkt man beide als schlechthin vollendet, so decken sie sich materialiter schlechthin, und unterscheiden sich nur noch

*) Vgl. Fichte, Staatslehre (S. W., IV.,), S. 544. Grundzüge des gegenw. Zeitalters, (S. W., VII.,) S. 213.

**) Vgl. Martensen, Moralphilosophie, S. XII f.

formaliter, — nämlich zwar nicht durch ihre Methode an sich, wohl aber durch die Ordnung, in welcher sie sich (nach Einer und derselben Methode) wissenschaftlich konstruiren.

Anm. Was der §. hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der philosophischen und der theologischen Ethik ausführt, gilt natürlich nur sofern die letztere als die spekulative gedacht wird. Bei anderen Behandlungsweisen der theologischen Ethik, insbesondere bei der eigentlich traditionellen, wird sich das Verhältniß begreiflicherweise anders stellen. Dieß berührt uns indessen hier nicht. Es kann daher auch nicht unsere Aufgabe sein, das Verhältniß zwischen der theologischen Ethik nach ihrer hergebrachten Gestalt und der philosophischen Ethik klarzustellen. Daß dasselbe einer Klarstellung in hohem Grade bedarf, ist freilich nicht zu bestreiten. Man kann dieß leicht daran abnehmen, daß selbst ein Denker wie Schleiermacher außer Stande ist, es auf's Reine zu bringen. S. die Erörterung: Chr. Sitte, S. 24—30, und in den Beilagen S. 163—166. Auch bei dem Verbesserungsversuch von Reuter (in den Theoll. Studien und Kritiken, 1844, H. 3, S. 595—606,) kommt es keineswegs zu einer klaren Auseinandersetzung zwischen der theologischen (oder, wie er sie als hiermit gleichbedeutend auch nennt, der christlichen) und der philosophischen Ethik. Dabei muß vor allem dagegen Verwahrung eingelegt werden, daß man (wie selbst Schleiermacher thut, a. a. O., Beilagen, S. 163—166,) der philosophischen Sittenlehre die christliche gegenüberstelle. Daß innerhalb der Christenheit auch der philosophischen Ethik die Christlichkeit wesentlich eigne, muß entschieden behauptet werden*). Wir meinen nicht etwa bloß, daß auch sie christlich sein solle, sondern auch, daß sie es wirklich sei. Dieß freilich oft genug nicht in dem Maße, wie sie es wirklich sein sollte, aber immer in der Art, daß sie ohne das Christenthum schlechterdings nicht sein könnte, was sie ist, so wenig sie auch vielleicht darum wissen mag. Innerhalb der christlichen Welt gibt es kein Element des moralischen oder geistigen Lebens, welches nicht wesentlich mit ein Erzeugniß des Christenthums wäre, das nun einmal unläugbar das Grundprincip der geschichtlichen Entwickelung unserer ganzen christlichen Zeit ist. Grade in unseren Tagen kann gar nicht genugsam daran erinnert werden, daß das thatsächlich Christliche, und zwar

*) Palmer, Moral des Christenth., S. 17: „Auch die philosophische Moral ist nicht der christlichen, sondern nur der theologischen entgegengesetzt."

das wesentlich und specifisch Christliche, in allen Lebensgebieten weit über den engen Bezirk desjenigen hinausreicht, woran ausdrücklich die offizielle Etikette „christlich" angebracht ist, oder was doch wenigstens dem jetzigen Geschlecht als christlich bewußt ist. Das Christliche steckt demjenigen Theil der Menschheit, den wir die Christenheit nennen, schon im Blut, — so wenig auch darum irgend einem Individuum derselben die Wiedergeburt erspart wird. Ueberdieß wäre das auch als philosophische in der That eine schlechte Ethik, welche die ungeheuren Thatsachen ignorirte, vermöge der Beziehung auf welche die Moralität eine christliche ist, und die ihnen in der wissenschaftlichen Konstruktion der moralischen Welt nicht dieselbe alles bedingende Stellung zutheilte, die sie in der geschichtlichen Entwickelung der moralischen Welt nun einmal (man mag die Augen dafür schließen, so viel man will,) unwiderruflich faktisch einnehmen, — wir meinen den Ausbruch der Sünde in der Welt und die Entfaltung ihrer zerstörenden Macht auf der einen Seite und den Eintritt des Gottmenschen Jesus in die Welt und die geschichtlichen erlösenden Wirkungen, die von ihm ausgehen, auf der anderen*). Auch die philosophische Moral muß ja doch, wenn sie sich nicht in leeren, d. h. eben durchaus unphilosophischen, Abstraktionen ergehen will, das moralische Leben, wie es das konkrete geschichtlich gewordene ist, zum wissenschaftlichen oder begrifflichen Verständniß bringen; die konkrete historische Gestalt des moralischen Zustands der Welt ist aber wenigstens für uns vor allem eben die durch das Christenthum gewordene, die christliche, wie die Weltgeschichte selbst seit Christo wesentlich eine christliche ist. Aber auch solange man (wie abermals Schleiermacher thut, a. a. O., S. 24—30,) bei der Bestimmung des Verhältnisses zwischen der theologischen Ethik und der philosophischen „religiöses Bewußtsein" und „Spekulation" gegensätzlich koordinirt, ist nicht herauszukommen aus der Verwirrung. Das religiöse Bewußtsein hat seinen Gegensatz nicht an dem spekulativen, sondern an dem nichtreligiösen, und die Spekulation hat den ihrigen nicht an der Frömmigkeit, sondern an der empirischen Reflexion; zur Frömmigkeit verhalten sich vielmehr beide, die empirische Reflexion und die Spekulation, ganz auf die gleiche Weise. Die meisten theologischen Ethiker sind noch immer der Meinung, der Unterschied zwischen der philosophischen und der theologischen Ethik liege darin, daß jene die allgemeine,

*) Vgl. Palmer, Die Moral des Christenthums, S. 17—19.

d. h. die abstrakt menschliche, diese die konkret und specifisch christliche, weil die auf Geschichte beruhende, sei. So namentlich auch Schmid*) und Wuttke**). Diese Ethiker bringen nämlich durchweg darauf, daß die großen Thatsachen, welche die Angeln der christlichen Weltanschauung bilden, die Sünde und die Erlösung in Christo, ihrer Natur nach für jede lediglich aprioriſche Konstruktion, also für jede Spekulation unerreichbar seien. Und warum das? Im Grunde doch immer nur weil sie voraussetzen, daß es keine andere Nothwendigkeit gebe als eine Naturnothwendigkeit. Aller noch so zuversichtlichen Behauptungen des Gegentheils ungeachtet, können wir uns nicht davon überzeugen, daß aus dem specifisch christlichen Gottesgefühl (und um dieses handelt es sich ja hier überall,) nicht mit logischer Nothwendigkeit Sünde und Erlösung abfolgen sollten***).

§. 15. Hiernach stellt sich nun auch ein klares Verhältniß der theologischen Ethik als spekulativer zur Dogmatik heraus. Diese Ethik ist weit entfernt davon, der Dogmatik koordinirt parallel zu laufen; vielmehr gehören beide ganz verschiedenen Hauptformen der Theologie an. Denn die Dogmatik ist eine Disciplin der historischen Theologie. Dagegen wird es immer ein vergebliches Bemühen

*) Christliche Sittenlehre, S. 9—14.

**) Handbuch der christl. Sittenlehre, I., S. 15: „Der Gegensatz zwischen der philosophischen und der theologischen Sittenlehre ist an sich einfach und klar; für jene gilt nur, was sich rein aus dem an sich nothwendigen Gedanken mit innerer Nothwendigkeit entwickelt; sie stellt das Sittliche als eine reine Offenbarung der Vernunft dar; die theologische dagegen faßt es als eine Offenbarung des Glaubens an den persönlichen Gott und an den geschichtlichen Christus, als Ausdruck des Gehorsams gegen den geoffenbarten Willen Gottes..... Während die philosophische Ethik nur die allgemeinen sittlichen Ideen entwickeln kann, nicht ihre Anwendung auf bestimmte geschichtlich gewordene Verhältnisse" u. s. w. S. 20: „Den Unterschied zwischen philosophischer und theologischer Ethik können wir ..... nur als den einer spekulativen und einer nichtspekulativen wesentlich auf der Geschichte ruhenden fassen. Die philosophische Ethik weiß von Christo, von der Erlösung, ja auch von der Sünde als einer Wirklichkeit nichts, kann also überhaupt den vollen Begriff einer christlichen Sittenlehre nicht ausfüllen, obgleich sie in dem, was sie wirklich zu erfassen vermag, sehr christlich sein kann und soll." S. 21: „Die christliche Sittenlehre..... insofern sie auf Geschichte ruht."

***) Die Art, wie Palmer, a. a. O., S. 17—21, die philosophische und die theologische Ethik unterscheidet, begründet doch, wie auch der Verfasser selbst anerkennt, nur einen sehr relativen Unterschied zwischen beiden.

bleiben, die nichtspekulative theologische Ethik, die theologische Ethik nach dem hergebrachten Typus, sicher gegen die Dogmatik abzugrenzen, und ihr zu dieser eine klar gedachte Stellung anzuweisen. Man versucht dieß in der Art, daß man die beiden Disciplinen aus dem Gesichtspunkt einer Verschiedenheit ihrer Gegenstände unterscheiden will. Allein ihren Gegenstand haben sie mit einander gemein, wenn auch nicht in vollkommen gleichem Umfange. Die Dogmatik — davon legen ihr Name und die Geschichte unwidersprechlich Zeugniß ab, — ist die Wissenschaft von den Dogmen, und es gibt eine Dogmatik nur sofern es Dogmen gibt, d. h. kirchlich autorisirte Lehrsätze, — Lehrsätze, in welchen die Kirche selbst ihr eigenthümlich bestimmtes frommes Bewußtsein auf gemeingültige Weise in verstandesmäßiger Form ausgesprochen hat. Diese Dogmen, welche als vereinzelte entstanden sind und unmittelbar nur in solcher Vereinzelung vorliegen, in ihrem Verhältniß zu einander zu begreifen, d. h. sie wissenschaftlich zur Einheit eines organisch in sich geschlossenen Dogmensystems zusammenzuarbeiten, dieß, und dieß allein, ist die Aufgabe der Dogmatik. Sie hat also ein geschichtlich entstandenes Objekt, das ihr empirisch vorgegeben ist, und so ist sie wesentlich eine historische Disciplin*). Die ihr obliegende wissenschaftliche Bearbeitung dieses ihres Objekts kann ihr zwar ohne die Mithülfe der Spekulation nicht gelingen; dieß heißt aber nur: sie hat eben eine spekulative Theologie zu ihrer Voraussetzung. Der Hülfe dieser bedarf sie unumgänglich, aber sie selbst ist nicht spekulative Theologie**). Durch diesen ihren Begriff bestimmt sich dann auch der Umfang ihres Gegenstandes. Alles, was die Kirche zum Gegenstande ihrer Dogmenbildung gemacht hat, ist unverrückbar auch Gegenstand der Dogmatik. Wird aber der Umfang ihrer Objekte nach diesem Kanon bemessen, so greift das Objekt der theologischen Ethik, wie man auch immer ihren Begriff bestimmen möge, unver-

---

*) Und zwar gehört sie derjenigen Unterabtheilung der historischen Theologie an, welche am passendsten als die thetische oder die positive zu bezeichnen sein dürfte, und die in ihr nach der biblischen (gewöhnlich die exegetische genannt) und der kirchenhistorischen (im weiteren Sinne des Worts) die dritte und letzte Stelle einzunehmen hat.

**) Eine „spekulative Dogmatik“ ist daher ein ξυλοσίδηρον.

neidlich vielfältigst in den Kreis der Gegenstände der Dogmatik hinüber.

Anm. 1. Es leuchtet unmittelbar ein, daß diejenige theologische Ethik, deren Begriff und Aufgabe wir hier verzeichnet haben, nicht in Grenzstreitigkeiten mit der Dogmatik verwickelt werden kann. Dagegen ist es nicht abzusehn, wie die herkömmliche theologische Ethik diesen Grenzstreitigkeiten sollte entgehen können. Bei ihr wird von der Voraussetzung ausgegangen, daß die Dogmatik und die Ethik einander parallel koordinirt seien. Bei dieser Voraussetzung ist es aber bisher noch nicht gelungen, die Gebiete der beiden Disciplinen irgend klar und scharf gegen einander abzugrenzen*), und die zahlreichen Versuche dazu haben nur herausgestellt, wie unklar die Vorstellungen sind, die unter uns über das Verhältniß zwischen beiden kursiren. Daher denn die Abneigung gegen ihre Sonderung immer wieder neu auflebt. Und in der That soll die Scheidung in jener hergebrachten Weise vollzogen werden, so muß man unbedenklich denjenigen Theologen Recht geben, die, wie unlängst wieder Sartorius**), gegen jede Trennung beider Disciplinen Verwahrung einlegen. Wie unmöglich es ist, diese von jener Voraussetzung aus genau und sicher zu bewerkstelligen, das kann man sich wieder an Schleiermachers***) Erörterung der Sache recht veranschaulichen. Weil er nun einmal keine andere Spekulation kennt als die philosophische, und aus sehr triftigen Gründen Theologie und Philosophie auseinander halten will, (ungeachtet er freilich im System der theologischen Disciplinen eine „philosophische Theologie" hat neben der historischen und der praktischen,) so kann auch er keine spekulative theologische Ethik haben. Und wenn er denn doch einen Unterschied zwischen der Dogmatik und der theologischen Ethik anerkennt, (ungeachtet nur in beschränktem Sinne †)),

*) Wuttke, Handb. d. chr. Sittenl., I., S. 9: „Die Scheidung der Moral von der Dogmatik .... ist schwierig und ohne Willkürlichkeit auch nicht vollständig durchzuführen; beide Wissenschaften greifen wie zwei einander schneidende Kreise in einander über, und haben unter allen Umständen einiges Gebiet gemeinsam." Vgl. auch Palmer, a. a. O., S. 24. 25. 27.

**) Die Lehre von der heiligen Liebe, Abth. II., Vorrede S. X—XVIII.

***) Die chr. Sitte, S. 12—24. Vgl. in den Beilagen S. 10. 160—163. S. auch Der christl. Glaube, 1. Ausg., I., S. 161 ff., und 2. Aufl., I., S. 156 f.

†) Der chr. Glaube, 1. Aufl., I., S. 1, bemerkt Schleiermacher von einer Erklärung der „dogmatischen Theologie": „Die Erklärung ist für den gegenwärtigen Zustand der Wissenschaft offenbar zu weit, indem sie auf die christliche Sittenlehre eben so anwendbar ist als auf die Glaubenslehre." Vgl.

so muß auch er denselben in dem Gegenstande der beiden Disciplinen suchen. Damit gelingt es nun aber Ein für alle Mal nicht, wenn anders die Dogmatik bleiben soll, was sie geschichtlich geworden ist und wohl auch bleiben wird, solange sie überhaupt besteht. Wenn Schleiermacher*) die Dogmatik die Frage beantworten läßt: „was muß sein, weil die religiöse Form des Selbstbewußtseins, der religiöse Gemüthszustand ist?", die Ethik aber die andere Frage: „was muß werden aus dem religiösen Selbstbewußtsein oder durch dasselbe, weil das religiöse Selbstbewußtsein ist**)?", oder wenn er in der Dogmatik der Darstellung des christlichen Selbstbewußtseins „in seiner relativen" (was sehr weislich hinzugesetzt ist, aber auch schon wieder ein Schwanken in die Grenzbestimmung bringt,) „Ruhe", in der Ethik aber die der Darstellung eben desselben „in seiner relativen Bewegung" sieht***): so mag die Ethik, als die nachgeborene, zur Noth dazu können angehalten werden, sich mit dieser Gebietstheilung zufrieden zu geben; aber die Dogmatik wird gegen sie einen Rechtsstreit erheben wegen willkürlicher Schmälerung ihres wohlerwobenen Eigenthums. Und zwar mit bestem Fug. Denn solange sie noch den Namen Dogmatik führen darf, reichen auch ihre Rechtsansprüche eben so weit als es Dogmen gibt. Diese beschränken sich aber keineswegs auf den Kreis, der durch die Frage nach den Voraussetzungen des frommen Selbstbewußtseins gemessen wird, und auf diejenigen Momente, welche das fromme Bewußtsein in seiner Ruhe konstituiren, sondern auch von den Konsequenzen des frommen Selbstbewußtseins und den aus ihm hervorgehenden Bewegungen oder Aktionen sind gar viele in Dogmen ausgedrückt worden von der Kirche. Das Lehrstück von der Heiligung wird sich die Dogmatik nie aus der Hand nehmen lassen; führt sie aber dasselbe in seinem Detail aus, so kann sie nicht umhin, eine vollständige Tugend- und Pflichtenlehre zu geben, und zwar ganz aus dem nämlichen Gesichtspunkte, aus dem die

---

S. 159 f. In der 2. Aufl. heißt es, I., S. 156: „Auch die Sätze der christlichen Sittenlehre sind in obigem Sinn Glaubenssätze."

*) Aehnlich wie er Ehrenfeuchter, Prakt. Theol., I., S. 179: „Da sich das Bekenntniß nach einer zwiefachen Seite hin wendet, nach dem zuständlichen Sein des inneren Lebens oder nach den Antrieben des Handelns, so gestaltet es zwei Wissenschaften aus sich, die der Dogmatik, die jenes zuständliche Sein, die der christlichen Sittenlehre, welche die Antriebe des Handelns erkennt und erklärt."

**) Christl. Sitte S. 23.

***) Ebendas., S. 24.

theologische Ethik sie behandelt. Was aber diese noch darüber hinaus besitzt, die Güterlehre, das hat die Dogmatik zwar an mannichfaltigen Orten zerstreut, (eine Hauptmasse davon häuft sich in dem Lehrstück von der Kirche zusammen,) sie kann es aber eben so wenig missen zu ihrer eigenen Vollständigkeit. Was auch diesem Schleiermacher'schen Versuch, das Verhältniß zwischen der Dogmatik und der theologischen Ethik nach der Verschiedenheit der Gegenstände beider zu bestimmen, zuletzt zum Grunde liegt, ist die Unterscheidung zwischen dem „Erkennen" und dem „Handeln", der „Erkenntniß" und der „Handlungsweise",*) nämlich beiden als religiösen, vermöge welcher man dann jene als die Glaubenslehre dieser als der Sittenlehre (Lebenslehre) gegenüberstellt. Hieraus kann aber nur Verwirrung entstehen, da nun einmal das Erkennen keinen Gegensatz gegen das Handeln bildet, sondern nur eine besondere Form desselben ist. (S. unten §. 229.) Schleiermacher hat selbst diese richtige Einsicht; er bemerkt ja ausdrücklich**), daß jede menschliche Funktion wesentlich ein Handeln ist, namentlich auch das die Vorstellungen Bestimmen, d. h. das Erkennen; aber er macht keinen Gebrauch von dieser wichtigen Bemerkung. Es kommt uns natürlich nicht in den Sinn, zu leugnen, daß an der Frömmigkeit wesentlich eine theoretische Seite und eine praktische zu unterscheiden sei; aber die Dogmatik kann und darf sich nicht auf die theoretische Seite des frommen Lebens beschränken, weil die Dogmen es nicht allein mit ihr zu thun haben. Auch mag man immerhin sagen, es sei beides wissenschaftlich darzustellen, einerseits das Bewußtsein des frommen Christen um sein Verhältniß zu Gott und andererseits sein Bewußtsein um sein Verhältniß zur Welt, d. h. um seine Lebensaufgabe;

---

*) S. Schleiermacher, Christl. Sitte, S. 17 ff. Auf diese Unterscheidung kommt auch Schmid zurück bei seiner Bestimmung des Verhältnisses zwischen beiden Disciplinen. S. Christl. Sittenl. S. 6 f. Er drückt sich übrigens sehr vorsichtig aus und erkennt die nahe Verwandtschaft zwischen den Gegenständen beider ausdrücklich an. Die „christliche Sittenlehre" ist ihm „die theologische Wissenschaft vom christlichen Leben als dem christlich Guten." (S. 1). Er setzt hinzu: „Aus dem Inbegriff des Christenthums wählt sie nur den Stoff, welcher und sofern er das christliche Leben als das freiheitliche betrifft. Diesen Stoff bilden die christlichen Lehren, welche eine Aufgabe für die Freithätigkeit des Menschen enthalten." (S. 2) Und: „Beide Theile der systematischen Theologie, Glaubenslehre und Sittenlehre, haben eigentlich die ganze christliche Wahrheit in sich, jede aber von einer andern Seite." (S. 3.) Vgl. auch Palmer, a. a. O., S. 25.

**) Christl. Sitte, S. 21.

aber wenn man nun hinzufügt, jenes habe die Dogmatik zu beschreiben, dieses die Ethik: so läßt auch dieß sich nicht durchführen. Denn der Kreis der Dogmen, und also auch der Dogmatik, beschränkt sich notorisch nicht auf jene Seite des christlich frommen Bewußtseins, und eben so wenig beschränkt sich die Ethik, die es sich nicht nehmen lassen wird, von der religiösen Gesinnung als der nothwendigen Quelle des wahrhaft moralischen Thuns und Lassens und von religiösen Pflichten zu reden, — auf diese. Ueberdieß ist das Verhältniß des Menschen zu Gott rein als solches, d. h. als von seinem Verhältniß zur Welt isolirt genommen, eine leere Abstraktion; für den Frommen aber, sofern er lebendig fromm ist, wenigstens für den frommen Christen, gibt es überhaupt gar kein wirkliches Bewußtsein, das nicht wesentlich beides wäre, Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein: so daß also das thatsächliche fromme Bewußtsein erst durch Zerschneidung abgetödtet werden müßte, um zwei Wissenschaften von demselben (nach seinen beiden Seiten) zu erhalten, die aber dann als wissenschaftliche Beschreibungen eines todten Objekts eben so leblos sein würden wie dieses. Die Kirche hat allerdings das fromme Bewußtsein des Christen um sein Verhältniß zur Welt in ihrer Lehre nur sehr unvollständig beschrieben; allein eben nur deßhalb, weil sie ein solches Verhältniß selbst nur sehr unvollständig kennt, fast nur nach seiner negativen Seite.*) Und ebenso, um wieder auf die Unterscheidung zwischen dem Theoretischen und dem Praktischen zurückzukommen: die Kirche hat allerdings die praktische Seite der christlichen Frömmigkeit weit unvollständiger in ausdrücklich autorisirten Lehrsätzen, d. h. in Dogmen (vgl. Ap.-G. 16, 4,) zur allgemeingültigen Darstellung gebracht als die theoretische Seite derselben, d. h. sie hat weit wenigere, auch verhältnißmäßig, praktische als theoretische Dogmen ausgeprägt, so daß, wie Schleiermacher mit Grund bemerkt,**) bei der Verbindung der christlichen Glaubens- und Sittenlehre „die Elemente der christlichen Sittenlehre immer sehr zu kurz kommen"; aber hiervon liegt der Grund deutlich genug in dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums selbst, nämlich in seinem nichtgesetzlichen, evangelischen Charakter. Dieß stellt sich schon in der That-

*) Hierin liegt der Grund davon, daß, wie Schmid (a. a. O., S. 3,) richtig bemerkt, die theologische Sittenlehre „bisher in der Einheit mit der Glaubenslehre weder zu genügender Begründung noch zur Entfaltung kam."

**) Christl. Sitte, S. 13.

sache heraus, daß die katholische Kirche ungleich reicher ist an solchen praktischen Dogmen als die evangelische, und daß in der letzteren eine Richtung auf sie nur im Zusammenhange mit dem Pietismus oder dem Methodismus vorkommt. Schon von vornherein hat es in der Kirche gar nicht an der Tendenz auf die Bildung praktischer Dogmen gefehlt. Der erste Anfang einer solchen liegt in dem Dekret des s. g. Apostelconcils (Ap.-G. 15, 23—29,) vor.*) Besonders stark wirkte aber jene Tendenz im dritten und vierten Jahrhundert. Damals war man auf dem Wege dazu, die Grundsätze für die gesammte christliche Lebenspraxis dogmatisch zu machen, nämlich sie in die Form einer Kirchendisciplin zu bringen durch Koncilien-Kanones, kanonische Briefe u. dergl. Wer etwa bezweifelte, daß die alte Christenheit auch diese praktischen Sanktionen der Kirche als Dogmen angesehn wissen wollte, der braucht nur einen Blick in des Gennadius Schrift de dogmatibus ecclesiasticis zu werfen. Vgl. auch Schleiermacher, Christl. Sitte, Beil., S. 10f. 167. Wir fügen noch hinzu, wie die neuesten theologischen Ethiker, Wuttke und Palmer den Unterschied der beiden Disciplinen bestimmen, um die es sich hier handelt. Wuttke, a. a. O., I., S. 9, schreibt: „Die Dogmatik stellt dar das Wesen, den Inhalt und den Gegenstand des religiösen Bewußtseins; die Sittenlehre stellt dieses Bewußtsein dar als eine den menschlichen Willen bestimmende Kraft. ..... Die Dogmatik bezieht sich auf das Erkennen, die Ethik .... bezieht sich auf das Wollen." Vgl. die nähere Erläuterung S. 11f. Palmer äußert sich a. a. O., S. 24f., folgendermaßen: „Sofern das Reich Gottes beruht auf Gottes Rathschluß, sofern es kommt nach Gottes Thaten, also nach der Seite seiner göttlichen Nothwendigkeit — denn was Gott beschlossen hat, das muß geschehen und ist unabänderlich, — insofern ist es Gegenstand der Glaubenslehre; sie hat jene Thaten des sich offenbarenden Gottes zu ihrem Gegenstande; sie muß dieselben im Zusammenhange darstellen; ihren Sinn, ihre Bedeutung verstehen lehren; jene Gottesthaten und die sich darin bethätigende heilige Liebe Gottes sind das Objekt des Glaubens, durch welchen sich das Menschenherz sie aneignet, um darin seinen ewigen Frieden zu finden. .... Dem allem gegenüber hat es die Ethik mit der menschlichen, d. h. durch den menschlichen Willen,

*) Dieses Dekret wird ja Ap. G. 16, 4 auch ganz ausdrücklich τὰ δόγματα, τὰ κεκριμένα ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καὶ πρεσβυτέρων τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις, genannt.

durch menschlich freies Thun vermittelten Seite des Reiches Gottes zu thun. Die Sittenlehre betrachtet dasselbe nicht als That Gottes, sondern als Aufgabe für den Menschen; sie zeigt, wie das Reich Gottes durch unser rechtschaffenes Wollen und Thun kommen soll, während die Glaubenslehre zeigt, wie es durch Gottes Thaten gekommen ist und kommen wird. ..... Der Unterschied ist nicht der zwischen Wissen und Thun, sondern der zwischen Göttlichem und Menschlichem."

Anm. 2. Die Entstehung einer Theologia moralis in der evangelischen Kirche war wirklich ein bedeutsames Zeichen einer neuen, und zwar einer von der Kirche unabhängigen Richtung*), welche die protestantische Frömmigkeit nahm. Es wurde mit ihr eine theologische Doctrin aufgestellt, die kein Dogma, keine unter der Auktorität der Kirche festgestellten Lehrbestimmungen zu ihrer Basis hatte. Aus diesem Gesichtspunkt angesehen, war die Konstituirung jener Disciplin durch Georg Calixt in der That ein epochemachendes Ereigniß, weit über, die sehr mäßige, Bedeutung seines Buchs hinaus. Eben deßhalb war aber auch das Mißtrauen gar kein so unbegründetes, mit dem sie von den Männern der alten, streng kirchlichen Schule aufgenommen wurde. Sie haben gar nicht mit Unrecht besorgt, dieser erste Schritt werde viel weiter führen als sich unmittelbar absehen lasse, ganz heraus aus dem bisherigen kirchlichen Geleise.

---

*) Rosenkranz, Encyklop. d. theol. Wissenschaften, 2. Aufl., S. 90, schreibt von der theologischen Ethik: „Die Ethik hat von jeher einen Hang gehabt, sich ganz rationell, rein philosophisch zu gestalten, und nur noch einzelne Aussprüche der Bibel als Beweise ihrer Uebereinstimmung mit dem Christenthum anzuführen." Vgl. S. 111 f.

Zweites Hauptstück.

Grundlegung der theologischen Ethik.

§. 16. **Die Spekulation hat als theologische zum archimedeischen Punkt, in welchen sie ihren Fuß sicher einsetzt, die Thatsache, daß der religiöse Mensch, indem er sich als Ich denkt, unmittelbar zugleich Gott denkt.** (§. 6.) Diese Thatsache findet in dem religiösen Menschen sein Denken unzweifelhaft vor, eben indem es sich selbst vorfindet, und auf den so als Thatsache in ihm vorhandenen Gedanken Gottes richtet es sich nun, d. h. es macht ihn zu seinem Objekt. Es denkt ihn also, m. a. W. es untersucht ihn logisch, um ihn zu voller Klarheit und Deutlichkeit für sich zu bringen, kurz, um ihn zum wirklichen Begriff von Gott zu erheben. Dazu ist nun unumgänglich der erste Schritt der, daß der Denkende auf den Grundstoff seines Gottesgedankens zurückgeht, auf die ursprüngliche Gestalt des religiösen Bewußtseins, dessen verstandesmäßiger Ausdruck eben der Gottesgedanke ist. Diese Urgestalt des religiösen Bewußtseins ist aber die gefühlsmäßige, dieser Grundstoff des Gottesgedankens die Gottesahnung: grade wie auch der Ichgedanke sich aus dem gefühlsmäßigen Ichbewußtsein, aus der Ich-Ahnung erhebt. (§. 5. 6.) Der weitere Schritt ist sodann, daß er diese seine Gottesahnung, wie sie die Urgestalt seines frommen Bewußtseins ausmacht, in den Gedanken, näher den Begriff, übersetzt, daß er ihr einen verstandesmäßigen Ausdruck gibt, und zwar (so weit er es vermag) einen ihr vollkommen entsprechenden, also daß er sie in einen vollkommen klaren und deutlichen Gedanken ausprägt, in einen Gedanken, der ihren Gehalt vollständig und ausschließend befaßt. Dieß — und hierin liegt alles mit, was es überhaupt zu leisten hat, — ist denn die Aufgabe, die sich dem

Denken des theologisch Spekulirenden stellt, — mit anderen Worten: die vollständig durchgeführte logische Entwicklung des Gottesgedankens aus der urthatsächlich in seinem Bewußtsein lebendigen Gottesahnung.

Anm. Wenn es sich fragt, wie es der Erfahrung zufolge bei dem Einzelnen zum theologischen Spekuliren zu kommen pflegt, so ergibt sich für den Theologen die Veranlassung dazu in der Regel in folgender Art. Wer sich ans Theologisiren begibt, ist für seine Person thatsächlich schon längst hinaus über diejenige Form des frommen Bewußtsein, auf welche angegebenermaßen die theologische Spekulation, wenn sie anheben will, zurückgeht. Das fromme Bewußtsein des theologisirenden Subjekts ist nothwendig bereits in irgend einem Maß ein wissenschaftlich entwickeltes und gebildetes, und der Theologisirende findet sich faktisch bereits im Besitz irgend eines Gedankens von Gott, über die bloße Gottesahnung hinaus. Auf seinem Standpunkt bedarf es jedoch nur einer geringen Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit dieses seines Gedankens von Gott, um zu entdecken, wie mißlich es mit demselben bestellt ist, nämlich wie viel ihm noch an der völligen logischen Richtigkeit und Vollendung abgeht, und wie wenig er sich also bei ihm, wie er eben vorliegt, schon beruhigen kann. Der Theologisirende muß sich eingestehen, daß sein Gedanke von Gott noch gar kein fertiger und somit wirklicher Gedanke (Begriff) ist, sondern nur erst eine bloße Vorstellung. Diese Wahrnehmung macht ihn nun zwar nicht etwa irre an seiner Frömmigkeit, seinem frommen Bewußtsein in seiner unmittelbaren unbedingten Selbstgewißheit wird durch sie nicht etwa die Wahrheit seines Gehalts problematisch, wohl aber überzeugt sie ihn davon, daß die verstandesmäßige Form, in welcher sein Bewußtsein jenen Gehalt zur Zeit gefaßt hat, eine diesem relativ unangemessene ist; und damit stellt sich ihm denn die Aufgabe, diese Unangemessenheit an derselben durch ihre logische Bearbeitung zu entfernen, d. h. dann eben: seine bloße Vorstellung von Gott zum wirklichen Begriff von ihm zu potenziren. Vollziehen läßt sich aber diese Aufgabe nur auf dem Wege der dialektischen Reinigung des Gottesgedankens, wie er in dem religiösen Bewußtsein des Theologisirenden auf diesem Standpunkte gegeben ist, von den ihm an und für sich fremdartigen Elementen, die ihm in dieser seiner Fassung beigemischt sind. Diese Aufgabe stellt sich nun aber sofort konkreter, sobald man sich die be-

stimmte Beobachtung vergegenwärtigt, an welche sich für den Theologisirenden jene Entdeckung der Inadäquation zwischen der Form und dem Gehalt seines Gottesgedankens, wie er auf der betreffenden Entwicklungsstufe seines theologischen Bewußtseins in diesem sich vorfindet, zu allernächst anzuknüpfen pflegt. Schon bei der einfachsten Ueberlegung muß ihm doch als der eigentliche Grundfehler seines Gottesgedankens ein *Widerspruch* ins Auge fallen, der sich durch ihn seinem ganzen Umfange nach hinzieht, und der überhaupt als die allgemeine und natürliche Krankheit des nicht streng wissenschaftlich geschulten frommen Bewußtseins zu betrachten ist. In der empirischen nichtspekulativen bloßen Vorstellung von Gott ist nämlich der Gedanke Gottes einerseits, ja zu allererst, als der des *Absoluten* gefaßt, andererseits aber mit einer *Vielheit von besonderen Bestimmtheiten* behaftet, die Gott als Prädikate beigelegt sind (göttliche Eigenschaften, Wirkungsweisen u. dergl. m.). *An und für sich* steht nun zwar dieses beides *nicht* im Widerspruch; allein so, wie es in der bloßen religiösen Vorstellung auftritt, nämlich *in unvermittelter Weise* lediglich *neben* einander stehend, widerspricht es sich doch offenbar. Denn da das Besondere ein Besonderes nur *vermöge seines Verhältnisses zu einem anderen* ist, so involvirt jede Besonderheit, *lediglich als solche gedacht*, eine *Relativität*, und schließt mithin die Absolutheit aus oder ist eine Beschränkung. Insoweit hat es, wenigstens in der Anwendung auf das Absolute, in der That seine Richtigkeit mit Spinozas*): omnis determinatio est negatio**). Sonst ist dieser Satz freilich ein durchaus äquivoker; denn die Determination ist eine solche Negation in Wahrheit grade nur insofern und insoweit, als sie eine lediglich *an* dem Determinirten

*) Ep. 49, p. 626 ed. Gfroerer.

**) Ueber diesen spinozistischen Satz vgl. die Bemerkungen *Rettbergs*, Religionsphilosophie (Marburg 1850), S. 114. Desgl. *Baader*, Rüge einiger Irrthümer u. s. w. (S. W. III.,), S. 325. Ueber den solidären Verband der Religionswissenschaft mit der Naturwissenschaft (S. W., III.,), S. 340. Revision der Philosopheme der Hegelschen Schule bezüglich auf das Christenthum (S. W., IX.,), S. 312. 333. Ueber die Nothwendigkeit einer Revision der Wissenschaft u. s. w. (S. W., X.,), S. 265—267. 272. Dazu Frz. *Hoffmann* in der Vorrede zum II. Bande der S. W. Baaders, S. LIII. *Trendelenburg*, Log. Untersuch. (2. A.), II., S. 146 f. Jul. *Müller*, Sünde (3. A.), II., S. 165 bis 168. *Thilo*, Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie in ihren Principien beleuchtet (Leipz. 1851), S. 13—16. *Mehring*, Religionsphilosophie, S. 122 f.

gesetzte, nicht aber eine durch es selbst an ihm gesetzte und mithin grade eine affirmative Selbstsetzung, eine Affirmation ist*). Keineswegs ist also jede besondere positive Bestimmtheit Gottes schon an sich eine Beschränkung desselben. Sie ist dieß so wenig, daß sie in dem Falle, wenn sie eine von ihm selbst ausdrücklich an ihm gesetzte ist, vielmehr umgekehrt grade eine Bereicherung seines Seins ist**). Allein so richtig dieß alles ist, so kann sich doch die bloße Vorstellung von Gott, mit der wir es hier zu thun haben, damit nicht schützen gegen die obige Einwendung; denn in ihr werden ja die besonderen Bestimmtheiten Gottes eben nicht als solche durch ihn selbst an ihm gesetzte gedacht. Und wenn jene Vorstellung auch etwa noch so entschieden behauptete, dieselben sollten ihrer Meinung zufolge so gedacht werden: so ist selbstverständlich mit dieser bloßen Forderung nicht geholfen, sondern nur ihre Erfüllung durch den wirklichen Vollzug des geforderten Denkprocesses kann hier genügen. Also nur vermöge einer ausdrücklichen dialektischen Vermittelung, wie sie hier eben noch fehlt, kann in dem Gedanken von Gott ohne eine Beeinträchtigung seiner Absolutheit, und folglich ohne Widerspruch, eine besondere Bestimmtheit gesetzt werden. Und in diesem Fall unbedenklich auch eine Vielheit von besonderen Bestimmtheiten. Um nämlich als göttliche gedacht zu werden, müssen die vielen besonderen Bestimmtheiten, und zwar alle, als absolute gedacht werden, (worin auch schon unmittelbar mit liegt, daß sie die Absolutheit Gottes nicht alteriren können,) und da entsteht nun allerdings der Schein, daß es nicht möglich sei, sie alle als absolute zu denken, oder vielmehr auch nicht einmal eine einzige von ihnen, indem sie sich nothwendig unter einander beschränken. Indeß dieß thun sie keineswegs nothwendig; sondern in dem Falle thun sie es bestimmt nicht, wenn sie als alle nicht neben einander, sondern schlechthin in einander seiend, als jede mit allen übrigen innerlich schlechthin vermittelt gedacht werden. Allein auch in dieser Beziehung gilt von der bloßen Vorstellung von Gott abermals das Vorige. Es werden in ihr die vielen besonderen Bestimmtheiten, die sie Gott beilegt, thatsächlich eben nicht auf die ange-

---

*) Frz. Baader, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 377: „Bestimmtheit ist nicht Beschränktheit."

**) Vgl. Zuckrigl, Wissenschaftliche Rechtfertigung der Trinitätslehre gegen die Einwendungen ihrer neuesten Gegner, S. 457 f.

gebene Weise gedacht, so viel sie übrigens auch immer behaupten und fordern möchte, daß sie so gedacht werden sollen und müssen. Sie vollzieht den Proceß dieser inneren Vermittelung derselben mit einander eben nicht wirklich, und sie vermag ihn auch gar nicht zu vollziehen, ohne daß sie sich zu einer höheren Stufe des Denkens aufschwingt. Wie sie thatsächlich beschaffen ist, treten in ihr notorisch die vielen Determinationen eben lediglich neben einander auf. So springt denn dem Theologisirenden in seinem Gedanken von Gott — wie er ihn empirisch in sich vorfindet, — ein offener und scharfer Widerspruch ins Auge; mit der Entdeckung desselben stellt sich ihm dann aber auch sofort die Forderung seiner Beseitigung. Denn das fromme Bewußtsein, wenigstens das christliche, muß ihn durchaus als einen aufhebbaren betrachten. Es kann nämlich nicht umhin, vorauszusetzen, daß er seinen Sitz und seinen Grund einzig und allein in der logischen Fassung seines Gottesgedankens habe, lediglich in seiner Form, gänzlich nicht in seinem Gehalt. Denn es steht ihm ja dieses beides zweifellos fest, sowohl, daß in seiner Urgestalt als Gottesahnung außer dem Grundmoment der Absolutheit auch derjenige Gehalt, nur noch ganz ungeschieden in sich, mitenthalten ist, der durch die in Rede stehenden vielen Determinationen ausgedrückt werden will, — als auch, daß es selbst in jener seiner Urgestalt ein in sich schlechthin einheitliches und widerspruchslos zusammenstimmendes ist. Es kann daher den in seinem Gedanken von Gott thatsächlich hervortretenden Widerspruch nicht für in ihm (dem frommen Bewußtsein) selbst begründet ansehen, sondern ihn nur von einer Fehlerhaftigkeit des bei der Umbildung seiner primitiven gefühlsmäßigen Form, der Gottesahnung, in die verstandesmäßige, den Gottesgedanken, eingehaltenen logischen Verfahrens herleiten. Damit sieht sich denn der Theologisirende auf die dialektische Untersuchung und Bearbeitung seines Gottesgedankens hingewiesen. Von dieser erwartet er aber mit unbedingter Zuversicht, daß, sofern sie nur richtig und vollständig durchgeführt werde, (was jedoch mehr als bloß annäherungsweise zu leisten, er für seine Person, wenn anders er kein eingebildeter Thor ist, sich freilich nicht zutrauen wird,) ihr Ergebniß ein solcher Gedanke von Gott sein werde, der in sich selbst beides, schlechthin vollständig und schlechthin widerspruchslos bestimmt, eben damit aber auch ein schlechthin innerlich einheitlicher ist, also ein wirklicher Begriff von Gott, und zwar ein solcher, in welchem beide Momente der bloßen Vor-

stellung von Gott wesentlich zusammengesetzt sein werden, die Absolutheit einerseits und die Vielheit der besonderen Bestimmtheiten andererseits.

§. 17. Es kommt sonach vorerst darauf an, für die Gottesahnung den allumfassenden verstandesmäßigen Ausdruck aufzufinden, — denjenigen Gedanken, der sie auf noch ganz abstrakte Weise, aber richtig und genau bezeichnend, wiedergibt. Nämlich, was sich immer von selbst versteht, die bestimmte, die specifische Gottesahnung des Spekulirenden, — hier also die evangelisch-christliche Gottesahnung, diese aber (vgl. §. 6, Anm. 1,) in ihrer gesteigertsten Intensität, wie sie empirisch bei dem evangelischen Christen nur in den höchsten Momenten seines frommen Lebens vorkommt. Dieser Gedanke nun ist der des schlechthinigen, des absoluten Seins, des Absoluten, dieses Wort als Neutrum genommen. Gott ist das Absolute: dieß ist der Gedanke, in welchem die (evangelisch-christliche) Gottesahnung ihren Gehalt in allumfassender Weise, aber auch noch ganz unentwickelt, am unmittelbarsten verstandesmäßig ausspricht, und somit der allerabstrakteste, und folgeweise auch der allerelementarste Begriff von Gott.

Anm. Der Uebergang der gefühlsmäßigen Gottesahnung in den verstandesmäßigen Gedanken von Gott als dem Absoluten, im Neutrum, liegt höchst anschaulich vor in der Stelle Sirach 43, 27: *Πολλὰ ἐροῦμεν καὶ ὀυ μὴ ἐφικώμεθα, καὶ συντέλεια λόγων Τὸ πᾶν ἐστιν αὐτός.* Der hier auftretende Gedanke des Absoluten, und zwar im Neutrum, (der Gottesgedanke des religiösen Pantheismus) ist ein wirklich religiöser Gedanke, ein Gedanke von nicht bloß (kaltem) wissenschaftlichem, sondern zugleich und vor allem von (warmem) religiösem Gehalt. Das fromme Bewußtsein, zumal das specifisch christliche, wird mit logischer und psychologischer Nothwendigkeit auf ihn geführt, wenn es ihn auch nicht immer in seiner eigentlichen Schärfe ausdrücklich vollzieht. Die Bezeichnungen Gottes als des Ewigen, des Unendlichen, des höchsten Wesens und ähnliche sind nichts als populäre Umschreibungen des Gedankens von Gott als dem Absoluten, und zwar auch mit als dem Absoluten sensu neutro. Namentlich ist der Gedanke der „Ewigkeit"*)

*) So wird der Begriff der *ἀϊδιότης* Gottes schon von Philo gefaßt als der seines von sich selbst Seins, seines causa sui Seins. Vgl. Dähne, Ge-

diejenige Fassung, in welcher in dem frommen Bewußtsein der Gedanke der Absolutheit am unmittelbarsten auftritt, und in welcher er ihm am allergeläufigsten ist.

Der religiöse Gedanke des Absoluten entsteht sonach auf einem anderen Wege als der philosophische und ganz unabhängig von diesem, und hat sogleich von vornherein einen ganz anderen Gehalt als er. Empirisch entsteht uns nämlich der Gedanke des Absoluten in der Regel zunächst als der des Unbedingten, welcher aber von geringerem Gehalt ist. Nämlich von der Reflexion auf das uns in unserer Welterfahrung gegebene endliche Sein aus. Indem wir innerhalb des Bereichs dieses letzteren jedes Einzelsein durch anderes in kausaler Weise bedingt finden, reflektirt diese Beobachtung mit logisch-psychologischer Nothwendigkeit in unserm Bewußtsein den Gedanken eines nicht, und zwar schlechthin nicht durch Anderes außer (praeter) ihm bedingten, d. h. eines unbedingten Seins. Aber dieser Gedanke des Unbedingten ist keineswegs schon der volle Gedanke des Absoluten (in neutraler Bedeutung), wie er mit dem frommen Gefühl oder der Gottesahnung sofort gegeben ist. Der Gedanke des Unbedingten ist zwar, wie es sich sogleich zeigen wird, wesentlich mit eingeschlossen in dem des Absoluten; aber er darf nicht, wie es meist geschieht, mit ihm identifizirt werden.

§. 18. Lautet die Aussage der (evangelisch christlichen) Gottesahnung, in die Sprache des Gedankens übersetzt: Gott ist das Absolute, das absolute Sein: so kommt es nun darauf an, diesen Gedanken des absoluten, des schlechthinigen Seins durch logische Analyse zu voller Klarheit und Deutlichkeit zu bringen. Indem wir eine solche Analyse unternehmen, so ergibt sich uns zuallerst dieses. Das schlechthinige Sein ist eben als solches zugleich das schlechthin (d. h. nicht bloß beziehungsweise) selbst seiende, sich selbst genugsame, also in seinem Sein und Sosein schlechthin durch nichts Anderes außer (praeter) ihm bedingte, m. E. W. das schlechthin unbedingte Sein. Gott ist demnach das schlechthin Unbedingte*). Diese seine Unbedingtheit schließt jedoch keineswegs etwa

schichtliche Darstellung der jüdisch alexandrinischen Religionsphilosophie, I., S. 120. Ebenso schreibt der Erlöser ζωὴν αἰώνιον demjenigen zu, was ζωὴν ἐν ἑαυτῷ ἔχει. Joh. 6, 53. vgl. 47—51. 54. 58. C. 5, 26.

*) Trendelenburg, Log. Untersuch., II., S. 425: „Das Unbedingte ist kein negativer Begriff. Der verneinende Ausdruck bezieht sich auf den Weg, auf

ein, daß es außer (praeter) dem Absoluten oder Gott ein anderes Sein überhaupt nicht geben könne, sondern nur dieß liegt in ihr, daß, wofern es ein solches anderes Sein gibt, das Absolute oder Gott sich zu ihm schlechthin, also lediglich bedingend oder als Ursache verhält, nicht irgendwie als bedingt oder als Wirkung.

Anm. 1. Als das Unbedingte ist Gott ja auch in der Gottesahnung, deren verstandesmäßiger Ausdruck der Gedanke Gottes als des Absoluten (im neutralen Sinne) ist, mitgesetzt. Denn sie ist am allerunmittelbarsten Ahnung Gottes als des schlechthin Mächtigen und damit Majestätischen, als dessen, der die absolute Fülle der Kausalität schlechthin in sich selbst besitzt. In diesem Sinne bezeichnet Schleiermacher das fromme Bewußtsein in seiner Urgestalt als das Gefühl der unbedingten Abhängigkeit.

Anm. 2. Das Absolute oder Gott ist durch seine schlechthinige Unbedingtheit und Majestät keineswegs etwa zu absoluter Einsamkeit verurtheilt, — was ja nicht eine Entbundenheit von Bedingungen wäre, sondern umgekehrt geradezu eine Beschränkung.

§. 19. Als das schlechthinige Sein ist das Absolute ferner ein einziges, numerisch Eins. Gott ist Einer, nicht ein Mehrheit von Göttern. Eine Mehrheit von schlechhinigem Sein wäre, da diese mehreren als einander schlechthin gleich (als identische Exemplare) gedacht werden müßten, eine sinnlose Tautologie. Sofern aber das Absolute das Unbedingte ist, ist der Gedanke jener Mehrheit auch überhaupt völlig unvollziehbar, so daß eine Mehrheit von Absoluten kurzweg undenkbar ist*). Die mehreren Absoluten könnten ja nicht als Unbedingte gedacht werden, und folgeweise (da die Unbedingtheit ein konstitutives Merkmal des Absoluten ist,) auch

welchem wir zu dem Begriff kommen; er verneint die Verneigung, welche dem Bedingten als Begrenztem eigen ist. Der Begriff selbst ist positiv und, wenn er Wahrheit hat, der bejahendste von allen; denn das Unbedingte, von keinem anderen getragen, aber alles andere tragend, sich selbst genügend und in sich selbst begründet, bejaht sich selbst und alles Bedingte. Nirgends gegeben, denn das Gegebene ist das Beschränkte, ist der Begriff, der in der metaphysischen Betrachtung zuerst im Seienden des Parmenides erschien, die höchste Divination des Geistes."

*) Schelling, System der gesammten Philosophie u. der Naturphilosophie insbesondere (S. W., I., 6,), S. 178: „.... d. h. es werden mehrere Absolute sein, was absurd ist."

nicht als Absolute. Denn diese mehreren Absoluten müßten doch als unter einander in Relation stehend gedacht werden, und zwar als in Gemäßheit ihrer Absolutheit zu einander in Relation stehend, folglich jedes als die übrigen absolut bedingend*). Was überdieß auch insofern ein Ungedanke ist, als unter lauter schlechthin Gleichen ein Verhältniß überhaupt nicht möglich ist, den Fall ausgenommen, daß dasselbe von einer ihnen überlegenen Kausalität unter ihnen gesetzt wird, — ein Fall, der jedoch hier durch die Voraussetzung ausgeschlossen ist. Diese numerische Einheit des Absoluten oder Gottes involvirt zugleich seine schlechthinige Einzigkeit, daß nichts sonst mit ihm unter dasselbe Genus fällt, also seine Einzigartigkeit und Unvergleichlichkeit, seine wesentliche Transscendenz über alles andere Sein und für dasselbe.

Anm. 1. Wie auch die Einzigkeit und mit ihr zugleich die numerische Einheit in der Gottesahnung bestimmt mitenthalten ist, das fällt vorzugsweise unmittelbar ins Auge. Sie kennzeichnet sich ja gerade durch ihre Ueberschwänglichkeit und Unaussprechlichkeit.

Anm. 2. Auch seine Einzigkeit führt für Gott keineswegs die Nothwendigkeit der Einsamkeit mit sich, so wenig wie seine Unbedingtheit. (§. 18.) Nur seine wesentliche, und folglich auch unaufhebbare, Transcendenz über alles andere Sein außer (praeter) ihm involvirt sie allerdings, übrigens unbeschadet der Möglichkeit seiner Immanenz (Einwohnung) in demselben.

Anm. 3. Bekanntlich hat der spätere Schelling die herkömmliche Fassung des Begriffs des Monotheismus, die auch hier festgehalten wird, entschieden verworfen und ihr eine andere substituirt. S. besonders Philosophie der Mythologie (S. W., II., 2,), S. 1—107. Vgl. Philosophie der Offenbarung (S. W. II., 3,), S. 281—283. 290. 337 f. Wir an unserem Theil vermögen ihm darin nicht zu folgen. Schelling betrachtet die gangbare Art, den Begriff des Monotheismus zu verstehen, als ein Mißverständniß. Er sagt (Philos. der Mythol., S. 13 f.): „Die Formel, in welcher die positiven Theologen den Begriff und die Lehre von der Einheit Gottes ausdrücken, ist die bekannte: daß außer Gott kein anderer Gott ist. ... Betrachten wir diese Erklärung, so leuchtet von selbst ein, wie jener Satz: daß außer Gott kein anderer Gott ist, eigentlich eine rein

*) Ueber diese Argumentation macht Thilo, a. a. O., S. 138, sich lustig.

überflüssige Versicherung enthält. Denn ich könnte wohl versucht sei
außer einem Gott, den ich angenommen, noch einen oder mehr
andere anzunehmen. Nachdem ich aber einmal nicht einen Go
sondern Gott schlechthin gesetzt habe, ist schlechterdings nicht einzuseh
welche Veranlassung ich haben könnte, Gott noch einmal oder mel
mals zu setzen; es wäre eine reine Ungereimtheit. Wenn es al
nicht ein möglicher Irrthum, sondern eine reine Ungereimtheit i
außer Gott, den ich einmal als Gott gesetzt habe, noch einen G
oder mehrere zu setzen, so ist die entgegengesetzte Versicherung als au
drückliche Versicherung, als Behauptung vorgetragen, selbst auch ei
Ungereimtheit. Hieraus möchte sich also wohl hinlänglich die Art v
Blödigkeit erklären, welche Theologen anwandelt, wenn sie von d
Begriff des einzigen Gottes oder von dem Monotheismus Rechensch
geben sollen. Denn wie soll man beweisen, was niemand einfall
kann zu leugnen, oder widerlegen, was eben so wenig jemand ei
fallen kann, zu behaupten? Wenn ich außer Gott einen anderen G
auch nur denken könnte, so hätte ich jenen schon nicht als Gott, so
dern gleich nur als einen Gott gesetzt. Umgekehrt also, wenn
leugne, daß außer Gott ein anderer sei, so habe ich ihn damit viel
nur als Gott, nicht aber als den einzigen Gott gesetzt, ein Au
druck, der hier völlig pleonastisch wäre." Dieß ist alles ganz wa
bis auf das Eine, daß die Meinung, welcher die abgewiesene Th
entgegentritt, eine unmögliche sein soll. Gewiß kann sie niemand
einfallen, der mit dem Namen „Gott" den wirklich entspreche
den Begriff verbindet; aber es ist ja doch eine historische Th
sache, daß Unzählige dieß eben nicht gethan haben, und infolge dav
auf die Annahme einer Mehrheit von Göttern verfallen sind. Di
Thatsache ist die Veranlassung, und zwar die vollkommen tr
tige Veranlassung zu der Behauptung gewesen, die Schelling
ungereimt findet. Ebenso ist es ganz gegründet, wenn dieser letzt
(a. a. O., S. 20 ff.) sagt, die Behauptung des Monotheismus, w
er hergebrachtermaßen verstanden wird, wolle auch gar keinen and
ren Sinn haben als den, daß der Theismus seinem Begriff selbst z
folge Monotheismus sei. So ist es in der That, und wenn es ni
faktisch einen Polytheismus gäbe, wäre es ganz überflüssig, zu b
merken, daß der Theismus als Monotheismus zu fassen sei. Al
der Polytheismus ist eben eine gegebene Thatsache, und dar
muß, ihm gegenüber, der Theismus ausdrücklich erklären, w
sich an sich von selbst versteht, er sei seinem Begriff zufolge Mon

theismus. Die Assertion des Monotheismus will gar nichts anderes sein als die logische Berichtigung des auf dem Gebiet des Polytheismus faktisch herrschenden Begriffs von Gott. Daß in dem Begriff des Monotheismus noch etwas weiteres liegen müsse über den Inhalt des wirklichen Begriffs von Gott hinaus: das ist lediglich eine willkürliche Voraussetzung Schellings. Weit entfernt hiervon, führt die traditionelle Theologie vielmehr den Beweis für die Einheit Gottes direkt aus dem Begriffe Gottes. Der Monotheismus ist nichts anderes als die besondere Form des Theismus, in welcher dieser sich gegenüber von dem faktisch gegebenen Polytheismus in polemischer Weise ausspricht, um nachzuweisen, daß dieser kein wirklicher Polytheismus sei. Nach Schelling (a. a. O., S. 45 f.) soll der Inhalt der durch den Terminus Monotheismus geschehenden Aussage vielmehr sein, „daß die Einzigkeit auf den Gott als solchen, d. h. „auf die Gottheit Gottes eingeschränkt wird," „daß Gott nur einzig als Gott oder seiner Gottheit nach, also in anderer Hinsicht, oder von seiner Gottheit abgesehen, nicht einzig, sondern — da ein anderer Gegensatz hier nicht denkbar — Mehrere ist." „Dem Monotheismus" — so schreibt er (Philos. d. Offenb., S. 282 f.,) — „liegt als letzter Gedanke zum Grunde, daß Gott nicht (wie im bloßen Theismus) der schlechthin Einzige, sondern der als Gott einzige ist, oder daß die Behauptung der Einzigkeit in Gott nicht eine bloß negative, daß sie eine positive, d. h. affirmative sein könne. Affirmativ ist die Behauptung der Einzigkeit in dem Fall, wenn erst in einem Wesen eine Mehrheit gesetzt ist, und die Einheit des Wesens als solche behauptet wird. Posita pluralitate asseritur unitas Dei qua talis. Die Bedingung einer wirklichen Affirmation der Einheit Gottes ist, daß zuerst eine Mehrheit in ihm gesetzt sei. ... Nur inwiefern er (zwar nicht mehrere Götter, aber doch) Mehrere ist, kann ich sagen, es sei nur Ein Gott; und das ist dann also eine affirmative Behauptung. Der Monotheismus als ein unterscheidender Begriff und vollends als eine Unterscheidungslehre kann nicht in einer bloßen Verneinung, er muß in einer Behauptung bestehen. Diese Behauptung kann nicht darin liegen, daß Gott überhaupt nur Einer ist; denn damit ist immer nur gesagt, daß er nicht mehrere ist. Der Fehler des gewöhnlichen Vortrags besteht darin, daß man sich denkt, das, was im Begriff des Monotheismus unmittelbar behauptet werde, sei die Einheit, da das unmittelbar Behauptete vielmehr die Mehrheit ist, und nur mittelbar, nämlich nur erst im Gegensatz mit dieser Mehr-

heit, die Einheit als solche behauptet wird. Weit entfernt, daß in dem richtigen Begriff die Einheit unmittelbar behauptet wird, ist sie vielmehr das unmittelbar Widersprochene." (Vgl. auch Philos. d. Mythol., S. 46.) Seiner Meinung nach „hat der Monotheismus nur Sinn, wenn er als der Begriff verstanden wird, nach welchem Gott eigentlich nicht Einer, sondern Mehrere, und nur als Gott oder der Gottheit nach Einer ist." (Philos. d. Mythol., S. 75.) „Gott" — heißt es Philos. d. Mythol., S. 47, — „ist nur als Gott Einer, d. h. nicht Mehrere, oder: er ist nur nicht mehrere Götter; aber dieß verhindert nicht, sondern wenn er in der That der einzige Gott, der der Gottheit nach Einzige ist, so fordert diese Aussage, daß er in anderer Hinsicht, d. h. sofern er nicht Gott ist, Mehrere sei. Daß Gott als Gott der einzige ist, hat erst Sinn und kann alsdann erst Gegenstand einer Versicherung werden, wenn er nicht überhaupt einzig, wenn er also — nicht als Gott oder außer seiner Gottheit betrachtet, Mehrere ist." Diese „Mehreren" in Gott findet Schelling nun eben in seinen drei göttlichen „Potenzen" oder „Gestalten." Er schreibt Philos. d. Offenb., S. 281: „Gott ist also in jeder der sich jetzt aufschließenden Gestalten ein anderer, aber nicht ein anderer Gott, denn Gott ist er nicht als eine dieser Gestalten insbesondere, sondern nur als die unauflösliche Einheit derselben; er ist daher zwar Mehrere, aber nicht mehrere Götter, sondern nur Ein Gott. Mit dieser letzten Reflexion sind wir wieder auf den Begriff des Monotheismus geführt."

Anm. 4. Gott ein „Einzelwesen" zu nennen, mit Schelling, ist durchaus unthunlich. Denn im Begriff des Einzelwesens liegt nicht bloß, daß das betreffende Sein ein in sich geschlossenes ist, ein „allseitig bestimmtes Ding", sondern auch, daß es eins ist unter einer Mehrheit von Sein derselben Gattung, wie weit man übrigens diese Gattung auch immer fassen möge. Man kann Gott nicht als ein Einzelwesen denken, ohne ihn unter der Kategorie der Quantität zu denken, was durch seinen Begriff ausgeschlossen wird.

§. 20. In dem Begriff des absoluten Seins ist die Absolutheit auf das Sein gleichermaßen als Subjekt*) und als Prädikat zu beziehen. Der Gedanke des schlechthinigen Seins ist also auf der einen Seite der eines Seins, das schlechthin affirmativer Weise ist, von dem als Subjekt in schlechthin affirmativer Weise

*) Der Ausdruck „Subjekt" ist hier überall im rein logischen Verstande gebraucht.

prädicirt wird, daß es ist, dem also das Sein schlechthin als Prädikat zukommt, — deutlicher: der Gedanke eines Seienden, dessen Sein ein schlechthiniges ist, eines Seienden, das (als dieses so und so beschaffene Subjekt des Seins) nicht bloß relative, sondern schlechthin ist, dessen Sein die Form des schlechthinigen, des mit keinem relativen Nichtsein vermischten, d. h. des nicht zeitlichen Seins (denn das zeitliche Sein ist ein mit dem Nochnichtsein und dem Nichtmehrsein vermischtes Sein,) hat, und das demzufolge auch ein schlechthin in sich bestandhaltiges ist. Dieß ist nun aber der Gedanke des Ewigen*). Das Absolute oder Gott muß sohin als das Ewige gedacht werden.

Anm. Daß auch die Ewigkeit Gottes, und zwar eben in dem Sinne, in welchem sie sich hier ergeben hat, in der Gottesahnung bestimmt mit eingeschlossen ist, das ist von selbst evident.

§. 21. Aber auch von dem Sein als Prädikat ist in dem Gedanken des absoluten Seins die Absolutheit ausgesagt. Dieser Gedanke ist mithin auf der andern Seite der eines schlechthinigen Seins, welches (schlechthin) ist. Das Subjekt, das Seiende, von welchem prädicirt wird, daß es auf schlechthinige Weise ist, wird auch selbst als das schlechthinige Sein gedacht, als ein Seiendes, welches ohne Negation und Limitation das schlechthinige Sein ist, d. i. das Sein in seiner ganzen Vollständigkeit, das (nach Gehalt und Form) schlechthin defektlose Sein, das Sein, welches alles ist, was nur immer in dem Begriff des Seins liegt. Dies ist nun aber, mit Einem Worte gesagt, der Gedanke der Vollkommenheit des Seins. Das Absolute oder Gott muß folglich weiter als das schlechthin vollkommene Sein gedacht werden**). Der Begriff der Vollkommenheit befaßt aber zwei Seiten, eine materiale und eine formale. In materialer Beziehung ist

---

*) Schelling, Syst. der ges. Phil. und der Naturphil. insbes. (S. W., I., 6,), S. 158: „Ich nenne ewig, was überall kein Verhältniß zur Zeit hat." Vgl. was J. H. Fichte, Spek. Theol., S. 500, über „die durchgreifende Verwechselung des Ewigen mit dem unendlich Endlichen" bemerkt, „die freilich auch eigentlich spekulativen Denkern und Denksystemen begegnet ist."

**) Schelling, Denkmal der Schrift Jacobis von den göttl. Dingen, (S. W., I., 8.), S. 96: „Existirt Gott wirklich, so kann er als das vollkommenste Wesen auch nur durch den allervollkommensten Verstand erkennbar sein."

das schlechthin vollkommene Sein das schlechthin volle, das Sein, welches hinsichtlich der Materie (im logischen Sinne) des Seins schlechthin defektlos ist, oder welches den absoluten Vollgehalt des Seins in sich befaßt. In formaler Beziehung ist es das schechthin bestimmte oder gestaltete Sein*), — das Sein, welches hinsichtlich der Form des Seins schlechthin defektlos ist, welches also alle Formbestimmtheiten, die in dem Begriff des Seins liegen, in sich vereinigt, und zwar genau in derselben Verknüpfung, in welcher sie in jenem (nämlich in dem Begriff des Seins) gesetzt sind. Womit dann das absolute Sein zugleich ein innerlich schlechthin einheitliches ist: welche innere Einheit ausdrücklich mitgehört zur Vollkommenheit. Die materiale Vollkommenheit und die formale sind selbstverständlich nur zusammen denkbar; denn sie bedingen sich gegenseitig.

Anm. 1. Daß auch diese absolute Vollkommenheit in der Gottesahnung bestimmt mitbefaßt ist, daran braucht wiederum nur erinnert zu werden.

Anm. 2. Indem die Absolutheit die Vollkommenheit involvirt, wird es noch deutlicher, wie das Absolute das Unbedingte ist (§. 18). Eben als das schlechthin Vollkommene ist es das schlechthin sich selbst Genugsame; jede Unvollkommenheit in dem Sein dagegen würde sofort ein Bedingtsein desselben, sei es nun in seinem Sein (§. 20) oder in seinem Sosein (§. 21), durch ein Anderes außer (praeter) ihm involviren, und zwar beides, als Grund und als Folge. Die beiden Gedanken, der des Unbedingten und der des Vollkommenen, sind also in dem Gedanken des Absoluten wesentlich und nothwendig mit einander verbunden, und es ist nicht etwa eine Zweideutigkeit des Sprachgebrauchs, daß das „Absolute" beide Bedeutungen hat, und „absolut" den Gegensatz gegen beides bildet, gegen bedingt und gegen unvollkommen.

§. 22. Indem das absolute Sein so auf der einen Seite das auf absolute Weise prädicirte Sein ist, und auf der andern Seite dieses Sein auf absolute Weise ist: so ist es näher dasjenige Sein, welches der Begriff des absoluten Seins auf absolute Weise ist, das absolut richtige Sein als absolut seiendes, m.

*) Schelling, Aphorismen zur Einleit. in die Naturphilosophie (S. W., I., 7,), S. 143: „Nicht Formlosigkeit ist das wahre Unendliche, sondern was sich *in sich selbst begrenzt*, von sich abgeschlossen und vollendet ist."

E. W. das absolut gute Sein, und zwar das absolut gute absolute Sein. Und so ist denn das Absolute oder Gott das Gute, und zwar das absolute Gute. Dem zufolge ist dann aber auch wieder das Gute beides, das wirklich Vollkommene und das wirklich Ewige und Bestandhaltige, überhaupt das schlechthin wahre Sein, und nichts sonst als eben das Gute ist wirklich vollkommenes und ewiges und bestandhaltiges, überhaupt wirklich wahres Sein.

Anm. 1. Daß die christliche Gottesahnung mit einschließt, daß Gott das „Gute" ist, und daß er allein im vollen Sinn das Gute ist*): bezweifelt kein Verständiger.

Anm. 2. Das Gute ist hier nur erst seinem abstraktesten Begriff nach gefaßt, etwa so, wie Plato es denkt**). Ganz abstrakt genommen, ist das Gute das seinem Begriff Gemäße, das dem Begriff dessen, was es ist, Entsprechende, das Richtige, — dasjenige, dem an dem Sein, das ihm seinem Begriff zufolge zukommt, nichts fehlt***), — wobei selbstverständlich der richtige Begriff gemeint ist, indem nur die richtigen Begriffe schlechthin wirklich werden können, eben weil sie allein wahrhaft wirklich Begriffe sind. Das Gute ist so das wahre, das wahrhaft tüchtige, überhaupt das wahrhaft seiende†), das schlechthin reelle Sein††). Ein solches kann ja ein Sinn nur sein, sofern es seinem Begriffe schlechthin entspricht. Der Begriff bildet also bei dem Guten immer die Voraussetzung. Da nun aber das Gute sich weiterhin als wesentlich durch sich selbst gesetztes ergeben wird (§. 23), so ist dieser Begriff näher ein teleologischer, ein Zweckbegriff, der Zweck aber,

*) Marc. 10, 18.

**) Vgl. Ackermann, Das Christliche im Plato, S. 214—216.

***) Vgl. Ulrici, Gott und die Natur, S. 711—713.

†) Weisse, Philos. Dogmatik, II., S. 397: „.... daß nicht nur in der Idee des Guten die höchste überhaupt denkbare Position enthalten ist, sondern daß diese Idee, in ihrer Wahrheit und Reinheit erfaßt, unmittelbar mit der reinen, absoluten Position als solcher zusammenfalle. (§. 525 f.)"

††) H. Ritter, Encyklop. der philosoph. Wissenschaften, III., S. 15: „Das ist das Kennzeichen des Guten, daß es bleibt und ewig sich bewährt unter allen Verhältnissen, unter welchen es eintreten oder weiter fortgeführt werden mag." Vgl. S. 19. Ulrici, Gott und die Natur, S. 711 f.: „In dem Begriff des Vollkommenen liegt unmittelbar, daß das in seiner Art Vollkommenste auch das in seiner Art Gediegenste und Festeste, Dauerhafteste und Beständigste ist."

um den es sich handelt, ein dem betreffenden Sein (da es ja sich selbst setzt,) immanenter*).

§. 23. Soll nun aber das absolute Sein, oder Gott als das Absolute, von uns wirklich gedacht werden, so ist dieß nur vermöge der Anwendung derjenigen Kategorie auf dasselbe möglich, mittelst welcher allein es überhaupt ein Denken gibt, der Kategorie von Grund und Folge. Wir müssen also das Absolute, oder Gott, als begründet denken; wo nicht, so können wir es überhaupt gar nicht denken. Da es sich nun aber bei dem Denken des Absoluten um das Denken eben des schlechthin seienden Seins, also eines nicht bloß gedachten (ideellen), sondern auch gesetzten oder daseienden (realen) Seins handelt: so bestimmt sich die Kategorie von Grund und Folge in der Anwendung auf dasselbe näher zu der von Ursache und Wirkung, und wir müssen daher das Begründetsein des Absoluten — oder Gottes — näher denken als ein Verursacht-, ein Kausirtsein desselben. Nun scheint zwar das Begründetsein und das Kausirtsein mit dem Begriff des Absoluten unvereinbar zu sein; denn dieses ist ja das unbedingte und folglich auch insbesondere das durch keinen Grund und keine Kausalität bedingte, das nicht begründete und kausirte Sein. Wäre dem wirklich so, nun dann wäre es eben überhaupt unmöglich, das Absolute zu denken. Allein jener anscheinende Widerspruch löst sich ganz einfach durch die Erwägung, daß ja die Unbedingtheit nicht das Begründet- und Kausirtsein überhaupt, (und damit dann zugleich die Denkbarkeit) ausschließt, sondern nur das Begründetsein durch einen fremden, von dem Unbedingten selbst verschiedenen Grund und das Kausirtsein durch eine ebensolche Kausalität. Das Begründetsein durch den eigenen Grund, das Kausirtsein durch die eigene Kausalität dagegen, das durch sich selbst Begründet- und Kausirtsein widerspricht dem Un-

---

*) Apelt, Religionsphilosophie, S. 90: „Gut ist, was nach Begriffen gefällt." S. 91: „Das Gute setzt eine Regel, ein Gesetz voraus, und der Verstand vergleicht einen Gegenstand mit dieser Regel durch einen Begriff. Diese Regeln sind immer Regeln des Zwecks oder der Zweckmäßigkeit für einen Willen." S. 91: „Gut ist, was seinem Zweck entspricht." Nämlich sofern dieser Zweck ein *dem betr. Sein selbst* immanenter ist.

bedingtsein keineswegs. Gedachtwerden kann mithin das Absolute, oder Gott, nur als schlechthin durch sich selbst begründet und kausirt, nur als schlechthin causa sui*). Also zwar als bedingt, aber als schlechthin durch sich selbst bedingt, oder — da die Vorstellung der Zeit, als eine Beschränkung involvirend, fern gehalten werden muß, — als schlechthin durch sich selbst bedingt, näher begründet und kausirt werdend, oder als schlechthin selbst sich bedingend, näher begründend und kausirend. Sein Sein ist sein schlechthin zeitloses sich selbst Erzeugen**). Das Absolute muß als das schlechthin durch sich selbst gesetzte, und folgeweise weiterhin auch als das schlechthin selbst sich setzende Sein gedacht werden. Denn wenn das durch sich selbst Gesetztsein für das Absolute eine gegebene Thatsache wäre: so wäre es ja eben darin durch dasselbe bestimmt, also von einem Andern abhängig***). Hiermit ist denn auch die absolute „Einigung des Nothwendigen und des Freien" in Gott in dem Begriff des Absoluten schon mitgegeben. Hierin erweist sich das Absolute oder Gott als schlechthin sich selbst genugsam, (und nur als dieß kann das Absolute schlechthin vollkommen sein,) aber auch als in sich selbst schlechthin lebendig. Dieß sich selbst Begründen und Kausiren des Absoluten betrifft jedoch nicht bloß sein Sein, sondern auch das, was es ist, sein Sosein oder Bestimmtsein (Geformtsein). Das Absolute, oder Gott, ist, was es ist, schlechthin durch sich selbst allein, es ist (als das schlechthin selbst sich begründende und kausirende) das schlechthin durch sich selbst bestimmte, genauer das schlechthin durch sich selbst bestimmt wer-

---

*) Schelling, Unters. ü. d. Wesen der menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 357 f.: „Die Naturphilosophie unserer Zeit hat zuerst in der Wissenschaft die Unterscheidung aufgestellt zwischen dem Wesen, sofern es existirt, und dem Wesen, sofern es bloß Grund von Existenz ist .... Da nichts vor und außer Gott ist, so muß er den Grund seiner Existenz in sich selbst haben. Das sagen alle Philosophen; aber sie reden von diesem Grund als einem bloßen Begriff, ohne ihn zu etwas Reellem und Wirklichem zu machen." S. 375: „Gott selbst, damit er sein kann, bedarf eines Grundes nur, daß dieser nicht außer ihm, sondern in ihm ist."

**) Vgl. Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen (S. W., I., 7,), S. 432. J. H. Fichte, Spek. Theol., S. 277.

***) Vgl. Jul. Müller, Lehre v. d. Sünde, 3. A., II., S. 169—173. 178.

dende, das schlechthin selbst sich bestimmende Sein*). Indem nun das Absolute oder Gott schlechthin causa sui ist, das schlechthin durch sich selbst seiende und bestimmte Sein: so erfüllt sich damit der Begriff von ihm als dem absoluten Guten (§. 22) noch näher. Denn das schlechthin seiende seinem Begriff schlechthin entsprechende, das schlechthin ewige und schlechthin vollkommene Sein kann demzufolge nur als ein schlechthin durch sich selbst gesetztes gedacht werden. Mit andern Worten: das Gute ist wesentlich das durch seine eigene Selbstbestimmung seinem (wahren, d. h. richtigen) Begriff schlechthin entsprechende, das durch seine eigene Selbstbestimmung schlechthin ewige und vollkommene Sein, d. h. das Gute ist wesentlich das moralisch (§. 87) Gute.

Anm. 1. Dieß, daß das Absolute das schlechthin selbst sich bestimmende Sein ist, dieß ist es, was als die schlechthinige Lebendigkeit Gottes in der Gottesahnung mitgesetzt ist.

Anm. 2. Es ist gefragt worden, wie man doch darauf komme, das Sein Gottes und überhaupt das Absolute unter der Kategorie von Ursache und Wirkung zu denken, wie es in dem Begriff der causa sui geschieht**). Ueberdieß wird dann auch noch

---

*) Schelling, Syst. d. ges. Philosophie u. d. Naturphilos. insbesondere (S. W., I., 6,), S. 148: „Absolut ist nach der allgemeinen Idee davon nur ein solches, welches von sich selbst und durch sich selbst ist. Aber von sich und durch sich selbst sein heißt: sein durch seine eigene Affirmation, heißt also: von sich selbst das Affirmirende und das Affirmirte sein .... Gott ist die absolute Affirmation von sich selbst, dieß ist die einzig wahre Idee Gottes." S. 151: „Gott ist nicht wie anderes ist; er ist nur inwiefern er sich selbst affirmirt." Vgl. Darlegung des wahren Verhältnisses der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, (S. W., I., 7,) S. 52 f.

**) So fragt Thilo, a. a. O., S. 111: „Wo liegt denn die Nothwendigkeit, daß man bei dem Seienden nach einer Ursache frage? — Hätte das Seiende eine Ursache, so wäre es eben kein Seiendes, sondern ein Geschehendes." Und ebenso behauptet er S. 137, der Schluß: „was nicht ab alio ist, ist a se", sei unrichtig, weil ja auch noch ein dritter Fall offen sei, „daß es weder von Anderem noch von sich bedingt sein könne." Auch dem was Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 440, gegen den Begriff der causa sui erinnert, können wir nicht zustimmen. Bekanntlich trägt auch Baader Bedenken, den Ausdruck causa sui von Gott zu gebrauchen. Er schreibt — Erläuterungen, Randglossen und Studien (S. W., XIV.), S. 242: „Causa sui ist falscher Ausdruck, weil diese causa nicht zugleich causatum ist;" [?] „aber die causa sui ist doch genitrix sui." Vgl. auch S. 324. 438. In welchem Sinne er von Gott als causa sui

weiter erinnert*), es sei ja geradezu ungereimt, von dem Absoluten zu sagen, daß es causa sui sei, denn für dasselbe sei es vielmehr grade charakteristisch, eine Ursache überhaupt gar nicht zu haben (wie das Endliche), sondern schlechthin zu sein. Dieser letzteren Bemerkung ist nun sofort entgegen zu halten, daß sie höchstens unter der Voraussetzung wenigstens einen Schein der Haltbarkeit hat, daß man das Absolute nicht irgend etwas sein läßt, es also lediglich für das schlechthin reine absolute Sein nimmt. Denn sobald man es als irgend etwas seiend denkt, entsteht nothwendig die Frage nach der Kausalität dieser Bestimmtheit an ihm, diese Kausalität kann man aber seinem Begriff zufolge eben nur in es selbst setzen. Allein auch in jenem Falle käme man doch keineswegs um die Anwendung der Kategorie von Ursache und Wirkung herum; vielmehr, wie man auch immer das Absolute denken mag, wenn man es wirklich denken will, so muß man es schlechterdings mit Hülfe jener Kategorie denken, einfach deßhalb, weil das Denken selbst gar nicht anders möglich ist, als mittelst der Kategorie von Grund und Folge**), bezw. von Ursache und Wirkung. Diese Kategorie ist nun einmal die logische Ur- und Grundkategorie (der Satz vom zureichenden Grunde), und anders als kraft derselben läßt der Akt des Denkens sich Ein für allemal nicht vollziehen. Bei dieser unverrückbaren Sachlage steht, wenn man das Absolute (oder Gott)

---

spricht, s. Vorlesungen über religiöse Philosophie (S. W., I.,), S. 212—214. Ebenso hält Bruch dafür, „daß wir bei dem Absoluten von dem Gesetze der Kausalität abstrahiren müssen." Theorie des Bewußtseins, S. 225 f.

*) So Rettberg, Religionsphil., S. 109.

**) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. A., I., S. 13: „Das subjektive Korrelat der .... Kausalität .... ist der Verstand und er ist nichts außerdem. Kausalität erkennen ist seine einzige Funktion, seine alleinige Kraft, und es ist eine große, Vieles umfassende, von mannichfaltiger Anwendung, doch unverkennbarer Identität aller ihrer Aeußerungen." S. 23: „Wirkung und Ursache gibt es nur für den Verstand, als welcher nichts weiter als das subjektive Korrelat derselben ist." Trendelenburg, Log. Unters., 2. A., I., S. 218: „Das Denken leidet nach seinem innersten Triebe nichts fertig Gegebenes, nichts, was als fertiges Sein ihm gegenüberstände; es hat die Aufgabe, das Seiende in sein Werden, das Ruhende in seine Entstehung zurückzuführen. Erst wenn wir das Seiende werden sehn, hört das Seiende auf uns anzustarren, und erst dadurch wird das Dunkele in das Licht des Bewußtseins gezogen." Vgl. Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie (S. W., I., 10,), S. 78. Einleit. in die Phil. der Mythol. (S. W., II., 1,), S. 263.

denken will, nur die Alternative offen, es entweder als seine eigene Wirkung zu denken, oder als die Wirkung eines Andern*). Das Letztere wäre aber ein Ungedanke, weil ein direkter Widerspruch mit dem Begriff des Absoluten. Es klingt wohl ganz scheinbar, was Thilo (a. a. O., S. 25,) von „dem bekannten Widerspruch der causa sui" schreibt, „wonach das sich selbst Verursachende zugleich als seiend und nichtseiend gedacht wird." „Denn", sagt er, „um sich selbst verursachen zu können, muß es sein, um aber die Verursachung nöthig zu haben, muß es nicht sein; denn wäre es, so wäre der ganze Proceß der causa sui überflüssig. So aber schickt man der Existenz des Seienden seine eigene Möglichkeit als existirend und als seine Existenz verursachend voran." (Vgl. auch S. 137 f. 149.) Allein das Blendende dieser scheinbar unwiderleglichen Argumentation beruht doch lediglich darauf, daß die Zeitvorstellung, die ja durch den Begriff des Absoluten ausdrücklich ausgeschlossen ist, in den Gedanken des Kausalitätsverhältnisses, das rein logischer Natur ist und mit einem Vorher und Nachher, gegen das es sich völlig indifferent verhält, gar nichts zu schaffen hat, eingeschwärzt, darauf, daß das rein logische „zugleich" in ein zeitliches umgedeutet wird**). In dem Gedanken der Kausalität liegt an und für sich so wenig etwas von zeitlicher Priorität, daß ja niemand ansteht, in dem Gedanken der Wechselwirkung das gleichzeitige Zusammensein von Ursache und Wirkung zu denken. Der Gedanke des Kausalitätsverhältnisses entsteht uns völlig unabhängig von der Vorstellung der Zeit, so gut wie von der des Raumes. Das Absolute ist Ursache und Wirkung seiner selbst nicht diese nach jener, sondern schlechthin zumal, weil es überhaupt nicht unter der Form der Zeit ist; sein Sein ist wesentlich das Zumalsein von beiden. Selbst von einem Werden (nur nicht von einem Gewordensein) des Absoluten oder Gottes durch sich selbst darf unbedenklich gesprochen

*) Müller, Sünde, 3. A., II., S. 167: „Läßt sich die Bedingtheit nicht als Bedingtheit durch sich selbst begreifen, so wird sie, wenn man nicht etwa das ganze Verhältniß jeder Denkbarkeit entnehmen will, als Bedingtheit durch Anderes zu betrachten sein."

**) Auch Rettberg, a. a. O., S. 109, schreibt: „Wir können den Begriff der Ursache ohne Priorität der Zeit gar nicht denken, sagen also am besten, das Absolute besteht eben darin, daß darauf der Begriff einer Ursache gar nicht anwendbar ist." Statt „denken" sollte es eben heißen „vorstellen." Dann fiele aber die ganze Folgerung zusammen.

werden. Denn in dem Begriff des Werdens liegt an und für sich der Gedanke der Zeit keineswegs*). Das Werden ist lediglich das Sein als unter der Form des Kausalitätsverhältnisses seiendes**). (Dieses Verhältniß involvirt natürlich den Zweckbegriff, und zwar näher einerseits den Gedanken eines Bezweckten und andererseits die Setzung dieses Gedankens.) Das Sein, welches, was es ist, durch sich selbst ist, das causa sui ist, muß sonach un-

---

*) Ich kann nicht zustimmen, wenn Trendelenburg, Log. Unters. 2. A., I., S. 126, schreibt: „Ohne die Zeitbestimmung .... versteht niemand das Werden." Auch bei Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 670f. stellt es sich auf die gleiche Weise. Ebenso Jul. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 161f.: „Wem die Idee des Absoluten Wahrheit ist, der wird, wenn er nicht etwa von dieser Idee die der Gottheit trennen will, das Wesen Gottes unverworren lassen mit dem Werden, in welchem das Sein auf jedem Punkte irgend ein Nicht(wirklich)sein dessen, was es wesentlich ist, an sich hat." (Damit scheint freilich nicht zusammenzustimmen, was ebendas., II., S. 204 zu lesen steht: „Der konkrete Begriff der göttlichen Ewigkeit läßt sich nur in der Einheit derselben mit der absoluten Selbsthervorbringung Gottes erfassen. Ist sie deren Form, so ergibt sich, daß sie die unendliche Fülle nicht ausschließt, sondern einschließt. Gott hat den Anfang seines Seins in sich selbst, und der Anfang ist keineswegs die Fülle, sondern bestimmungslose Einfachheit: aber weil er der Ewige ist, so vermag er, ohne der Zeit zu bedürfen, sich selbst als diese unendliche Fülle hervorzubringen.") Welchen Gegensatz hierzu bildet folgende Stelle Schellings, Stuttgarter Privatvorlesungen (S. W., I., 7,) S. 432: „Entweder ist uns das Urwesen ein mit Einem Mal fertiges und unveränderlich vorhandenes. Dieß ist der gewöhnliche Begriff von Gott — der s. g. Vernunftreligion und aller abstrakten Systeme. Allein je mehr wir diesen Begriff von Gott hinaufschrauben, desto mehr verliert Gott für uns an Lebendigkeit, desto weniger ist er als ein wirkliches, persönliches, im eigentlichen Sinne, wie wir, lebendes Wesen zu begreifen. Verlangen wir einen Gott, den wir als ein ganz lebendiges, persönliches Wesen ansehen können, dann müssen wir ihn eben auch ganz menschlich ansehen, wir müssen annehmen, daß sein Leben die größte Analogie mit dem menschlichen hat, daß in ihm neben dem ewigen Sein auch ein ewiges Werden ist, daß er mit Einem Wort alles mit dem Menschen gemein hat, ausgenommen die Abhängigkeit. (Ausspruch des Hippokrates.) .... Gott ist ein wirkliches Wesen, das aber nichts vor oder außer sich hat. Alles, was er ist, ist er durch sich selbst; er geht von sich selbst aus, um zuletzt wieder auch rein in sich selbst zu endigen. Also mit Einem Wort: Gott macht sich selbst, und so gewiß er sich selbst macht, so gewiß ist er nicht ein gleich von Anfang Fertiges und Vorhandenes; denn sonst brauchte er sich nicht zu machen."

**) Lotze, Mikrokosmus, III., S. 226: „Der Kausalnexus .... endet, wo das Werden endet." S. 237: „Niemand wird von dem Werden eine Definition entdecken, die nicht unter anderem Namen das Wesentlichste, die Vorstellung des Uebergehens von *einem zum anderen oder* des Geschehens überhaupt enthielte."

vermeidlich als Sein unter der konkreten Bestimmtheit des Werdens gedacht werden. Hätte jenes Thilo'sche Raisonnement seine Richtigkeit, so wäre die Folge, daß wir das Absolute und Gott eben überhaupt gar nicht denken könnten. Aber überdieß auch noch das Weitere, daß wir das Absolute und überhaupt Gott nicht als ein in sich lebendiges, sich (schlechthin) auf sich selbst beziehendes Sein, und damit dann auch keine innere Einheit in ihm denken könnten. Denn das durch sich selbst Sein bildet ja nicht bloß nach außen einen Gegensatz, sondern auch nach innen, — nicht bloß zu dem durch Anderes Sein, sondern nicht minder auch zu dem todten, in sich selbst bewegungslosen Sein. Ein lebendiger, vollends ein persönlich lebendiger Gott läßt sich schlechterdings anders nicht denken als vermöge der Kategorie der Kausalität. Und es ist ja überhaupt ein Widersinn, Leben anders als mittelst dieser Kausalität denken zu wollen. Daß es letztlich ein Sein geben muß, das nicht von einem anderen verursacht ist, das kann kein Denken in Abrede stellen. Ist nun dieses im Verhältniß zu einem Anderen Ursachelose etwas, so kann hiervon nur es selbst die Ursache sein, und es kann dieß nur durch sich selbst sein. Ursachelos sein im Verhältniß zu einem Anderen kann aber nur ein solches Sein, das zu seinem Sein sich selbst genug ist und nicht minder dazu qualifizirt, die Kausalität aller verursachten Dinge zu sein. Ein solches lediglich durch sich selbst Seiendes zu denken, das ist allerdings eine ungeheure Sache; aber offenbar kann nur das schlechthin Vollkommene als ein solches gedacht werden. Alles, was nicht schlechthin vollkommen ist, kann nicht ursprünglich, kann nicht causa sui sein, sondern muß wenigstens in irgend einer Beziehung durch Anderes kausirt sein. Es ist wirklich sonderbar, aber thatsächlich, daß es uns soviel schwerer ankommt, an das ursprüngliche Sein des Vollkommenen (Gottes) zu glauben, als an das des Unvollkommenen*) (einer ὕλη, eines Urschlammes u. dergl.), da doch das Prädikat des durch sich selbst Seins (des nicht erst durch Anderes Gewordenseins)

*) Vgl Schelling, Darstell. des wahren Verhältn. der Naturphilosophie zu der verbesserten Fichte'schen Lehre, (S. W., I., 7,), S. 59: „.... ob es gleich den Meisten das Unbegreiflichste dünkt, daß Gott in der That lebendig und wirklich und nicht todt sei, da ihnen vielmehr das Gegentheil als der Abgrund aller Unbegreiflichkeit erscheinen müßte. Sie erstaunen recht eigentlich *darüber*, daß nicht nichts ist, und können sich gar nicht satt wundern, daß *wirklich etwas existirt*."

augenscheinlich allein dem Vollkommenen entspricht, nicht dem Unvollkommenen. Als das Ursprüngliche kann vielmehr gar nichts anderes gedacht werden als das Vollkommene, das schlechthin Seiende, eben als die Ursache des Unvollkommenen, des nur relativ Seienden. (Hierauf hat das argumentum ontologicum für das Dasein Gottes eine wesentliche Beziehung.) Freilich kann nun aber auch wieder das schlechthin Vollkommene nur in dem Falle als schlechthin, als lediglich durch sich selbst seiend gedacht werden, wenn es als alles das, was es ist, zugleich nicht seiend gedacht wird. Dieß gehört wesentlich mit zur absoluten Vollkommenheit, so wie auch das schlechthin durch sich selbst Sein selbst.

Anm. 3. Wäre Gott nicht durch sich selbst begründet, so wäre er bloße Natur.

Anm. 4. Der Satz: ex nihilo nihil fit, leidet auch auf das eigene Sein Gottes selbst vollständig Anwendung.

Anm. 5. Der Begriff des Guten ist der des Begriffsmäßigen, des Richtigen als eines durch sich selbst gesetzten. Es liegt in dem Begriff des wahren Seins selbst, daß es ein durch sich selbst gesetztes ist, ein nicht bloß an sich, sondern auch durch und für sich seiendes.

§. 24. Ist aber das Absolute wesentlich causa sui, also, was es ist, schlechthin durch sich selbst, durch seine eigene Setzung: so folgt daraus unwidersprechlich, daß es, eben um das Absolute zu sein, das, was es ist (die schlechthin vollständige Bestimmtheit) wesentlich auch nicht sein muß. Nur wenn Gott das, was er ist, wesentlich zugleich nicht ist, kann er das Absolute oder Gott sein; denn nur dann kann er, was er ist durch sich selbst sein*).

Anm. 1. Auch dieses Moment an dem Gedanken Gottes fehlt nicht in der Gottesahnung; es ist als die absolute Unbegreiflichkeit und Unergründlichkeit Gottes auf das Bestimmteste in ihr mitenthalten.

Anm. 2. In dem in diesem §. hervorgehobenen Umstande liegt der eigentliche Grund der uralten Klage über die Schwierigkeit

*) Schelling, Denkmal der Schrift Jacobis von den göttlichen Dingen (S. W., I., 8,), S. 62: „Gott muß etwas vor sich haben, nämlich sich selber, so gewiß er causa sui ist. Ipse se ipso prior sit, necesse est, wenn es nicht ein leeres Wort ist, Gott sei absolut."

des Gedankens von Gott, der Klage, daß man sich bei dem Nachdenken über ihn unvermeidlich in Widersprüche verwickele. In der That muß ja alles, was von Gott affirmirt wird, ebenso auch von ihm negirt werden, das rein abstrakte Sein allein ausgenommen.

§. 25. Mit diesem Satz (§. 24) ist die Bahn gebrochen für die deduktive Konstruktion des Begriffs von Gott. Einmal folgt aus demselben unmittelbar, daß Gott nothwendig zu denken ist als unter einer Zweiheit von Modis des Seins seiend, daß er sein Sein vollständig und wahrhaft nur unter einer Zweiheit von Modis des Seins hat, und zwar von einander entgegengesetzten, einem negativen und einem affirmativen. Fürs andere folgt daraus, daß es behufs der Konstruktion des Begriffs von Gott zuallererst darauf ankommt, denkend zu ermitteln, was Gott auf negative Weise ist, was er nicht ist*), um sodann hieraus zu deduciren, als was er sich selbst setzt. Es kommt mithin auf die Beantwortung dieser beiden Fragen an: 1) Welches ist das Sein Gottes, demzufolge er nicht ist, was er ist, kraft dessen er sich aber selbst bestimmt, das zu sein, was er ist? 2) Zu was für einem Sein bestimmt er sich kraft jenes seines Seins, welchem zufolge er nicht ist, was er ist, und gemäß demselben?

§. 26. Zunächst liegt es uns also ob, wenn wir Gott als das Absolute denken wollen, ihn, indem wir ihn als seiend denken, gleichwohl als alles das, was er ist, nicht seiend zu denken, — wobei hier noch völlig dahingestellt bleiben muß und bleiben kann, was dieses sei, was Gott ist. Wir müssen demnach das absolute Sein unter Abstraktion von allem, was er ist, denken, lediglich als Sein, d. i. lediglich als logisches Subjekt. Denn der Begriff des reinen Seins (im Unterschied sowohl von dem Gedankesein als vom Dasein,) ist eben der des reinen logischen Subjekts, d. h. desjenigen, was die bedingende Voraussetzung des Prädicirens ist**). Wir denken somit das absolute Sein als schlecht-

*) Nicht etwa: was nicht Gott ist.

**) Der Begriff des Seins ist der der Möglichkeit, Prädikate anzunehmen, — der Voraussetzung und Bedingung des Prädicirens, des denkenden Bestimmens. Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell. (3. A.), II, S. 115. Das reine Sein ist diese Möglichkeit lediglich als solche, als

hin nur Subjekt (nämlich im rein logischen Sinn), d. h. als schlechthin prädikatloses Subjekt, aber gleichwohl als seiend, — nicht etwa als nichtseiend, sondern nur als, indem es ist, nicht irgend etwas seiend*), d. h. als nichts seiend, als lediglich seiend, so daß sich von ihm nichts weiter aussagen läßt als, daß es ist, — kurz, wir denken das absolute Sein als reines Sein, oder: wir denken das absolute reine Sein**). Noch einmal: Wir denken ein Seiendes, und zwar ist uns dieses Seiende das absolute Sein selbst; aber wir denken es als lediglich, als pure seiend, als schlechthin bestimmungslos seiend***). Nicht daß wir damit ein Nichtsein, irgend einen Mangel des Seins dächten an dem absoluten Sein, — es ist ja eben das absolute Sein, — es ist vielmehr alles Sein in ihm; aber dasselbe ist in ihm schlechthin nicht als Prädikat, als Bestimmtheit an ihm, dem Subjekt (immer im rein logischen Sinne), mithin schlechthin nicht als von diesem unterschieden, sondern in reiner nicht nur Ungeschiedenheit, sondern auch Ununterschiedenheit oder Indifferenz. Die Bestimmtheit des Seins (das Etwas), und zwar die volle Fülle derselben (des Etwas), ist allerdings in ihm, aber nicht als Bestimmtheit, nicht auf konkrete oder wirkliche Weise, nicht wirklich, sondern lediglich der (realen) Möglichkeit nach, lediglich potentia, nicht auch

---

schlechthin nicht Wirklichkeit. Instruktive Erörterungen bei Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 702—704. 706.

*) Namentlich also auch weder gedachtes (ideelles Sein, Gedanke), noch gesetztes (reales Sein, Dasein,) Sein.

**) Nicht etwa, wie es bei dem neueren Schelling immer heißt, das „rein Seiende."

***) Jul. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 176 f.: „Sind demnach alle Bestimmungen des Wesens Gottes schlechthin durch ihn selbst gesetzt, so werden wir ihn, in seinem Urgrunde, gleichsam vor seinem bestimmten Wesen betrachtet, als das bestimmungslose Sein zu denken haben, welches aber zugleich die unbeschränkte Macht ist, sich selbst zu bestimmen, das Vermögen zu sein, was er will. Diese Auffassung würde der Vorwurf treffen, daß hiermit Gott in seinem Prinzip als Nichts, von welchem das schlechthin prädikatlose Sein allerdings nicht zu unterscheiden ist," (?) „gedacht würde, wenn dieses unbestimmte Sein nicht zugleich die schrankenlose Macht der Selbstbestimmung wäre."

actu, — m. E. W. es ist eben das absolute Sein als lediglich Potenz seiend, als reine Potenz — und damit dann eben auch die absolute Potenz —, was wir hier denken. Dieser Begriff der reinen absoluten Möglichkeit ist ein ganz unentbehrliches Moment in dem Begriff des Absoluten oder Gottes*). (Nur darf man dabei nicht etwa sofort an die logische Möglichkeit denken, die schon ein Konkretes ist und bereits das gedachte, das ideelle Sein, voraussetzt.) In dem Begriff des Absoluten sind nothwendig beide auf absolute Weise gesetzt, Möglichkeit und Wirklichkeit, und zwar schlechthin zusammen und in Einem, ohne sich auszuschließen**). Eben hierin ist das Absolute oder Gott das schlechthin in sich selbst nothwendige Sein. Aber der Kausalität nach ist allerdings die Möglichkeit als der Wirklichkeit vorangehend zu denken***). Nur selbstverständlich im lediglich logischen Sinne, schlechterdings ohne Einmischung des Zeitverhältnisses. In dem Gedanken des Absoluten als des absoluten reinen Seins wird dasselbe in seiner absoluten unmittelbaren Identität mit sich selbst gedacht, also in seiner absoluten Einfachheit und Inner-

*) Weisse, Philos. Dogm., II., S. 233: „Auch für Gott, und für Gott vor allem, gilt es, daß er ist, nur sofern er denkend und wollend sich selbst setzt. Der Begriff dieses Sichselbersetzens aber, er schließt nach logischer Nothwendigkeit den Begriff des Auchnichtseinkönnens ein .... Sodann beruht auch für Gott dieser Urakt des Sichselbersetzens auf einem ihm zuvorkommenden Absoluten der reinen Potenz, der an und für sich zwar seienden, aber an und für sich, ohne jenen Urakt, wirklichkeitslosen Daseinsmöglichkeit."

**) Schelling, Zur Geschichte d. neueren Philosophie (S. W., I., 10,), S. 19: „Offenbar als das nicht nicht sein könnende, und demnach als das nothwendig, das blind Seiende. Das blind Seiende insbesondere ist das, dem keine Möglichkeit seiner selbst vorausgegangen ist. Ich handle z. B. blind, wenn ich etwas thue, ohne mir vorher seine Möglichkeit vorgestellt zu haben. Wenn die Handlung dem Begriff der Handlung zuvoreilt, so ist das eine blinde Handlung, und ebenso ist das Sein, dem keine Möglichkeit vorausgegangen, das nie nicht-sein und darum auch nie eigentlich sein konnte, das vielmehr seiner Möglichkeit als solcher zuvorkommt, ein solches Sein ist das blinde Sein."

***) Diesen Satz, „daß nicht die Wirklichkeit der Möglichkeit, sondern umgekehrt die Möglichkeit der Wirklichkeit vorangeht," urgirt mit Recht Weisse als eine „Wahrheit, welche der Vernunft durch ihre Natur unmittelbar eingepflanzt ist." Philosoph. Dogm., I., S. 322 f. „Auch der Gedanke des Absoluten," — schreibt er das. S. 323, — „wie ihn die spekulative Vernunft denkt, wie sie von jeher in allen philosophischen Systemen von wahrhaft spekulativem Gehalt und Charakter erkannt hat: auch dieser Gedanke drückt an sich selbst, von der

lichkeit, in der in ihm Gehalt und Form, (deren Gedanken eben deßhalb hier schlechthin ausgeschlossen bleiben müssen von ihm,) Subjekt und Prädikat schlechthin ununterschieden sind. Aber auch diese Aussagen von ihm sind keine affirmativen, sondern rein negative. Diesem allem zufolge müssen wir das Sein des Absoluten oder Gottes vor allem anderem als das absolut reine (d. i. nichts seiende, bestimmungslose) absolute Sein denken. Diesen ersten Modus*) des Seins Gottes wollen wir, als mit einem lediglich technischen Namen**), das göttliche Wesen nennen. Wir sagen also: das Absolute oder Gott ist vor allem anderem das absolute, das göttliche Wesen. Dieser erste Gedanke von Gott ist aber und bleibt Ein für allemal ein lediglich auf negative Weise denkbarer. Nicht als wäre sein Gehalt ein negativer, dieser ist vielmehr der im eminenten Sinne des Worts positive, die absolute Fülle alles Seins —; aber weil in ihm dieses Sein in seiner Fülle als das schlechthin bestimmungslose und mithin auch unterschiedslose, als absolute Indifferenz ist: so kann es schlechterdings nicht auf positive Weise gedacht werden; denn alles Denken ist eben wesentlich ein Unterscheiden, ein Auflösen des Denkobjekts für das Bewußtsein in seine Unterschiede (urtheilen) und ein Wiederzusammenfassen derselben in die Einheit des Bewußtseins (begreifen). Als das göttliche Wesen ist daher Gott der schlechthin verborgene Gott. Und zwar dieß nicht nur

phantastischen Zuthat gereinigt, mit der die meisten dieser Systeme ihn überkleidet haben, nichts Anderes aus als eine Möglichkeit, ein Seinkönnen vielmehr als ein Sein, dafern nämlich dieses Wort Sein oder Dasein als gleichbedeutend mit Wirklichkeit genommen wird." Im weiteren Verfolg, S. 323—325, zeigt Weisse, wie dieser Gedanke, daß das Absolute als das absolute Posse zu denken sei, besonders von Nikolaus von Cusa (vornehmlich in der kleinen Schrift desselben De apice theoriae) hervorgehoben worden. Aus der Schrift desselben De Possest (d. h. Posse est) führt er den Satz an: „daß in Gott das Nichtsein die Nothwendigkeit des Seins ist" (in Deo non esse est essendi necessitas. Opp. ed. Paris., I., fol. 178. 181.) Vgl. Schelling, Philos. d. Kunst, (S. W., I., 5,), S. 465 f.

*) Nämlich diesen Ausdruck – als Nothbehelf in Ermangelung eines besseren – im allerabstraktesten Sinn genommen. Denn was hier gemeint wird, ist der Sache nach grade die unbedingte Verneinung jedes konkreten Modus.

**) Demgemäß ist der Terminus: „das göttliche Wesen" hier überall zu verstehen; nicht in dem Sinne, in welchem er gemeinhin gebraucht wird.

für uns (und alle geschöpflichen und endlichen Wesen überhaupt), sondern auch für sich selbst, sofern er nämlich in diesem Modus seines Seins für sich allein beharren, und sein Wesen sich nicht selbst offenbar machen könnte und würde.

Anm. 1. Denselben Weg, der im §. beschrieben wird, muß auch der Theologisirende einschlagen, den wir oben (§. 16, Anm.) aus der Erfahrung einführten, wenn er seinen Gottesgedanken von den Widersprüchen reinigen will, in die er ihn verstrickt findet. Die dialektische Operation, deren Bedürfniß sich ihm infolge der Entdeckung jener Widersprüche ergibt, kann zunächst nur in der Befreiung des Gedankens von Gott von allen den seiner Substanz widersprechenden Merkmalen bestehn, die sich in der unmittelbaren Gestalt desselben (in der unmittelbaren religiösen Vorstellung) zufälliger- oder doch widerrechtlicher Weise an jene angehängt haben. Geht man nun zu diesem Behuf an die Untersuchung desselben, so ist es nicht zweifelhaft, daß der Gedanke der Absolutheit die wesentliche und unverrückbare Grundbestimmtheit in demselben ausmacht, welche für alle anderweiten Bestimmtheiten, die ihm noch angehören, die unentbehrliche Grundlage abgibt. Dieser Gedanke muß folglich schlechthin unangetastet bleiben bei dem dialektischen Reinigungsproceß, und es müssen vielmehr durch ihn alle diejenigen besonderen Bestimmtheiten, welche ihm widersprechen, ausgeschieden werden aus dem gegebenen Gottesgedanken. Also alle jene vielen besonderen Bestimmtheiten, welche, wie sie unmittelbar vorliegen, vorhin (§. 16. Anm.) als Verneinungen der Absolutheit erkannt werden mußten. Sie alle ohne Ausnahme eine nach der anderen auslöschend, muß man auf ihr reines Substrat zurückgehn*), — allerdings in der zuversichtlichen Erwartung, daß sie sich eben mittelst dieses dialektischen Verfahrens selbst zu seiner Zeit schon wieder herstellen werden, aber dann in einer umgebildeten und nunmehr logisch haltbaren Gestalt. Mit andern Worten: man muß von jedem besonderen, d. i. bestimmten Inhalt des Gottesgedankens, wie er einem unmittelbar geläufig ist, abstrahirend, oder jenen an diesem negirend, soweit zurückgehn, bis an dem letzteren nichts mehr negirt werden kann, ohne zugleich das Grundmerkmal desselben, den Gedanken des Absoluten, mithin den Gedanken Gottes selbst, mitaufzuheben. Mittelst dieses Verfahrens gelangt man aber

*) Eine schöne Ausführung dieses Satzes s. bei Clemens von Alexandrien, *Strom.*, V., cp. 12, p. 695. ed. Potter.

nothwendig zuletzt eben bei dem Gedanken von Gott als dem absolut reinen absoluten Sein an. Ueber ihn hinaus kann man nämlich das negirende Verfahren nicht noch weiter fortsetzen. Denn jenseits des reinen Seins liegt weiter nichts mehr als das reine Nichtsein, d. h. der absolute Gegensatz des Absoluten, mithin des Gedankens von Gott. Es ist aber auch gar kein Grund, weil gar kein dialektisches Bedürfniß, vorhanden, noch einen Schritt darüber hinaus zu thun. Denn der Gedanke des absolut reinen absoluten Seins enthält zwar außer der des Absoluten noch Eine Bestimmtheit, die des Seins; aber indem dieses Sein als das schlechthin reine gefaßt wird, ist es nicht mehr eine besondere Bestimmtheit, sondern lediglich die durchaus abstrakte Affirmation des Absoluten als eines nicht nichtseienden, zugleich mit der ausdrücklichen Negation aller konkreten, aller wirklichen Bestimmtheiten an demselben; es wird damit an dem Absoluten das Sein selbst als besondere Bestimmtheit ausdrücklich negirt. Worin für Viele die Schwierigkeit, den hier in Rede stehenden Gedanken zu denken, liegt, darüber s. die Bemerkung Schellings, Unters. über die menschl. Freiheit (S. W. I., 7,), S. 406. Vgl. auch Stuttg. Privatvorlesungen (ebendas.), S. 432 f.

Anm. 2. Wir benennen den hier besprochenen ersten Modus des Seins Gottes (als reines Sein) mit dem Namen des göttlichen Wesens. Dieser Terminus ist uns aber lediglich ein Name, also eine rein technische Benennung, durch die keineswegs der im §. beschriebene Modus des Seins Gottes als das Wesen (essentia) Gottes — im Gegensatze gegen seine Erscheinung oder etwa auch gegen seine Eigenschaften — konstituirend bezeichnet werden will. Gewählt haben wir grade diesen Terminus, weil das obsolete Zeitwort „wesen" in der That gerade ein Sein von der Art ausdrückt, wie es hier gemeint ist, ein lediglich seiendes, nicht daseiendes oder existirendes Sein. In einem ähnlichen Sinne spricht auch Schelling von einem „bloß wesenden Sein." Philosoph. der Offenb. (S. W., II., 3,), S. 212. 253. Daß der Sprachgebrauch für diesen Gedanken von Gott kein bestimmtes Wort ausgeprägt hat, das findet in der eigenthümlichen Natur desselben seine einfache Erklärung, darin nämlich, daß er nur auf negative Weise gedacht werden kann. Wenn wir in der 1. Aufl. (I., S. 51) den Gedanken dieses ersten Modus des Seins Gottes auch als den Gedanken „der absoluten Substanz" angegeben haben, so lassen wir jetzt diese Benennung, als eine in hohem Grade mißverständliche, gänzlich fallen.

Anm. 3. Der in diesem §. erörterte Begriff von Gott ist, für sich allein genommen, keineswegs schon der eigentlich religiöse Begriff von Gott. Dieser vollzieht sich vielmehr erst in dem Begriff von Gott als der absoluten Person. Warum heben wir denn nun aber nicht sofort mit diesem letzteren Begriff an? Wozu machen wir den Umweg über den des „göttlichen Wesens" hinweg? Antwort: 1) Weil jener Anfang unmittelbar mit dem Begiff der göttlichen Person unabwendlich die Aufhebung der Absolutheit im Begriff Gottes mit sich bringen würde; Gott ist ja als Person nicht der Absolute, wofern er das, was er ist, also Person, nicht durch seine eigene Setzung ist. Denn dann ist er es, da er es nicht auf grundlose Weise (nicht ohne Grund) sein kann, nothwendig durch die Setzung eines Anderen, dieses Andere heiße nun Fatum oder Zufall oder wie sonst immer. Gott kann nur unter der Voraussetzung durch sich selbst Person sein, daß er, bevor (nämlich immer im rein logischen Sinne) er Person ist, als Nichtperson ist. Gott muß in jeder Beziehung causa sui sein; dieß kann er aber augenscheinlich nur dann sein, wenn er vor allem das nicht ist, was er ist. 2) Weil man bei dem spekulativen oder apriorischen Verfahren den Anfang nicht beliebig machen kann. Man kann dabei von nichts ausgehen, wozu man nicht schon gelangt ist. Wir müssen eben erst zu dem Begriff von Gott als Person gelangen, ehe wir ihn zur Hand nehmen dürfen und können. Zu ihm zu gelangen, das ist aber grade nur von dem hier entwickelten Begriffe von Gott als dem göttlichen Wesen aus möglich. 3) Weil der Begriff des göttlichen Wesens oder des verborgenen Gottes gleichfalls ein wesentlicher und nothwendiger Begriff Gottes ist, so gut wie der seines Personseins (seiner Personalität), ein wesentliches und darum unentbehrliches Element in dem Begriff Gottes. Und zwar ein Element auch schon von unmittelbar religiöser Bedeutung, das schon in dem unmittelbaren frommen Bewußtsein, schon in der Gottesahnung bestimmt mit enthalten ist. Es ist dasjenige, welches die schlechthinige Erhabenheit Gottes begrifflich ausdrückt, wie uns (was die lebendige Frömmigkeit unnachsichtlich fordert,) dem Gedanken Gottes gegenüber nach einer Seite hin alle Gedanken ausgehen, nämlich alle positiven Gedanken. Nämlich nicht bloß, was in der Unendlichkeit Gottes (s. unten §. 53) begründet ist, in Betreff der quantitativen Beschaffenheit seines Seins, sondern, was die Hauptsache ist, auch in Betreff der

qualitativen Beschaffenheit desselben, sofern es eben dieses schlechthin einfache, bestimmungslose, prädikatlose ist. Wegen seiner inneren Nothwendigkeit hat sich denn dieser Begriff auch geschichtlich der Spekulation allezeit aufgedrängt. Wo nur immer über Gott spekulirt wurde, überall da hat er sich auch herausgethan. Bekannt ist seine allesbeherrschende Bedeutung bei Philo und den späteren Platonikern. Unser reines absolutes Sein oder göttliches Wesen ist ganz Philos τὸ ὂν oder τὸ ὄντως ὂν oder τὸ πρὸς ἀλήθειαν ὄν, sein ἕν, seine μόνας, — jener Gott, den er als das absolut Einfache, Qualitätlose, Eigenschaftslose, Prädikatlose, überhaupt Bestimmungslose beschreibt, und deßhalb auch wie einerseits als den schlechthin namenlosen und unnennbaren (Gott ist ihm ἀκατονόμαστος καὶ ἄῤῥητος, und auch jene obigen Namen, deren er sich bedient, sind ihm ausdrücklich nur inadäquate und uneigentliche Bezeichnungen Gottes,), — so andererseits als den schlechthin unbegreiflichen (ἀκατάληπτος), — kurz als den, von welchem sich nichts weiter aussagen läßt, als daß er ist. Ebenso ist dieser Begriff Gottes bei den Mystikern der durchherrschende. Doch gelangen sie, während er für uns der Anfang des Begriffs von Gott ist, auf ihrem regressiven Wege zu ihm als zum Abschluß des ihrigen. Ihre via negationis, ihre theologia ἀποφατικὴ, ihre Namenlosigkeit Gottes, dieß alles ist nichts als der Begriff des göttlichen Wesens*). Dieses ist genau eben das, was sie „die Gottheit" nennen im Unterschiede von „Gott." Eben weil dieser Begriff Gottes sich mit der ihnen eigenthümlichen Erkenntniß von Gott (s. unten §. 265) so unmittelbar berührt, bleiben sie, auch wenn sie über Gott spekuliren, bei ihm stehen.

§. 27. Der Begriff des göttlichen Wesens ist ein wahrer Begriff von Gott, aber der wahre Begriff von Gott ist er für sich allein nicht. Er ist nur erst ein wesentliches Moment desselben. Das Denken kann nämlich bei ihm nicht stehen bleiben, sondern sieht sich durch eine immanente Nöthigung über ihn hinausgetrieben und gezwungen, von diesem äußersten Punkte aus eine scheinbar rückgängige Bewegung zu machen. 1) Der Gedanke des absoluten reinen Seins ist nämlich zwar allerdings als der des absolut bestimmungslosen absoluten Seins der Gedanke des absoluten Seins als absoluter Negativität, und das absolute reine Sein ist so allerdings für uns etwas nur auf negative Weise denkbares, es ist also für unsern Gedanken etwas

*) Vgl. Martensen, Meister Eckart, S. 35 f., 40—43.

rein negatives; aber an sich selbst ist es nichts desto weniger, wie schon bemerkt wurde, das Allerpositivste, nur unter der Form der absoluten Negativität. Es ist wohl das absolute Nichts; aber nicht etwa in dem Sinne der absolutesten Null, sondern in dem des absoluten Nichtetwas *). Es ist vielmehr die absolute Fülle des Seins; aber dieses Sein ist in ihm schlechthin unter dem Modus des nicht etwas (d. h. nicht etwas bestimmtes, besonderes,) Seins gesetzt. Das absolute Sein als reines Sein ist schlechthin; aber es ist eben auch nur, es ist nicht irgend etwas, und es ist folglich auch nicht da, existirt nicht. So ist mithin die Formel, in welche der Begriff Gottes sich ursprünglich faßt, daß Gott sei das absolute Sein unter der Form des Nichtetwas, eine rein negative Formel für den allerpositivsten Begriff. Um sie richtig zu verstehen, müssen wir deßhalb den positiven Ausdruck für sie aufsuchen. Dieser ergibt sich aber durch folgende Analyse. In dem Gedanken des absoluten Seins als des schlechthin nicht etwas seienden sind zwei Merkmale zusammengefaßt: a) das schlechthin nicht etwas Sein, die absolute Negation des Etwasseins; aber dieses b) als an dem absoluten Sein gesetzt, nicht etwa an dem Nichtsein. Das hier fragliche Sein ist das schlechthin affirmative Sein, an welchem nun die absolute Negation des Etwasseins gesetzt ist. Es ist die Fülle alles Seins, jedoch so, daß ihm das Etwassein schlechthin fehlt, daß es Etwas nur auf negative Weise ist. Es ist also freilich das Nichtsein des Etwas, aber was nicht etwas ist, ist das absolute Sein, — es handelt sich also um ein Nichtsein des Etwas, welches gleichwohl das absolute Sein ist, welches sonach nicht irgend ein Defekt des Seins ist, sondern die absolute Fülle des Seins. Ist es aber diese, so muß dann freilich auch das Etwassein, ungeachtet es an ihm schlechthin nicht gesetzt ist (es sei denn auf rein negative Weise), doch in ihm schlechthin mit enthalten sein. Nur ist es in ihm auf rein negative Weise enthalten, das heißt eben als nicht gesetztes, m. a. W. als nicht daseiendes. Es ist in ihm eben nur enthalten. Es ist in ihm, aber es ist in ihm nicht gesetzt, nicht da, nicht existent, nicht wirklich, d. h. aber es ist in ihm

*) Nichts = Nicht-ichts.

nur als mögliches. Deutlicher: es liegt in ihm der Inbegriff aller denkbaren (d. h. eben möglichen) Realitäten; aber er ruht schlechthin in ihm, er liegt schlechthin nur der Möglichkeit nach, nur als möglich in ihm, und eben deßhalb ist er in ihm auch gar noch nicht als Möglichkeit ausdrücklich gesetzt. Da es sich aber hier überall um das absolute Sein handelt, so müssen wir noch weiter hinzusetzen: es ist in ihm das Etwassein, und zwar das absolute, enthalten als schlechthin mögliches, d. i. deutlicher: als schlechthin realiter mögliches, — doch, wohlzumerken, eben auch nur und rein als schlechthin realiter mögliches. Der Begriff der realen Möglichkeit ist nun mit Einem Worte der der Potenz (potentia, dem actus gegenüber,) oder der Macht. Denn die Macht besteht ja eben darin, daß die reale Möglichkeit eines thatsächlich nicht daseienden Etwas gegeben ist, — sie ist das thatsächliche Vorhandensein einer Kausalität, die dazu ausreicht, um ein Etwas, das nicht da ist, existent oder wirklich zu machen, d. h. zu bewirken. Positiv ausgedrückt ist folglich das absolute Sein, das nicht irgend etwas ist, — d. h. eben das absolut reine absolute Sein — die absolut reale Möglichkeit des absoluten Etwasseins, m. E. W. die absolute Potenz, die absolute Macht. Der positive Ausdruck für die Formel: Gott ist daß absolute reine Sein, lautet also: Gott ist die absolute Potenz, die absolute Macht, aber diese rein als solche, rein als bloße Potenz oder als schlechthin ruhend gedacht. 2) Allein eben mit dieser Exposition des Gedankens des absoluten reinen Seins tritt nun in demselben ein innerer Widerspruch hervor, der das Denken, weil es ihn nicht unaufgehoben lassen kann, weiter forttreibt, und uns in dem Sein Gottes selbst eine immanente Bewegung aufweist. Der Gedanke der absoluten, also durch nichts anderes außer sich (praeter se) bedingten, mithin unbeschränkten, Potenz oder Macht als lediglich Potenz seiender, m. a. W. als schlechthin ruhender oder unwirksamer, dieser Gedanke ist die härteste contradictio in adjecto, und das Denken ist deßhalb schlechterdings außer Stande, ihn wirklich zu vollziehen*). Die Potenz, die Macht ist wesentlich

*) So bemerkt auch Trendelenburg, Log. Untersuchungen (2. A.,), II., S. 175 f., „daß die Potenz ihrem Wesen nach endlich und beschränkt ist."

Kausalität, und so kann sie gar nicht anders gedacht werden denn als eine Wirkung hervorbringend, d. h. als wirksam. Es ist eben ihre wesentliche Natur, wirksam, d. h. Kraft zu sein, und schon der gewöhnlichsten Vorstellung ist das geläufigste Maß für die Intensität jedes Seins seine Wirksamkeit. Die Macht kann wohl scheinen, keine Wirkung hervorzubringen, wenn sie durch eine andere ihr überlegene Macht*) von entgegengesetzter Richtung an der Hervorbringung der in ihr angelegten Wirkung gehindert wird; aber selbst dann ist ihr Ruhen doch nur ein scheinbares. Denn sie bringt auch in diesem Falle allerdings eine Wirkung hervor, nur nicht nach außen, sondern nur nach innen, nämlich darin, daß sie sich selbst erhält gegenüber von jener gegen sie negativen Macht durch den Widerstand, den sie ihrer Einwirkung auf sie leistet. Bei der absoluten Macht ist nun aber ohnehin die Möglichkeit eines solchen Behindertwerdens derselben durch eine andere Macht durch ihren Begriff ausgeschlossen. Wenn so eine schlechthin unwirksame, d. h. unkräftige Macht schon ganz allgemeinhin ein unerträglicher Widerspruch ist: so ist demnach vollends der Gedanke der absoluten Macht als einer schlechthin unwirksamen, also schlechthin unkräftigen, ein solcher, den selbst das allerungebildetste Denken nicht über sich gewinnen kann. So unumgänglich es also auch ist, Gott als das absolut reine absolute Sein zu denken, so kann doch niemand mit diesem Begriff von Gott seinen Begriff desselben schon abschließen. Denn dieß wäre nur unter der Voraussetzung der Widerspruchslosigkeit jenes Begriffs möglich; von dieser aber liegt hier das Gegentheil offen vor Augen. Nur wenn für das absolute Sein als reines, d. h. lediglich potentielles Sein außer (praeter) ihm ein Hinderniß seines sich Aktualisirens denkbar wäre, könnte dieses ausbleiben. Das actu Sein, das Etwassein kann allerdings von dem absoluten Sein hinweg gedacht werden, ohne daß damit zugleich ein Defekt am Sein gedacht wird (s. oben); allein doch nur unter der Bedingung, daß damit ausdrücklich die Möglichkeit offen gelassen wird, dasselbe auch als schlechthin actu, als das absolute Etwas seiend, als wirklich und daseiend zu denken, — nämlich ohne Widerspruch mit jenem ersteren. Würden wir das Absolute überhaupt oder omni modo

*) Namentlich etwa eine physische Macht durch eine moralische.

als **nicht** actu, als **nicht** etwas seiend, als **nicht** daseiend*) denken, so würde das in offenem Widerspruch mit seinem Begriff als Absolutem stehen**); denn diese Negationen konstituiren ja an und für sich einen Defekt des Seins. Aber es würde auch wieder ganz der gleiche Fall eintreten, wenn wir Gott **nur** als actu, als etwas seiend, als daseiend denken würden, und **daneben nicht** auch als **lediglich** potentia, als **nichts** seiend, als **rein und lediglich** seiend. Es ist also unumgänglich, ihn auf **beiderlei** Weise — jede von beiden unbeschadet der andern — zu denken. Und wie dieß aus dem Begriffe des Absoluten an und für sich folgt: so ergibt sich an unserem Ort insbesondere aus dem Begriff von Gott als dem absoluten **reinen** Sein die logische Nöthigung, von demselben zu dem weiteren Begriffe Gottes als des unter dem grade entgegengesetzten Modus seienden fortzugehen. 3) Der Begriff von Gott als dem göttlichen Wesen, d. h. als dem absoluten **reinen** Sein, kann demnach nur **so** gesetzt werden, daß man ihn, indem man ihn setzt, ausdrücklich **als einen sich selbst negirenden und somit über sich selbst hinaustreibenden** setzt. Ungeachtet also der Begriff Gottes mit unumgänglicher Nothwendigkeit **vor allem anderem** als der des göttlichen Wesens, in dem angegebenen Sinne, gedacht werden muß, so liegt doch in diesem **nächsten** Begriffe Gottes unmittelbar zugleich auch schon die Nöthigung, Gott als in seinem Sein über denselben hinausgehend zu denken. Indem Gott mit Nothwendigkeit als die absolute Potenz oder Macht **rein als solche** gedacht wird, muß er, unbeschadet dessen unmittelbar zugleich **auch** als das gerade Gegentheil hiervon gedacht werden, nämlich als aus jener seiner **bloßen** und **reinen** Potenzialität heraustretend, d. h. als sich **aktualisirende** absolute Macht***). Und zwar als **unmittel-**

*) **Schelling**, Aphorism. ü. Naturphilosophie (S. W., I., 7,), S. 218: „Alle Existenz beruht auf der unauflöslichen Verknüpfung des Subjekts mit einem Prädikat."

) Dieß ist die Wahrheit des **ontologischen Arguments für das Dasein Gottes, das freilich Beweiskraft nur **unter der Voraussetzung** hat, daß der **Gedanke des Absoluten** ein für unser Denken **unumgänglicher** ist.

***) **Schelling**, Darlegung des wahren Verhältn. der Naturphil. zu der verbesserten Fichte'schen Lehre (S. W., I., 7,), S. 57: „Das Göttliche ist eben das, was gar nicht anders als **wirklich** sein kann."

bar sich aktualisirende absolute Macht. Denn dieses sich Aktualisiren muß ja als ein absolutes gedacht werden, weil es das sich Aktualisiren der absoluten Macht ist, unter Umständen, bei denen für sie ein Motiv zum Ansichhalten ihrer auf ihre Selbstverwirklichung tendirenden Kraft gar nicht abzusehen ist, und überdieß auch kein Vermögen dazu, weil ja überhaupt gar kein Motiv in ihr denkbar ist (da Gott, wie er hier gedacht wird, eben noch gar nicht als Bewußtsein und Wille bestimmt, und folglich der Motive noch gar nicht fähig ist,), — auch den allgemeinen Grund ungerechnet, daß ja innerhalb des immanenten Seins Gottes überhaupt jeder Zeitverlauf Ein für allemal schlechthin ausgeschlossen ist.

§. 28. So ist denn Gott als das göttliche Wesen, d. h. als das absolute reine Sein, zu denken als sich selbst zum Werden*) bestimmend, und zwar dieß, da er das absolute Sein ist, auf absolute Weise, also zum absoluten Werden oder zum absoluten Proceß. Da aber dieses Werden das absolute ist, so ist sein Resultat, das Sein, unmittelbar zugleich mit ihm selbst gesetzt, und so ist das Werden in Gott wesentlich unmittelbar zugleich das Gewordensein, das Sein. Das Sein Gottes ist demnach zu denken als die absolute Einheit des Werdens und des Seins, d. h. als Leben, nämlich im weitesten Sinne dieses Worts, — und zwar — da hier beide, das Werden und das Sein, die absoluten sind, — als das absolute Leben. Das Sein Gottes ist der absolute Proceß als absoluter Lebens- oder, was damit zusammenfällt, Selbsterzeugungsproceß. Da derselbe ein absoluter ist, ein Proceß, in dem die absolute Kausalität als absolut wirkend gedacht wird, so schließt er jeden Zeitverlauf aus und muß als ein schlechthin zeitloser gedacht werden. Die Priorität des einen Modus des Seins Gottes vor dem anderen ist mithin lediglich die logische.

Anm. 1. Der Begriff des Lebens Gottes ist hier noch in seiner völligen Abstraktheit genommen. Denn das ist der abstrakteste Begriff des Lebens: Identität, Indifferenz von Sein und Werden, oder, was damit zusammenfällt: Beziehung des Seins auf sich selbst,

*) Schelling, Untersuch. ü. d. menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 403: „Das Sein wird sich nur im Werden empfindlich."

Verhältniß des Seins zu sich selbst. Worin in concreto das **absolute Leben Gottes besteht, das wird sich sofort herausstellen, nämlich, daß es in seinem naturpersönlich Sein oder Personsein besteht.**

Anm. 2. Die Priorität des einen Modus des Seins Gottes **vor dem anderen ist lediglich diejenige**, welche wir in unserer Vorstellung (keineswegs etwa auch in unserm Gedanken) mit psychologischer Nothwendigkeit (weil wir nur unter der Form der Zeit — und des Raumes — vorzustellen vermögen,) der Ursache vor der Wirkung zuschreiben. Dieser logischen (richtiger würden wir sagen: psychologischen) Priorität entspricht natürlich in einem absoluten Proceß keine reale, da er, seinem Begriff zufolge, mit der Zeit gar nichts zu schaffen hat (so wenig als mit dem Raum), sondern ein außerzeitlicher ist, und da folglich bei ihm Ursache und Wirkung nicht durch einen Zeitverlauf geschieden sind, sondern schlechthin koincidiren. Wir müssen aber freilich, indem wir in dem immanenten Sein Gottes ein Kausalitätsverhältniß entdecken, uns gegenüber von der Unbehülflichkeit unseres Vorstellens nicht bloß davor hüten, daß wir irgend einen Anfang desselben annehmen, sondern nicht minder auch davor, daß wir ein Ende seiner Wirksamkeit denken. Da wir einmal psychologisch außer Stande sind, von dem in Rede stehenden inneren Lebensproceß in Gott die Vorstellung (nicht etwa auch den Gedanken) als die von einem schlechthin zeitlosen zu vollziehen: so bleibt uns, wenn wir ihn uns vorstellig machen wollen, nichts übrig, als ihn als einen ewig kontinuirlichen und in jedem Moment seiner Kontinuität schlechthin sich selbst gleichen vorzustellen (nicht etwa auch zu denken). Mit anderen Worten: wir müssen uns das Sein Gottes als ein solches aus und durch sich selbst Werden desselben vorstellen, welches in jedem Moment seinem Sein schlechthin gleich, d. h. welches das absolute Leben ist. Vgl. Schelling, Philos. d. Mythol. (S. W., II., 2), S. 42f. Philos. d. Offenb., (S. W., II., 3,) S. 258f.

§. 29. Wir haben nunmehr den eben erwähnten Selbsterzeugungsproceß Gottes, ihn ausdrücklich als absoluten gedacht, zu analysiren, — also den Proceß, vermöge dessen das göttliche Wesen, d. i. das absolute Sein als absolut reines Sein, sich aktualisirt, d. h. sich Wirklichkeit gibt, indem es das lediglich potentia in ihm seiende absolute Etwas actu setzt, und sich so aus einem Sein, das etwas nur möglicher Weise ist, zu einem Sein

macht, das dieses Etwas **wirklich** ist, und folglich daist, existirt. Es springt nun sofort ins Auge, daß unser Proceß ein Proceß der absoluten Aufhebung der absoluten Einfachheit und Innerlichkeit des absoluten Seins ist. Die absolute Einfachheit desselben, d. h. seine unmittelbare absolute Identität mit sich selbst, wird aufgelöst, — es wird in sich differenzirt, es tritt in sich auseinander, die an sich in ihm latenten Unterschiede brechen in ihm hervor, und zwar treten vor allem in ihm sein **Gehalt** (das absolute Sein) und seine **Form** (die absolute Bestimmungslosigkeit oder Reinheit) — welche sich übrigens **als solche** eben erst vermöge dieses Processes ergeben, — aus einander. Und gleicherweise wird auch seine absolute Innerlichkeit aufgeschlossen, es wird aus sich herausgekehrt oder herausgesetzt (es wird **existent**), geäußert, zu einem für sich anderen gemacht, sich kontraponirt, es wird vorgestellt, objektivirt. Näher ist aber der Vorgang dieser. a) Das absolute **reine** Sein beschließt in sich die reale Möglichkeit des absoluten Etwas; aber **gesetzt** ist in ihm dieses absolute Etwas keineswegs schon **als möglich**. Denn es ist in ihm überhaupt gar nichts **gesetzt**; nur **wir** haben bei der Analyse des absoluten **reinen** Seins gefunden, daß dasselbe **an sich** die reale Möglichkeit des absoluten Etwas **in sich schließt**; aber als eine selbst nur erst **mögliche**, als eine in ihm schlechthin latente, noch nicht gesetzte. Wenn nun das absolute reine Sein in den Proceß tritt, so ist demnach das nächste eben, daß in ihm **die Möglichkeit** des absoluten Etwas **als solche gesetzt** wird, daß in ihm dieses absolute Etwas aus seiner Latenz hervortritt als das, was es **an sich** ist, nämlich **als möglich***). **Als möglich gesetzt** werden heißt aber deutlicher: **gedacht** werden. (Hier kommt es nun zur **logischen** Möglichkeit.) Das Nächste, was in dem absoluten Sein vorgeht, ist mithin, daß es als das absolute Etwas **gedacht** wird, und zwar auf affirmative Weise. (In dem absoluten **reinen** Sein wird nämlich das absolute Etwas,

*) Vgl. **Weisse**, Philosoph. Dogmatik, II., S. 234: „Auch in Gott ist die Urthat der Setzung oder Bejahung seiner selbst eine und dieselbe mit der Erfassung der unendlichen Daseinsmöglichkeit, dieses absoluten Prius der göttlichen Natur und Persönlichkeit (§. 329); die erste eben so undenkbar ohne die andere, wie die andere ohne die erste." Vgl. daselbst die weitere Ausführung.

sofern es von uns gedacht wird, auf lediglich negative Weise gedacht, eben weil es in ihm nicht als möglich gesetzt ist. Dagegen ist das als möglich gesetzte Etwas ein auf affirmative Weise Gedachtes.) b) Jetzt übrigt aber noch, daß dieß gedachte, d. h. als möglich, als potentia seiend hervorgetretene absolute Etwas in dem absoluten Sein nun auch wirklich, auch ein actu seiendes wird, m. a. W., daß es auch gesetzt wird. Denn für sich allein ist das Möglichsein oder Gedachtsein, ungeachtet es allerdings ein Sein ist, doch nicht das wirkliche, d. h. das vollständige, das ganze Sein. Das bloß gedacht Seiende ist ja noch nicht selbst, sondern es ist nur sofern es gedacht wird, es ist also lediglich vermöge eines anderen Seins, welches es denkt. Es ist folglich nur im Denken eines Anderen, d. h. es ist auf bloß subjektive Weise. Darum ist es aber auch auf bloß relative Weise und nicht absolut seiendes Sein, — sein Sein ist ein nur halbes Sein. Das ganze Sein ist vielmehr erst das unabhängig von seinem Gedachtwerden seiende, das nicht auf bloß subjektive, sondern auf objektive Weise seiende Sein, — das Sein, welches nicht bloß als möglich, sondern auch als wirklich gesetzt ist, — welches nicht bloß gedacht, sondern dessen Gedanke auch gesetzt ist, — also das auf nicht bloß ideelle, sondern reale Weise seiende Sein, d. h. das reale, das daseiende oder existirende Sein*). Es kommt sonach bei dem fraglichen Vorgange in dem absoluten Sein noch dieß zweite Moment hinzu, daß das in ihm als möglich gesetzte, d. h. gedachte absolute Etwas als wirklich gesetzt wird, real gemacht, d. h. eben im engeren Sinne des Worts (d. i. nicht bloß logisch oder subjektiv) gesetzt wird, daß es Dasein oder Existenz erhält. c) Hiernach ist so viel klar, daß das absolute reine Sein durch sein

*) Dasein ist = actu Gesetztsein eines (als solchen nur möglichen) Gedankens. Wirklich sein kann nur ein Etwas, nur ein Gedachtes. Etwas ist da, heißt: sein Sein ist kein bloß Gedachtes, kein bloßer Gedanke. Vgl. Schelling, Geschichte der neueren Philosophie (S. W., I., 10), S. 18: „Existenz, d. h. Sein auch außer dem Begriff.“ Desgl. Philosoph. d. Offenb. (S. W., II., 3,), S. 57 f. Vgl. auch Ulrici, Gott und die Natur, S. 704 f. Schränkt man nur das Wahrnehmen, wie es sich gebührt, nicht auf das materiell sinnliche ein, so hat Schopenhauer (Die Welt als Wille u. Vorstell., I., S. 4,) Recht mit der Behauptung, daß Dasein und Wahrnehmbarkeit Wechselbegriffe seien.

sich Aktualisiren einerseits zum gedachten Sein, d. h. zum Gedanken oder zum ideellen Sein, — und andererseits zum gesetzten Sein, d. h. zum Dasein oder zum realen Sein wird. Diese beiden Bestimmtheiten müssen nun aber hier als schlechthin in einander seiend, als in absoluter Einheit stehend gedacht werden. Denn das Gedachtwerden und das Gesetztwerden, von denen es sich hier handelt, sind dem Obigen (§. 28) zufolge als absolute Funktionen zu denken; absolute Funktionen aber können, was ihr Verhältniß zu einander betrifft, schlechterdings nur als schlechthin koincidirend und ineinander seiend gedacht werden. Indem das absolute Sein gedacht wird, wird es gesetzt, — und indem es gesetzt wird, wird es gedacht. Wir haben also näher zu sagen: Indem die reine Potenzialität des absoluten Seins sich aktualisirt, so aktualisirt sie sich auf absolute Weise, und damit wird das absolute Sein durch ein absolutes Gedachtwerden, welches mit einem absoluten Gesetztwerden schlechthin zusammenfällt und eins ist (oder umgekehrt) zu einem Sein, welches beides schlechthin in Einem ist, gedachtes, d. h. Gedanke, und gesetztes, d. h. Dasein, — also schlechthin daseiender Gedanke und schlechthin Gedanke seiendes Dasein, — schlechthin reales Ideelles und schlechthin ideelles Reales, — kurz absolute Einheit des Gedankens und des Daseins oder des Ideellen und des Realen. Dieß heißt aber mit Einem Wort: es wird Geist. Denn eben dieß ist der Begriff, zu welchem das Wort „Geist" gehört. Da nun aber die reine Potenzialität, welche sich hier durch eine absolute Funktion oder schlechthin aktualisirt, die in dem absoluten reinen Sein verschlossen liegende, mithin die Potenzialität des absoluten Etwas ist: so ist weiterhin noch näher zu sagen: Indem die reine Potenzialität des absoluten Seins sich aktualisirt, m. a. W.: indem das göttliche Wesen aus seiner reinen Potenzialität sich aktualisirt, so ist das Ergebniß der absolute Geist. Das aktuelle Sein des Absoluten oder Gottes ist also sein Geistsein, — Gott ist actu der absolute Geist. Dieß ist die Bestimmtheit des neuen Seins Gottes, welches sich aus unserm Processe ergibt, seine Materie (im rein logischen Sinne) betreffend: es ist der absolute Geist.

Anm. 1. In dem vorstehenden §. wird absichtlich durchweg im Passivum geredet (das absolute Sein — heißt es — „wird gedacht, gesetzt", — es „wird" zu einem so und so beschaffenen Sein, — es „wird Geist" u. s. w.). Es soll nämlich hier lediglich der ganz abstrakte Gedanke des betreffenden Processes ausgedrückt werden, ohne daß dabei schon irgend etwas mitausgesagt würde, weder in affirmativer noch in negativer Weise, über die in ihm wirksame Kausalität. Diese letztere wird sich sehr bald herausstellen. S. §. 31.

Anm. 2. Gott existirt ist also = der Gedanke Gottes hat Realität, Dasein, und dieß ist gleich = Gott ist absolute Einheit seines Gedankens und seines Daseins, welches wieder = ist: Gott ist Geist.

Anm. 3. Hier ist der Ort, wo sich für die theologische Spekulation primitiv der Begriff des Geistes überhaupt ergibt, sofort an der Schwelle ihrer Bahn. Die Spekulation bedarf in der That des klaren Verständnisses von dem Wesen des Geistes sogleich bei den allerersten Schritten auf ihrem Wege; was aber der Geist ist in seinem ganzen und vollen Sinne, das wird man augenscheinlich nur spekulativ an dem Geiste Gottes absehen können, nicht empirisch reflektirend an dem kreatürlichen Geist, der in unserer Erfahrung, ein einziges Datum ausgenommen, immer nur in annäherungsweiser Wahrheit (s. unten) gegeben ist. Wie sehr es uns in der Regel an einem klaren und deutlichen Begriffe des Geistes fehlt, und zwar auch im wissenschaftlichen Verkehre, das bedarf keiner Nachweisung. Für jeden Nachdenkenden liegt es auf erschreckende Weise zutage. Durchschnittlich glauben wir gottlob, daß „Geist" kein leeres Wort ist, sondern etwas Thatsächliches. Wir nehmen an, daß Alle den Geist aus eigener Erfahrung kennen, und deßhalb reden wir zuversichtlich vom „Geist", in gutem Glauben, damit ein Allen unmittelbar verständliches Wort zu gebrauchen. Aber wie viele haben denn auch nur eine fertige und runde Definition in Bereitschaft auf die Frage: was ist der Geist? Ganz unangesehen, ob sie eine tüchtige ist*). Und eben dieß ist vielleicht der schlagendste

*) Schelling, Philosophie der Mythol., (S. W., II., 2,), S. 12: „Das allgemeine Anerkanntsein eines Begriffs leistet überhaupt keine sichere Bürgschaft für dessen wissenschaftliche Ergründung, und man könnte vielmehr ohne Paradoxie behaupten, die wissenschaftliche Ergründung eines Begriffs stehe meist im

Beweis für die Thatsächlichkeit des Geistes, daß jedermann zuversichtlich von ihm redet, ungeachtet fast niemand, indem er das Wort „Geist“ ausspricht, einen wirklichen (d. h. einen klaren und deutlichen) Gedanken damit verbindet. „Der Geist führt“ eben „einen ewigen Selbstbeweis“ *). In der gangbaren Vorstellung vom Geist pflegt ein einziges Merkmal eigentlich festzustehen, das der Immaterialität. Allein dieß ist ein lediglich negatives Merkmal, und es wird selbst keineswegs in einem wirklich klaren und deutlichen Sinne gebraucht. Denn was das Immaterielle sei, kann man ja natürlich nur dann verstehen, wenn man von der Materie einen klaren und deutlichen Begriff hat; der Begriff dieser kann aber seine Klarheit und Deutlichkeit nur von dem des ihr konträr entgegengesetzten, d. h. von dem Begriff des Geistes aus gewinnen. Geist und Materie sind Wechselbegriffe, so daß keiner von beiden ein vollkommen klarer und deutlicher anders sein kann als zugleich mit dem andern. Dabei muß aber das Verständniß unumgänglich von dem Begriff des Geistes anheben. Denn er ist der durchgängig affirmative, während der Begriff der Materie ein vorwiegend negativer ist: wovon die Folge ist, daß es einen Zugang zu diesem nur von jenem aus gibt, nämlich a contrario. An sich selbst ist aber allerdings die Entgegensetzung von Geist und Materie eine durchaus richtige **). Desto verfehlter ist dagegen die andere, gleichfalls weit und breit herkömmliche, die von Geist und Natur. Wer sie macht, befindet sich auch noch nicht einmal auf dem richtigen Wege dazu, um den Begriff des Geistes zu suchen. Denn er koordinirt einen Formbegriff (ein solcher ist nämlich der der Natur, der nur eine Formbestimmtheit des Seins bezeichnet, die nicht minder an einem geistigen Sein ge-

---

umgekehrten Verhältnisse mit der Allgemeinheit seines Gebrauchs. In der Regel sind es gerade diejenigen Begriffe, deren Jeder sich berühmt und die gleichsam in beständiger Anwendung sind, die am blindesten gebraucht werden; jeder verläßt sich auf den andern, und denkt, ein solcher allgemein gebrauchter Begriff müßte doch wohl außer allen Zweifel gestellt sein.“ Lotze, Mikrokosm., III., S. 236 f.: „Wofür die Sprache einen Namen ausgeprägt hat, das sind wir allgemein sehr geneigt, als ein Erzeugniß des Denkens aufzufassen, obgleich dessen Beitrag zur Feststellung des benannten Inhalts oft sehr gering ist, oft gänzlich fehlt.“

*) Novalis Schriften, III., S. 237.

**) Wenn Geist und Materie keinen reinen Gegensatz bilden sollen: dann wollen wir nur alle Logik einpacken.

setzt sein kann als an einem materiellen, ja auf vollendete Weise sogar nur an jenem setzbar ist,) einem Materialbegriff (Gehaltsbegriff). Aus derselben Gedankenverwirrung kommt es, daß man gemeinhin, namentlich bereits von Descartes her, den Geist durch Bewußtsein, näher Selbstbewußtsein, Denken, auch wohl durch Ichheit überhaupt definirt*). Daß diese in einer Beziehung zum Geist stehen, ist nun freilich außer Zweifel, denn der Geist ist sich bewußt, denkt u. s. w.; aber was dieser Geist selbst ist, der sich bewußt ist und denkt, das weiß man damit nicht; und doch ist es grade dieß, was man auf die Frage, was der Geist sei, vernehmen will. Bewußtsein und Denken sind Funktionen, und, in ihrer ganzen Vollkommenheit genommen, Funktionen nur des Geistes, — aber sie sind nicht der Geist selbst, der ja vielmehr das Fungirende ist, das Sichbewußtseiende und Denkende. Es käme eben darauf an, zu erfahren was dieses ist; dieß aber bleibt bei jener Definition völlig unaufgehellt. Ohnehin ist dieselbe augenscheinlich zu enge. Denn dem allgemeinen Sprachgebrauch nach wird unter den Begriff des Geistes unbedenklich auch Unpersönliches subsumirt. Wer spricht nicht von geistigen Kräften, Vermögen, Organen u. dergl.? Es gibt nicht bloß Geist, der denkt und setzt (will), sondern auch Geist, mit dem (mittelst dessen) gedacht und gesetzt (gewollt) wird. In dem abstrakten generischen Begriff des Geistes, den wir eben brauchen, liegt also selbst der herkömmlichen Vorstellungsweise zufolge das Merkmal des Selbstbewußtseins, des Denkens, überhaupt der Ichheit oder der Persönlichkeit gar nicht mit, geschweige denn, daß dieses Merkmal den Begriff des Geistes erschöpfen sollte. Allerdings — dieß wird sich uns künftig ausdrücklich ergeben — kann es Geist, seinem Begriff zufolge, nur in einem persönlichen Sein geben, und nur ein persönliches Sein kann Geist sein; aber der Inhalt des Begriffs der Personalität drückt nicht

*) Auch nach Lotze (Mikrokosm., III., S. 544), soll „der allgemeine Charakter der Geistigkeit" „das Fürsichsein" sein, und eben dieses „die entscheidende Eigenthümlichkeit des Wesens der Geister" bilden. Gleicherweise schreibt J. H. Fichte, Psychologie, I., S. XV.): „Persönlichkeit ist die Grundform des Geistes als solchen, daher als Form in allen Geistern, im absoluten wie in dem endlichen, schlechthin gleich." Darin stimmen wir ihm übrigens gern zu, wenn er nachher (S. XX.) darauf bringt, daß „der lange eingewohnten Verwechselung des „Ich" mit dem „Geiste" vollständig ein Ende gemacht werde."

diejenigen Merkmale aus, welche in ihrer Vereinigung den Begriff des Geistes ausmachen, m. E. W. die Personalität ist nicht ein konstitutives Merkmal in dem Begriff des Geistes an sich selbst, sondern nur ein konsekutives. Für jeden Begriff des Geistes ist es insbesondere eine unerläßliche Probe, daß er für die Natur Raum haben muß. So lange man einen Begriff des Geistes hat, der diese von ihm ausschließt, bleibt es freilich unmöglich, ein rein geistiges Sein und Leben des Menschen zu denken und einen lebendigen persönlichen Gott als reinen Geist. Denn auch die geistigsten Funktionen des Ich, ja das absolute Denken und das absolute Wollen selbst sind bedingt durch den Besitz eines (nicht selbst denkenden und wollenden) Organs, also einer Natur. Wenn bei irgend einem Begriffe die Nothwendigkeit einleuchtet, ihn auf spekulativem Wege zu gewinnen, so bei dem des Geistes, — d. h. die Nothwendigkeit, den Gedanken, den das betreffende Wort bezeichnet, nicht aus diesem Wort herauszuklauben oder aus vereinzelten und unvollständigen Erfahrungsdaten sich zusammen zu lesen, von denen dasselbe gebraucht wird, sondern ihn völlig unabhängig von diesem allem als das Erzeugniß eines durch seine innere dialektische Nothwendigkeit sich fortbewegenden aprioriſch konstruktiven Denkens als eine scharf bestimmte und fest begrenzte logische Größe zu überkommen, und erst dann das dieser entsprechende Wort im gegebenen Sprachvorrath aufzusuchen und zu ihrer Bezeichnung zu fixiren. Der auf diesem Wege von uns gefundene Begriff stimmt nun auch vollkommen überein mit dem, was man gemeinhin eigentlich im Sinne hat, wenn man das Wort „Geist" ausspricht. Denn wo in einem Sein kein Gedanke (keine Ideelletät) ist, da läßt niemand es als Geist gelten, wenn auch noch so viel Dasein (Realität) an ihm wäre; aber eben so ist auch da keine Rede vom Geist, wo in einem Sein kein Dasein (keine Realität) ist, und wenn auch noch so viel Gedanke (Ideelletät) in ihm wäre. Weder der bloße Gedanke für sich allein gilt schon für Geist, noch das bloße Dasein für sich allein; sondern erst wo wir beide verbunden finden, halten wir dafür, ein Geistiges zu haben. Aber auch nicht ohne weiteres jede Verbindung von Gedanke und Dasein reicht uns dazu hin, sondern nur die innige, die wirkliche Durchdringung, die als solche eine unauflösliche, eine bleibende ist. Kurz, wo wir eine vollendete, eine wirkliche Einheit von Gedanke und Dasein sehen, da urtheilen wir: hier sei Geist. So klar und deutlich dieser

Begriff des Geistes nun auch ist*), so geht ihm doch allerdings eine Vorstellung schlechterdings nicht zur Seite, und dieß bildet für die Meisten auch unter den wissenschaftlichen Denkern eine für sie unüberwindliche Schwierigkeit. Wundern kann sich freilich kein verständiger Mensch darüber; denn es liegt ja in dem Begriff des Geistes selbst mit Nothwendigkeit, daß sein Gedanke sich nicht objektiviren kann in einer Vorstellung. Alles Vorstellen ist eben ein den Gedanken Abbilden im Material der materiellen Welt, zu allererst des Raumes und der Zeit, und jede Vorstellung ist daher dem materiellen oder sinnlichen Sein entlehnt, — der Geist aber ist der reine Gegensatz der Materie. Der Geist ist seinem Begriff zufolge das schlechthin Immaterielle; er ist mithin zwar denkbar und begreifbar, aber schlechthin unvorstellbar. Den Meisten geht jedoch da, wo das Vorstellen ein Ende hat, auch das Denken aus**). Zum großen Theil hierauf beruht die außerordentliche Schwierigkeit des Glaubens an die Wirklichkeit des Geistes. Und gleichwohl ist dieser Glaube die unumgängliche Bedingung eines menschenwürdigen Bewußtseins und Daseins, und der Aufschwung zu ihm die moralische Grundthat, die von Jedem gefordert werden muß. Der uns allen angeborne Glaube an die Wirklichkeit, ja die alleinige Wirklichkeit der Materie, des Sinnlichen, des Palpablen muß vor allem abgeworfen werden, wenn wir uns selbst und die Welt verstehen und uns in uns selbst und der Welt zurechtfinden lernen wollen. Was insbesondere das Denken angeht, so ist die Eine große und entscheidende Grundthat desselben die Anerkennung,

*) Wenn Jul. Müller (Sünde, 3. A., I., S. 423,) wahrgenommen hat, daß gerade mein Begriff des Geistes „den Lesern meines Buches besonders schwierig und dunkel zu erscheinen pflege“: so finde ich es sehr natürlich, daß er denjenigen Lesern, welchen er in Folge ihrer Ungelenkigkeit im Denken zu „schwierig“ ist, freilich auch „dunkel erscheint“; solche subjektive Hindernisse des Verstehens bei seinen Lesern hat aber der Autor nicht zu verantworten. Müller selbst kann wohl keinen ernsten Versuch gemacht haben, meinen Gedanken nachzukonstruiren; denn für ihn müßte derselbe in diesem Falle sofort klar geworden sein, wie entschieden er ihn auch übrigens als einen irrthümlichen von sich gewiesen haben möchte. Es würde sehr wohlgethan sein, wenn Diejenigen, denen mein Begriff des Geistes „dunkel“ erscheint, aus dieser Veranlassung einmal den ihrigen daraufhin ansehen würden, wie es mit seiner Klarheit und Deutlichkeit bestellt sei.

**) Sehr scharf unterscheidet diese beiden namentlich schon Descartes. Vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, I., (2. A.) S. 364 f.

daß die Dinge in demselben Maße, in welchem sie materielle sind, nicht wirkliche (nicht reelle) sind, daß je sichtbarer, je greifbarer etwas ist, desto unreeller es eo ipso ist*). Wird sie uns deßhalb schwer, weil wir alle unser Leben als ein überwiegend materielles beginnen: so wird sie uns ja doch auch wieder überaus nahe gelegt durch die Erfahrung, die wir täglich davon machen, daß das Materielle, das Handgreifliche vergänglich und eben damit in sich selbst nichtig ist, — eine Erfahrung, die uns ja so bittere Klagen auspreßt. In dem hier aufgestellten Begriff des Geistes liegt die Wurzel meines Realismus. Es ist eben der Begriff des Geistes, von dem aus Idealismus und Realismus sich scheiden. Diesem ist der Geist und überhaupt das wahre, das essentielle Sein nicht bloß Gedanke, oder auch Denken, sondern wesentlich zugleich Dasein, — jenem dagegen ist das wahre Sein lediglich Gedanke und Denken. Wer sich des im §. gegebenen Begriffs des Geistes nicht zu bemächtigen vermag, dem ist anzurathen, daß er sich sogleich hier von uns trenne.

Anm. 4. Es sei mir vergönnt, mich hier Ein für alle Mal über den Sprachgebrauch zu erklären, den ich in Ansehung der Termini „ideell" und „real", sowie der damit zusammenhängenden und verwandten, konstant einhalten werde**). Ich unterscheide „ideell" und „ideal", „real" und „reell", die nur zu häufig durch einander geworfen werden, und verbinde mit jedem dieser Ausdrücke einen fest bestimmten und in sich deutlichen Sinn. Am meisten muß das Wort „ideell" sich einen ganz vagen Gebrauch gefallen lassen. Sogar als das Denken versteht man das „Ideelle", (während es doch vielmehr das Gedachte, d. i. der Gedanke ist,) was dann von Hause aus eine gründliche Verwirrung ergibt. Denn das Denken

*) Nägelsbach, Nachhomerische Theologie, S. 475 f.: „Es ist eine der allergrößten Thaten der Philosophie, daß sie in Platon den Muth hatte, an den Menschen die Forderung zu stellen, daß er seine Sinne verläugnen und eine Welt nicht von logischen Begriffen, sondern urständigen Wesenheiten, die nur das Auge des Geistes schaut, für realer als die sinnliche Welt, ja für die einzige Realität erachte."

**) Sprachlich korrekt sollte man freilich entweder „ideell" und „reell" oder „ideal" und „real" einander entgegensetzen; allein der bereits fixirte Sprachgebrauch gestattet weder das eine noch das andere. Weder die Art, wie der Ausdruck „reell" konstant gebraucht wird, noch die, wie „ideal" wenigstens am häufigsten angewendet wird, erlaubt es.

kann ja nur als die Funktion eines Denkenden, also eines zugleich Realen gedacht werden. Zum Denken bildet den Gegensatz nicht das Dasein, sondern das Setzen, nämlich im engeren (d. h. nicht im logischen) Sinne, — so wie der Gegensatz zum Dasein, das gedachte Sein, der Gedanke ist. Vollends aber Denken und Sein (der abstrakteste aller Begriffe) sind gar nicht einmal koordinirte Begriffe, und können folglich um so weniger einen Gegensatz bilden. Von dergleichen Terminologien mich gänzlich enthaltend, unterscheide ich zwei Hauptgattungen, in die alles Sein zerfällt und die alles Sein befassen: das gedachte Sein, d. h. dasjenige Sein, welches Gedanke ist, kurz den Gedanken*) — und das gesetzte Sein, d. h. dasjenige Sein, welches da ist, existirt, kurz das Dasein, und nenne jenes das ideelle Sein, dieses das reale**). Ich sage: das Ideelle, nicht das Ideale, und gebrauche dieses beides nicht, wie es gemeinhin geschieht, promiscue; sondern das Ideale bedeutet mir eine einzelne Species des Ideellen, nämlich das seinem Begriff selbst zufolge lediglich Ideelle, m. E. W. das Urbildliche, ganz im Einklange mit dem am meisten gültigen Sprachgebrauch. Welchem gemäß ich denn auch die Beschaffenheit, ein ideelles (ein gedachtes) Sein zu sein, durch das (freilich bisher nicht übliche) Wort Ideelletät ausdrücke, nicht wie es zu geschehen pflegt, durch Idealität, unter der ich vielmehr die Beschaffenheit, urbildlich zu sein, die Urbildlichkeit verstehe. Und ebenso sage ich: das Reale, nicht das Reelle, und gebrauche diese beiden Termini nicht als äquipollente; sondern das Reelle bedeutet mir dasjenige Sein, welches nicht bloß scheinbarerweise oder bloß annäherungsweise, überhaupt nur relative und mithin auch auf nicht bleibende oder standhaltende und unvergängliche Weise, — sondern auf absolute und folglich auch beharrliche und unvergängliche Weise ist; und die Beschaffenheit, in diesem Sinne reell zu sein, nenne ich die Reelletät, dagegen die, real zu sein (Dasein zu haben, zu existiren), Realität. Denn das Reale ist nicht schon an und

*) Denn das Produkt des Denkens ist der Gedanke, sowie das des Setzens (im engeren Sinne) das Dasein.

**) Diese beiden: Gedanke und Dasein — bilden den höchsten ontologischen Gegensatz, — nicht aber, wie man denselben in der Regel formulirt, das Sein und das Denken — oder „das dingliche oder reale und das geistige oder ideale Sein", in dem Sinne, daß das Sein dinglich oder real sei als das gewußte, und geistig oder ideal als das wissende.

für sich auch das wahrhaft Reelle, sondern das Reale in seiner unauflöslichen Einheit mit dem Ideellen — d. i. eben der Geist — ist es. Demnach bilden meinem Sprachgebrauch zufolge das Ideale und das Reelle einen direkten Gegensatz, indem das Ideale das wesentlich bloß Ideelle und schlechthin nicht zugleich Reale ist, das Reelle aber die absolute Einheit des Ideellen und des Realen. Reell ist, was sein Sein auf nicht relative, und folglich auch auf nicht vergängliche, sondern auf schlechthin beharrliche Weise, was mithin dasselbe in sich selbst hat. In concreto ist dieß der Geist, und er allein.

§. 30. Aus dem aufgestellten Begriff des Geistes (§. 29) ergeben sich unmittelbar die nachstehenden Folgesätze, durch welche auf ihn ein helleres Licht fällt. 1) Der Geist, und er allein, ist das schlechthin volle und ganze, eben damit aber auch das schlechthin wahre Sein, — dasjenige Sein, welches alles in sich befaßt, was in dem Begriff des Seins, denselben in seinem vollständigen Umfange genommen, an und für sich enthalten ist. Die allgemeinste Eintheilung des Seins ist ja die in a) das als möglich gesetzte, d. h. das gedachte Sein, d. i. das Sein, welches Gedanke ist, oder das ideelle Sein — und b) das als wirklich gesetzte, d. i. das im engeren Sinne des Worts gesetzte Sein, d. h. das Dasein, das existente Sein, oder das reale Sein*). Wobei es einleuchtet, daß das reale Sein nothwendig das ideelle zu seiner Voraussetzung hat, nicht aber auch umgekehrt dieses jenes. Denn ein bloßer Gedanke ist denkbar, nicht aber auch ein bloßes, d. h. ein von jeder Gedankenbestimmtheit, auch von einer bloß negativen, (wie dieß bei der Materie der Fall ist, §. 55) entblößtes Dasein. Denn nur etwas (etwas bestimmtes) kann als wirklich gesetzt werden (nicht ein nichts), d. h. real kann nur das Ideelle sein. Alles Reale hat demnach ein Ideelles zu seiner

*) Zur Erläuterung braucht nur kurzweg an das bekannte Gesellschaftsspiel „Real oder ideal?" erinnert zu werden. Lotze, Mikrokosm., III., S. 236: „. . . . von den beiden Vorstellungen, durch deren Verschmelzung wir das Seiende denken, der des Was und der seines Seins" u. s. w. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 12: „Realsein in höchster Allgemeinheit bezeichnet ein doppeltes in unauflöslicher Einheit: qualitativ Bestimmtsein und Existiren, Wirklichsein."

Voraussetzung, und nur ein Ideelles, nur ein Gedachtes, d. h. nur ein Gedanke kann real werden und sein. Gedanke + Dasein machen hiernach die Totalität des Seins überhaupt aus. Dieses Gedanke + Dasein ist aber dem Obigen zufolge eben der Geist. Allem, was nicht Geist ist, fehlt sohin etwas an dem vollen Sein, es ist (mehr oder minder) ein nur unvollständiges und also noch nicht schlechthin wahres Sein*). 2) Indem der Geist absolute Einheit der wesentlichen Elemente des Seins überhaupt — des Gedankens und des Daseins, des Idellen und des Realen, — ist, so ist er eo ipso auch die schlechthin unauflösliche Einheit derselben. Denn die schlechthinige Einheit ist eben die, welche in keiner Beziehung auch nicht Einheit (d. h. eben: welche nicht bloß relative Einheit) ist. So ist denn der Geist das schlechthin unauflösliche**), d. h. das schlechthin unzerstörbare, unvergängliche, kurz das schlechthin reelle Sein***). Das Vergehen eines Seins besteht ja eben darin, daß in ihm die Grundelemente alles Seins überhaupt, Gedanke und Dasein, von einander lassen und sich trennen, was immer nur in demselben Verhältniß möglich, aber freilich zugleich auch nothwendig ist, in welchem sie bloß relativ zur Einheit verknüpft sind. Im Geiste aber ist laut seinem Begriff ihre Verknüpfung eine schlechthin vollzogene. Dem schlechthin daseienden oder realen Gedanken kann das Dasein, kann seine Realität nicht wieder entfallen, und in dem schlechthin Gedanke seienden oder ideellen Dasein kann der in ihm seiende Ge-

*) In diesem Sinne verstanden ist, Schopenhauers (Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. A., II., S. 318,) Wort zutreffend: „Es ist der Grad des Bewußtseins, welcher den Grad des Daseins eines Wesens bestimmt."

**) Ἀκατάλυτος, Hebr. 7, 16.

***) Schelling, Stuttg. Privatvorlesungen (S. W., I., 7,), S. 406: „Geist ist das natura sua Seiende, eine aus sich selbst brennende Flamme." So können wir denn auch mit Lotze, wiewohl in einem völlig anderen Sinne als dem seinigen, sagen: „daß nur die Geister real seien", und „daß alles Reale Geist sei," (Mikrokosmus, III., S. 528,) oder: „nur der lebendige Geist ist, und Nichts ist vor ihm oder außer ihm" (ebendas., S. 544.). (Ein Satz, in dessen Konsequenz Lotze bekanntlich „die allgemeine Beseelung aller Dinge" annimmt, und behauptet, „daß auch die Dinge, die unserer sie von außen betrachtenden Beobachtung nur als blind wirkende, bewußtlos leidende, durch die unbegreifliche Verknüpfung von Selbstlosigkeit und Realität sich selbst widersprechende erscheinen, ... nicht bloß für Andere, sondern für sich sind. (Ebendas. S. 528.)

danke, kann seine Ideelletät, nicht wieder erlöschen. Das Vergehen eines Dings ist nie etwas anderes, als daß in seinem Sein entweder von dem in ihm daseienden Gedanken (Begriff) das Dasein sich loslöst, oder in diesem Dasein der Gedanke (Begriff), der ihm als das seine Form bestimmende Princip einwohnt, expirirt. Das Maß der Innigkeit der Verknüpfung von Gedanke und Dasein (Existenz) in einem Sein ist allemal zugleich das Maß seiner Unvergänglichkeit und Bestandhaltigkeit oder Reelletät. Es liegt mithin im Begriff des Geistes, daß er (nämlich der wirkliche, der nicht bloß annäherungsweise Geist,) nicht zur Materie herabkommen, nicht „erlöschen" kann; während sein Gegensatz, die Materie allerdings zum Geist gesteigert werden kann. (S. unten.) Als das schlechthin wahre und reelle Sein ist er inalterabel, unverderbbar, und von einer möglichen „Verdunkelung" und „Trübung" des (wirklichen) Geistes oder des (wirklichen) Geisteslebens, durch was auch immer (vollends etwa durch etwas Sinnliches), kann selbstverständlich keine Rede sein. Eben so wenig kann aber der Geist gesteigert werden, mehr werden als er ist. Deßgleichen ist er, weil unauflöslich, untheilbar; dagegen liegt es nicht in seinem Begriff, daß er einfach sei. 3) Als das schlechthin wahre, volle und inalterabele Sein ist der Geist das schlechthin in sich selbst vollendete und befriedigte, das gegen jede Störung von außenher gesicherte Sein. Wird daher ein geistiges Sein gedacht als zu einem anderen Sein im Verhältniß stehend, so läßt es sich nicht anders denken denn als sich zu demselben schlechthin affirmativ verhaltend, d. h. als sich demselben schlechthin aufschließend. Denn daß ein Sein sich gegen ein anderes negativ verhält, daß es sich gegen dasselbe abschließt und es von sich ausschließt, das kann seinen Grund nur darin haben, daß es sich durch dasselbe in sich selbst gestört und in seiner Selbstbefriedigung beeinträchtigt findet. Es liegt daher im Begriff des Geistes seine absolute Durchdringlichkeit (grade wie die Undurchdringlichkeit für eine Grundeigenschaft der Materie angesehen wird,) oder (wie man es auch ausdrücken kann,) daß er Licht (selbstverständlich nicht materielles) ist. (Der Geist ist wesentlich Liebe.) 4) Indem der Geist das als gedachtes zugleich schlechthin daseiende (existirende) Sein ist, so

ist durch diesen seinen Begriff unmittelbar ausgeschlossen, daß er auch nur potentia sein könne, d. h. ja eben als bloß gedachtes, d. i. mögliches, nicht zugleich (schlechthin) daseiendes, d. i. wirkliches Sein. Der Geist kann nur actu sein, nie bloß potentia; es kommt ihm schlechthinige Aktualität zu. Endlich 5) stellt es sich hier heraus, was das Gute (§. 22. 23.) in concreto ist, nämlich eben Geist. Dieser allein ist ja dasjenige Sein, welches seinem Begriff schlechthin entspricht, nämlich seinem Begriff selbst zufolge. Denn dieser ist eben der eines Seins, welches absolute Einheit des Gedankens und des Daseins, und eben damit einerseits das seinem Begriff schlechthin entsprechende und andererseits das schlechthin reelle und bestandhaltige, das schlechthin vollkommene und ewige Sein ist. Und wie nur der Geist ein solches Sein ist: so kann auch das Gute nur als Geist gedacht werden. Er allein ist schlechthin gut, und sonst nichts.

§. 31. Ist das aktuelle Sein, zu welchem das göttliche Wesen sich aktualisirt, seiner Materie (seinem Gehalt) nach der absolute Geist (§. 29): so fragt es sich nun weiter, unter welcher Formbestimmtheit dieser absolute Geist das aktuelle Sein Gottes ist. Die Beantwortung dieser Frage zerfällt in folgende Momente. 1) Der Proceß in Gott, der uns hier beschäftigt, besteht angegebenermaßen darin, daß das in dem absolut reinen absoluten Sein oder dem göttlichen Wesen ruhend beschlossene absolute Etwas gedacht und gesetzt wird, und zwar beides schlechthin in Einem. Gedacht und gesetzt werden kann aber nur durch ein Denken und ein Setzen, also auch nur von einem Denkenden und einem Setzenden, m. a. W. von einem Verstande und einem Willen. Diese das Denken und Setzen, bezw. der Verstand und der Wille, sind ja aber an sich miteinbegriffen in dem absoluten Etwas, welches das göttliche Wesen in sich verschließt. Denn das absolute Etwas ist ja eben = dem Inbegriff alles denkbaren, d. h. möglichen Seins. So sind es also, indem das göttliche Sein sich regt und seine absolute Einfachheit und Innerlichkeit sich aufschließt, das Denken und Setzen, die, ihrer Möglichkeit nach in ihm mitbefaßt, zuerst (nämlich im rein logischen Sinne) aus ihm hervorbrechen, und zwar als absolute, und folglich auch (da absolute Akte sich nothwendig decken,) in absoluter Einheit. So treten uns denn sofort zwei

Formbestimmtheiten an Gott als dem absoluten Geist entgegen. Einmal die denkende Bestimmtheit, m. a. W. Bewußtsein, und zwar denkendes Bewußtsein. Dieß heißt aber Selbstbewußtsein, d. i. aktives Bewußtsein, — Bewußtsein, welches seine Kausalität in dem Bewußtseienden selbst hat, in welchem dieses sich mithin aktiv verhält, nicht passiv, so daß es sich dasselbe selbst erzeugt, nicht aber es sich angethan erhält, — kurz Bewußtsein des Bewußtseienden durch sich selbst, — wovon dann das, was man gemeinhin unter dem „Selbstbewußtsein" versteht, das Bewußtsein von sich selbst, erst die Folge ist, nämlich daß das aktiv und spontan Bewußtseiende zum Objekt seines Bewußtseins, so gut wie ein Anderes, auch sich selbst machen und haben kann, weil es nämlich sich selbst von seinem (subjektiven) Bewußtsein unterscheiden kann. Wir sagen mit Einem Wort: Verstandesbewußtsein oder Verstand. In seiner Vollendung gedacht, wie er hier — nämlich als absoluter — gedacht werden muß, ist der Verstand dann näher die Vernunft. Wir finden also auf der einen Seite an Gott dem absoluten Geiste als seine Bestimmtheit das absolute Selbstbewußtsein oder die absolute Vernunft. Fürs andere die setzende Bestimmtheit, m. a. W. Thätigkeit, und zwar setzende Thätigkeit. Das heißt aber Selbstthätigkeit, d. i. aktive Thätigkeit, — Thätigkeit, welche ihre Kausaliät in dem Thätigen selbst hat, in welcher dieses sich mithin aktiv verhält, nicht passiv, so daß es sich dieselbe selbst erzeugt, nicht aber sie sich angethan erhält, — kurz Thätigkeit des Thätigen durch sich selbst: wovon dann die Folge ist, daß dieses aktiv und spontan Thätige seine Thätigkeit, so gut wie auf anderes, auch auf sich selbst als ihr Objekt richten kann. Näher befaßt dann das Setzen zwei Momente. Es heißt: a) einen Gedanken, ein Ideelles als Zweck setzen, d. i. wollen (im engeren Sinne), und b) dieses als Zweck gesetzte Ideelle real setzen, dem Zweckgedanken (der Zweckidee) Dasein geben, d. i. thun. Die setzende Thätigkeit ist also die wollende (im weiteren Seine, mit Einschluß des Thuns,) Thätigkeit, kurz sie ist Willensthätigkeit oder Wille. In seiner Vollendung gedacht, wie er hier — nämlich als absoluter — gedacht werden muß, ist der Wille dann näher die Freiheit. Wir finden also auf der anderen Seite an Gott

dem absoluten Geist als seine Bestimmtheit die absolute Selbstthätigkeit oder die absolute Freiheit. Diese beiden Bestimmtheiten an Gott dem absoluten Geiste, das absolute Selbstbewußtsein oder Verstandesbewußtsein, näher die absolute Vernunft, und die absolute Selbstthätigkeit oder Willensthätigkeit, näher die absolute Freiheit, sind nun aber weil sie durch einen Akt geworden sind, in welchem, als einem absoluten, Denken und Setzen schlechthin in Einem sind, — als schlechthin in einander oder Eins seiend, als in absolute Einheit gesetzt zu denken. Gott ist der Setzenddenkende und der Denkendsetzende. Wie denn auch Vernunft und Freiheit, beide als absolute genommen, nur als schlechthin Eins seiend gedacht werden können, oder wie Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit eben vermöge dieses „Selbst" und in ihm Eins sind. Diese ihre absolute Einheit aber ist das Ich oder die Persönlichkeit, die selbstverständlich wieder als absolute zu denken ist. Indem Gott, der absolute Geist, sich als den durch sich selbst bewußten sowohl als thätigen bestimmt, bestimmt er sich ja eben damit unmittelbar als Selbst, d. i. als Ich oder Persönlichkeit, oder als Subjekt, oder er subjektivirt sich. (Die Persönlichkeit ist wesentlich Subjektivität und die Subjektivität kann nicht anders gedacht werden denn als Persönlichkeit.) Dieses Ich (oder diese Persönlichkeit) ist absolute Punktualität, und so unterscheidet es sich, ungeachtet es wesentlich nicht anders da ist denn als die Einheit von Selbstbewußtsein oder Verstandesbewußtsein und Selbstthätigkeit oder Willensthätigkeit, gleichwohl, eben als die absolute Einheit dieser beiden, ebenso wesentlich auch wieder von ihnen, und zwar eben vermöge ihrer selbst, indem es sich selbst von ihnen unterscheidet, und sich als Verstandesbewußtsein auf sich als Willensthätigkeit richtet, und umgekehrt sich als Willensthätigkeit auf sich als Verstandesbewußtsein. Indem Gott als das göttliche Wesen sich zum absoluten Geist aktualisirt, bestimmt er sich sohin, die Form desselben angehend, zunächst (immer lediglich im logischen Sinne) zum absoluten Ich oder zur absoluten Persönlichkeit. Die göttliche Persönlichkeit ist so im aktuellen Sein Gottes das Erste (nicht die göttliche Natur)*); durch ihr Hervorbrechen

*) Vgl. Frz. v. Baader, S. W., II., S. 164. Müller, Lehre v. d. Sünde, 3. A., II., S. 171, schreibt: „Wie aber kann ein Wesen causa sui sein

diejenigen Merkmale aus, welche in ihrer Vereinigung den Begriff des Geistes ausmachen, m. E. W. die Personalität ist nicht ein konstitutives Merkmal in dem Begriff des Geistes an sich selbst, sondern nur ein konsekutives. Für jeden Begriff des Geistes ist es insbesondere eine unerläßliche Probe, daß er für die Natur Raum haben muß. So lange man einen Begriff des Geistes hat, der diese von ihm ausschließt, bleibt es freilich unmöglich, ein rein geistiges Sein und Leben des Menschen zu denken und einen lebendigen persönlichen Gott als reinen Geist. Denn auch die geistigsten Funktionen des Ich, ja das absolute Denken und das absolute Wollen selbst sind bedingt durch den Besitz eines (nicht selbst denkenden und wollenden) Organs, also einer Natur. Wenn bei irgend einem Begriffe die Nothwendigkeit einleuchtet, ihn auf spekulativem Wege zu gewinnen, so bei dem des Geistes, — d. h. die Nothwendigkeit, den Gedanken, den das betreffende Wort bezeichnet, nicht aus diesem Wort herauszuklauben oder aus vereinzelten und unvollständigen Erfahrungsdaten sich zusammen zu lesen, von denen dasselbe gebraucht wird, sondern ihn völlig unabhängig von diesem allem als das Erzeugniß eines durch seine innere dialektische Nothwendigkeit sich fortbewegenden apriorisch konstruktiven Denkens als eine scharf bestimmte und fest begrenzte logische Größe zu überkommen, und erst dann das dieser entsprechende Wort im gegebenen Sprachvorrath aufzusuchen und zu ihrer Bezeichnung zu fixiren. Der auf diesem Wege von uns gefundene Begriff stimmt nun auch vollkommen überein mit dem, was man gemeinhin eigentlich im Sinne hat, wenn man das Wort „Geist" ausspricht. Denn wo in einem Sein kein Gedanke (keine Ideelletät) ist, da läßt niemand es als Geist gelten, wenn auch noch so viel Dasein (Realität) an ihm wäre; aber eben so ist auch da keine Rede vom Geist, wo in einem Sein kein Dasein (keine Realität) ist, und wenn auch noch so viel Gedanke (Ideelletät) in ihm wäre. Weder der bloße Gedanke für sich allein gilt schon für Geist, noch das bloße Dasein für sich allein; sondern erst wo wir beide verbunden finden, halten wir dafür, ein Geistiges zu haben. Aber auch nicht ohne weiteres jede Verbindung von Gedanke und Dasein reicht uns dazu hin, sondern nur die innige, die wirkliche Durchdringung, die als solche eine unauflösliche, eine bleibende ist. Kurz, wo wir eine vollendete, eine wirkliche Einheit von Gedanke und Dasein sehen, *da urtheilen wir*: hier sei Geist. So klar und deutlich dieser

Begriff des Geistes nun auch ist*), so geht ihm doch allerdings eine Vorstellung schlechterdings nicht zur Seite, und dieß bildet für die Meisten auch unter den wissenschaftlichen Denkern eine für sie unüberwindliche Schwierigkeit. Wundern kann sich freilich kein verständiger Mensch darüber; denn es liegt ja in dem Begriff des Geistes selbst mit Nothwendigkeit, daß sein Gedanke sich nicht objektiviren kann in einer Vorstellung. Alles Vorstellen ist eben ein den Gedanken Abbilden im Material der materiellen Welt, zu allererst des Raumes und der Zeit, und jede Vorstellung ist daher dem materiellen oder sinnlichen Sein entlehnt, — der Geist aber ist der reine Gegensatz der Materie. Der Geist ist seinem Begriff zufolge das schlechthin Immaterielle; er ist mithin zwar denkbar und begreifbar, aber schlechthin unvorstellbar. Den Meisten geht jedoch da, wo das Vorstellen ein Ende hat, auch das Denken aus**). Zum großen Theil hierauf beruht die außerordentliche Schwierigkeit des Glaubens an die Wirklichkeit des Geistes. Und gleichwohl ist dieser Glaube die unumgängliche Bedingung eines menschenwürdigen Bewußtseins und Daseins, und der Aufschwung zu ihm die moralische Grundthat, die von Jedem gefordert werden muß. Der uns allen anzeborne Glaube an die Wirklichkeit, ja die alleinige Wirklichkeit der Materie, des Sinnlichen, des Palpablen muß vor allem abgeworfen werden, wenn wir uns selbst und die Welt verstehen und uns in uns selbst und der Welt zurechtfinden lernen wollen. Was insbesondere das Denken angeht, so ist die Eine große und entscheidende Grundthat desselben die Anerkennung,

---

*) Wenn Jul. Müller (Sünde, 3. A., I., S. 423,) wahrgenommen hat, daß gerade mein Begriff des Geistes „den Lesern meines Buches besonders schwierig und dunkel zu erscheinen pflege": so finde ich es sehr natürlich, daß er denjenigen Lesern, welchen er in Folge ihrer Ungelenkigkeit im Denken zu „schwierig" ist, freilich auch „dunkel erscheint"; solche subjektive Hindernisse des Verstehens bei seinen Lesern hat aber der Autor nicht zu verantworten. Müller selbst kann wohl keinen ernsten Versuch gemacht haben, meinen Gedanken nachzukonstruiren; denn für ihn müßte derselbe in diesem Falle sofort klar geworden sein, wie entschieden er ihn auch übrigens als einen irrthümlichen von sich gewiesen haben möchte. Es würde sehr wohlgethan sein, wenn Diejenigen, denen mein Begriff des Geistes „dunkel" erscheint, aus dieser Veranlassung einmal den ihrigen daraufhin ansehen würden, wie es mit seiner Klarheit und Deutlichkeit bestellt sei.

**) Sehr scharf unterscheidet diese beiden namentlich schon Descartes. Vgl. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, I., (2. A.) S. 364 f.

Momente, d. i. der an sich möglichen (d. h. der denkbaren) Bestimmtheiten des in seiner Absolutheit gedachten Seins*) entfaltet und auflöst, in der Art, daß sie die ihm immanenten Unterschiede, aus ihnen selbst heraus unterscheidet durch ein stufenweise immer tieferes Differenziren derselben in sich selbst, schließt sie auf der anderen Seite — und dieß ist das synthetische Moment des Vorgangs, das Moment des Begreifens, — unmittelbar zugleich diese Allheit der besonderen Bestimmtheiten schlechthin in die Einheit zusammen als Totalität**), zu einem absoluten System, d. h. eben begreift sie***). Wodurch sie aber denkend diese Einheit vollzieht, ist, daß sie alles Einzelne auf sich (die göttliche Persönlichkeit) **bezieht**, d. h. näher es **für** sich denkt, also es **teleologisch** auf sich bezogen denkt, also als Mittel, als Werkzeug, als Organ für sich, d. i. für das Denken und Setzen, für sich in ihrer Funktion als Verstand und Wille, m. E. W. für die Persönlichkeit (das Ich), und zwar die absolute, — nämlich näher als einen absoluten, d. i. schlechthin vollständigen und einheitlichen Inbegriff von Mitteln, Instrumenten, Organen für sich die denkende und setzende, d. h. als ihren Organismus. b) Diesen ihren Gedanken von dem absoluten Etwas als ihrem Organismus aber setzt sie andererseits, indem sie ihn denkt, unmittelbar zugleich auf absolute Weise, gibt ihm Dasein, Realität. Und zwar eben erst indem das göttliche Bewußtsein oder Denken das absolute Etwas denkt, ist

*) Gott ist alles, was überhaupt gedacht werden kann, nämlich wirklich, d. h. auf schlechthin widerspruchslose Weise (wie z. B. das Böse nicht) gedacht werden kann. Nur das schlechthin widerspruchslos Denkbare kann auch schlechthin Dasein haben. Denn Dasein kann etwas nur in dem Maße haben, in welchem es Gedanke, denkbar, Ding ist.

**) Trendelenburg, Log. Unters., 2. A., I., S. 343: „Es ist eine flache Auffassung, die Allheit aus der Vielheit heraussummiren zu wollen. Zu jedem Additionsexempel gehört ein abschließender Strich. Dieser fehlt innerhalb der Quantität, und nur ein höherer Gedanke kann ein Recht dazu geben. Die Allheit besteht nur durch eine umspannende Einheit, und diese wird durch den Begriff allein vollzogen."

***) Fielen die Unterschiede, in welche der Gehalt des göttlichen Wesens sich auseinanderlegt, in ihrer Diskretion außer einander: so wären sie damit endliche, und es wäre folglich die Absolutheit des Seins Gottes aufgehoben. Die Differenzirung des göttlichen Seins in sich ist aber in concreto seine Organisation.

es das absolute*), — und eben erst indem die göttliche Thätigkeit (der göttliche Wille) oder das göttliche Setzen das absolute Etwas setzt, ist sie die absolute, — überhaupt also eben erst vermöge dieses Processes ist die göttliche Persönlichkeit die absolute. Denn als absolute lassen sich das Selbstbewußtsein oder die Vernunft und ebenso die Selbstthätigkeit oder die Freiheit nicht anders als zustande kommend denken als an dem absoluten Objekt, durch dessen Denken und Setzen allein sie sich schlechthin vollziehen. Demnach bestimmt die göttliche Persönlichkeit den Gehalt des göttlichen Wesens zu einem Sein, welches ist: a) Gedachtes und Gesetztes schlechthin in Einem, d. h. Geist, — aber b) nur gedachtes und gesetztes, nicht auch selbst denkendes und setzendes, d. h. unpersönliches Sein**), — jedoch c) dieses als aus sich selbst heraus, von innen heraus in der Weise einer Entwickelung gewordenes unpersönliches Sein, d. h. Natur, — und zwar d) nicht für sich (denn da es nicht denkt und setzt, so kann es ja seinerseits keine Zwecke haben,) gedachtes und gesetztes, sondern **teleologisch** auf ein (es denkendes und setzendes) Anderes bezogenes, d. h. Mittel seiendes, werkzeugliches, instrumentales, organisches Sein, — und zwar e) ein absoluter, d. h. zugleich systematischer Inbegriff***) solchen werkzeuglichen oder organischen Seins, d. h. ein Organismus, und zwar (zufolge c) ein Naturorganismus, — endlich f) näher ein solcher Naturorganismus der göttlichen Persönlichkeit (des göttlichen

---

*) Vgl. Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 220: „Die absolute, die göttliche Vernunft ist nicht, wie der Rationalismus, der spekulative sowohl als der gemeine, sie dafür anspricht, auf unmittelbare, schlechthin voraussetzungslose Weise Bewußtsein ihrer selbst. Sie ist vielmehr ein durch das Bewußtsein der absoluten Daseinsmöglichkeit sich vermittelndes, von diesem Bewußtsein als seiner absoluten Voraussetzung unabtrennliches Bewußtsein ihrer selbst." Ebendas., S. 234: „Gott ist Gott eben nur dadurch, daß er durch sein Denken und Wollen von aller Daseinsmöglichkeit Besitz ergreift."

**) Vgl. Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 93—95.

***) Schelling, Ueber die Konstruktion in der Philosophie (S. W., I., 5,), S. 145: „Bestimmung in ihrer Vollständigkeit ist System; denn sie ist die Einheit im Mannichfaltigen .... Als einer absoluten Handlung entsprechend, ist das System außerdem in sich selbst zurückkehrend, vollkommen durch sich bestimmt."

Ich); denn sie ist das unter d gedachte Andere. Kurz also: das, wozu die göttliche Persönlichkeit den Gehalt des göttlichen Wesens bestimmt, ist der absolut geistige absolute Naturorganismus für sie, die göttliche Natur, an der sie das absolute Mittel (oder Werkzeug) ihrer absoluten Selbstbethätigung oder Wirksamkeit besitzt, d. h. vermöge welcher sie ihr absolutes Leben hat. Diese beiden immanenten Processe in Gott, sein sich zur Persönlichkeit und sein sich zur Natur bestimmen, sind an sich schlechthin Ein und derselbe Proceß, der nur, seinem Begriff zufolge, zwei wesentlich zu unterscheidende Seiten hat, die aber eben so wesentlich auch als schlechthin zusammenfallend zu denken sind*). Die göttliche Persönlichkeit und die göttliche Natur stehen demnach unmittelbar in absoluter und somit auch unauflöslicher Einheit, so jedoch, daß nichts desto weniger jene von dieser sich ausdrücklich unterscheidet, und so ein ihr gegenüber für sich seiendes Sein ist. Gleicherweise setzen sich aber auch beide gegenseitig voraus und haben einander gegenseitig zu ihrer Wirkung (zu ihrem Resultat), stehen also unter sich in absoluter Wechselwirkung. Denn wie einerseits die göttliche Natur nur durch die göttliche Persönlichkeit ist: so ist andererseits die Persönlichkeit in Gott die göttliche, d. i. die absolute, nur vermöge dessen, daß sie die absolute Natur denkt und setzt**).

Anm. 1. Natura kommt von nasci und heißt: Erzeugniß. Der Gegensatz zu natura ist factura, von facere, das durch eine bloß von außenher auf das zu bildende Objekt wirkende Kausalität Hervorgebrachte. Das Machwerk ist zwar ebenfalls ein bloß gedachtes und gesetztes Sein; aber nicht ein aus sich selbst heraus gedachtes und gesetztes Sein. Die Natur ist das von innen heraus, durch innere Entwickelung Gewordene, im Gegensatz gegen das bloß von außenher und also nicht durch sein eigenes immanentes Werden Gewordene, d. i. eben das bloß Gemachte.

---

*) Schelling, Stuttg. Privatvorl. (S. W., I., 7,), S. 434: „Gott kann sich nicht als Objekt setzen ohne zugleich sich als Subjekt zu setzen; und beides ist Ein Akt, beides absolut zugleich."

**) Schelling, Stuttg. Privatvorl. (S. W., I., 7,), S. 457: „Nun ist aber das absolut Subjektive nur da, wo auch das absolut Objektive in seiner Vollendung, seiner Totalität."

Anm. 2. Das Merkmal der Materialität liegt im Begriff der Natur keineswegs mit, wie dieß die herrschende Voraussetzung ist, in Folge der Gewöhnung an eine zu enge und überdieß unklare Fassung des Begriffs des Geistes. (S. oben §. 29. 30.) Bei dieser Voraussetzung ist denn freilich das weitverbreitete Widerstreben gegen jeden Gedanken an eine Natur in Gott*) sehr erklärlich und wohlbegründet. Neben diesem Widerstreben geht aber der Erfahrung zufolge ein noch weit mächtigerer entgegengesetzter Zug her, der Zug zum Anthropomorphismus. Er macht sein gutes Recht darin geltend, daß es ohne ihn eine lebendige Frömmigkeit nicht gibt, weil keinen lebendigen Gott. Die lebendige Frömmigkeit, die einfältigste wie die sublimste, weiß es gleich der h. Schrift nicht anders als daß Gott ein Herz hat und Augen und Ohren, Hände und Füße, einen ausgereckten Arm u. s. w., welches gar nichts anderes aussagt, als daß er eine Natur habe, und zwar einen Naturorganismus, näher einen Naturorganismus in seiner Vollendung, wie wir ihn nur als den menschlichen kennen, d. i. als beseelten Leib. Grade diese kindlichste Frömmigkeit findet also in unserem, scheinbar so abstrusen, Begriff von Gott sich selbst wieder. So lange man mit einem Begriff vom Geiste rechnet, der die Natur vom Geiste ausschließt, hat man freilich nur die Wahl, entweder auf einen lebendigen Gott zu verzichten oder auf einen rein geistigen. Denn auch die geistigsten Funktionen des Ich, ja das absolute Denken und das absolute Wollen selbst, sind für dasselbe durch den Besitz eines (nicht selbst denkenden und wollenden) Werkzeugs oder Organs für das Denken und das Wollen, also durch den Besitz einer organischen Natur bedingt. Der Anthropomorphismus darf also, um völlig in seinem Recht zu sein, nur von seinem Gedanken von einem beseelten Leibe Gottes die Vorstellung von einer Materialität desselben fernhalten. Dieß hat er aber freilich bisher nie gethan, und jene unstatthafte Vorstellung mischt sich schon beinahe unvermeidlich ein, sobald von einer „Körperlichkeit" Gottes die Rede ist. Die vielberufenen Sätze Tertullians von der Leiblichkeit Gottes und aller realen Existenzen überhaupt (adv. Praxeam c. 7. und de carne Christi c. 11) sind demnach gar nicht so absurd und belachenswerth. Die heilige Schrift kennt den Gedanken einer „gött-

*) Auch Daub theilt dieses Widerstreben. S. System der christl. Dogmatik, II., S. 268.

lichen Natur" (θεία φύσις) gar wohl: 2. Petr. 1, 4, und der Theosophie ist er von jeher geläufig gewesen. Bekanntlich ist es ein Grundgedanke wie schon Jakob Böhmes und St. Martins so besonders Franz Baaders, daß Gott als Geist eine ewige Natur habe. Aber auch die neueste Philosophie findet sich vielfältig zu eben dieser Annahme hingedrängt. Wir weisen beispielsweise auf Billroth (Religionsphilosophie, S. 66, 70), Erdmann (Natur oder Schöpfung?, S. 84 f.) Batke (Die menschliche Freiheit, S. 237,), J. H. Fichte, Wirth. Besonders sind hervorzuheben die sehr umsichtigen Bemerkungen von Jul. Köstlin, Der Glaube, sein Wesen, Grund und Gegenstand u. s. w., S. 183—186. Auch daran kann erinnert werden, daß Zwingli unbedenklich behauptet, — wiewohl in einem anderen Sinne wie wir: natura est Deus, und Calvin (Instit. chr. relig., I., 5, §. 5,) davon sagt: Fateor quidem, pie hoc posse dici, modo a pia anima proficiscatur, Naturam esse Deum.

§. 33. Zwischen der Persönlichkeit und der Natur stellt sich, den Begriffen beider zufolge, in Gott das Verhältniß so, daß jene diese schlechthin bestimmt und diese schlechthin durch jene bestimmt wird, m. a. W. daß die Natur schlechthin und schlechthin nur Mittel oder Werkzeug ist für die Persönlichkeit. Diese führt in Gott schlechthin das Regiment. Sie setzt sich, denkend und wollend auf absolute Weise, ihre Zwecke schlechthin von sich selbst aus, und besitzt an ihrer Natur das schlechthin entsprechende Mittel oder Werkzeug für die Verwirklichung derselben. Indem so die göttliche Persönlichkeit (das Ich Gottes) unbedingt frei ist gegenüber von der göttlichen Natur, diese aber in unbedingter Abhängigkeit von jener steht: eignet Gott die absolute Macht der Selbstbestimmung, und aller actus in ihm, alle seine Wirksamkeit, alles sein Wirken beruht causaliter auf seiner Selbstbestimmung, d. h. ist ein moralisches, m. a. W. ein Handeln. Das göttliche Ich wird schlechterdings von nichts außer ihm (praeter se) bestimmt, bestimmt aber seinerseits von sich aus den Gesammtbereich des göttlichen Seins schlechthin. Gott ist so seiner selbst schlechthin mächtig, hat sich selbst schlechthin in Besitz und in der Gewalt, ist schlechthin Herr und Gebieter über

die in ihm beschlossene absolute Fülle lebendigen Seins*). Seine Natur ist zwar an und in sich selbst schlechthin lebendig und wirkungskräftig; allein sie gehört, ihrem Begriff zufolge, nicht sich selbst zu, sondern der göttlichen Persönlichkeit. Sie ist schlechthin nicht von sich selbst aus, schlechthin nicht autonomisch wirksam, sondern schlechthin nur auf den Impuls seiner Persönlichkeit hin, schlechthin nur in Kraft davon, daß sie durch diese für ihre Zwecke als Mittel in Wirksamkeit gesetzt wird. Die Persönlichkeit ist die schlechthin über sie gebietende Macht, sie selbst aber besitzt schlechthin keine Macht über jene. Das Sein Gottes ist zwar seinem Begriff zufolge die absolute und mithin auch die absolut wirksame Kausalität; aber vermöge der persönlichen Bestimmtheit seines Seins (vermöge seiner Personalität) hat er diese absolute Kausalität schlechthin in seiner Gewalt. Er ist schlechthin ihr Subjekt, nicht ihr Objekt, und seine absolute Wirksamkeit ist seine eigene Wirksamkeit mittelst ihrer, nicht aber etwas, was sich ohne ihn selbst (ohne sein Ich) als Ursache bloß in ihm begibt und lediglich ihm widerfährt. Er selbst ist in ihrer Wirksamkeit der schlechthin Wirksame. Sein Sein ist als schechthin wirksames ein schlechthin kraft seiner Selbstbestimmung über dasselbe wirksames. Alle Wirkungen, die in Gott statthaben und von ihm ausgehen, sind Wirkungen seiner Persönlichkeit (seines Ichs), — persönliche, durch Selbstbestimmung kausirte, d. h. moralische Wirkungen; bloße Naturwirkungen gibt es in ihm und von ihm aus schlechthin nicht. Jene Wirkungen sind alle von ihm selbst durch ihn selbst gewirkte; bei ihnen allen ist das Kausirende seine Persönlichkeit (sein Ich), die sich Zwecke setzt, welche sie mittelst seiner Natur, die immer nur als Instru-

*) Vgl. was schon Oetinger, Bibl. Wörterbuch (Ausg. von Jul. Hamberger,), S. 465, wider die Vorstellung von Gott sagt, nach der „alle Werke Gottes unendlich sein müßten, nicht aus der Willkür Gottes, sondern aus Noth der Natur Gottes, wie wenn ein Fuhrmann seine Pferde nicht mehr halten kann, sondern laufen lassen muß", welches „unanständige Begriffe seien von dem Wohlgefallen des Willens Gottes." Vgl. Thiersch, Vorless. über Katholic. und Protestt., II., S. 64: „Die christliche Lehre geht davon aus, daß Gott im Besitze der höchsten Macht über sich selbst ist, und seine unbedingte Freiheit auch gegen sich selbst und den Gebrauch seiner Eigenschaften wenden kann, ohne dadurch einer Privation zu unterliegen."

ment von jener wirkt, vollführt. In der göttlichen Natur liegt zwar an sich selbst die absolute reale Möglichkeit zu der Totalität der logisch möglichen Wirksamkeit überhaupt; aber diese Möglichkeit ist die bloße, die reine, die schlechthin nicht mit der Nothwendigkeit behaftete Möglichkeit. Es liegt in ihr die physische Macht zur Hervorbringung aller logisch möglichen Wirkungen, aber an und für sich auch kein Minimum von wirklicher Kausalität zur Hervorbringung derselben oder irgend welcher einzelner von ihnen. Zu einer solchen Kausalität wird vielmehr jene reale Möglichkeit erst von der (denkend und wollend) sich Zwecke setzenden Persönlichkeit Gottes aus. Diese allein verwirklicht jene Möglichkeit (nicht etwa verwirklicht diese sich selbst,), aber lediglich gemäß der von ihr gefaßten Zweckbegriffe, und folglich auch genau lediglich in dem ihnen entsprechenden Maße. Gott hat seine absolute Macht absolut in seiner Macht; sonst wäre sie ja gar nicht seine Macht, sondern eine Macht über ihn, — und es sind mithin in ihm Können, Wollen und Wirken*) keineswegs identisch**). Es gibt für ihn weder eine physische noch eine metaphysische Nothwendigkeit, vermöge welcher er alle in ihm beschlossenen physischen Möglichkeiten verwirklichen müßte. Eine solche Nothwendigkeit wäre auch in der That eine harte Beschränkung der Macht, nicht etwa eine Steigerung derselben. Denn der kann doch nicht allmächtig sein, dem das Vermögen fehlt, sich in seinem Wirken selbst zu bestimmen und folglich auch zu beschränken, — an sich zu halten in der Bethätigung seiner Macht. Ohne die Möglichkeit, die Möglichkeit zu einer Wirksamkeit, die physisch in ihm liegt, als bloße Möglichkeit, also unverwirklicht zu belassen, besäße Gott eben keine Macht der Selbstbestimmung (keine „Freiheit"). Anders verhält es

*) Das Denken allerdings alles dessen, was er kann, und zwar als eines von ihm gekonnten, müssen wir Gott als nothwendig beilegen. Ohne dieß wäre er gar nicht schlechthin seiner selbst sich bewußt.

**) Wie die ältere Metaphysik behauptet, daß in Gott potentia und actus untrennbar seien, womit in der That Gott zu einer Naturkraft herabgesetzt wird. Sehr mit Recht rechnet Müller (Lehre v. d. Sünde, 3. A., II., S. 250 f.) diesen Satz „zu den alten metaphysischen Schläuchen, welche zu dem Most eines lebendigeren, inhaltsvolleren Gottesbegriffes, nach dem unsere Zeit in ihren edelsten Richtungen offenbar strebt, nicht mehr passen wollen."

sich freilich mit der moralischen Möglichkeit, d. h. mit der für die Selbstbestimmung offen stehenden, mit der in ihre Macht gelegten, ihrer Entscheidung anheimgegebenen Möglichkeit, — selbstverständlich unter der Voraussetzung der physischen Möglichkeit. Diese moralische Möglichkeit wird durch den Begriff der Selbstbestimmung bestimmt; seine Bestimmungen sind aber als solche sofort zugleich Forderungen. Und diese Selbstbestimmung ist es ja nun eben, vermöge welcher, das Wirken Gottes angehend, die Potenz zum Aktus, die Möglichkeit zur Wirklichkeit wird. Die moralische Möglichkeit involvirt sonach für Gott in der That die moralische Nothwendigkeit. Was für die Macht der Selbstbestimmung sich als ein ihrem Begriff entsprechender Zweckgedanke stellt, das ist eben damit unmittelbar zugleich eine ihr gestellte Aufgabe, eine für das persönliche Subjekt moralisch nothwendige Hervorbringung. Eine moralische bloße Möglichkeit gibt es in und für Gott, so gewiß er der schlechthin Vollkommene und folglich auch seine Selbstbestimmung die schlechthin vollkommene ist, allerdings nicht, d. h. keine solche, die in ihm und für ihn nicht unmittelbar zugleich moralische (nur nicht auch physische) Nothwendigkeit wäre. Diese Nothwendigkeit legt ihm eben seine absolute Vollkommenheit auf. Vermöge derselben wirkt er alles ihm moralisch Mögliche nothwendig, und zwar, was darin schon mitliegt, in der ihm moralisch möglichen — d. h. in der durch seine absolute Vernunft und Freiheit bestimmten — Abfolge; keineswegs aber auch alles in ihm physisch Mögliche. In dem eben erörterten Begriff der Gott eignenden absoluten Macht der Selbstbestimmung liegt insbesondere auch, daß er seines eigenen Willens schlechthin mächtig, schlechthin Herr desselben ist, und nicht etwa durch denselben selbst bestimmt und genöthigt wird, d. h. daß auch seine absolute Willensthätigkeit, ihrer Absolutheit unbeschadet, schlechthin von seiner Persönlichkeit (seinem Ich) abhängt und bestimmt wird, daß sie nicht von sich selbst aus wollen kann, sondern nur sofern seine Persönlichkeit sich zum Wollen bestimmt (sofern er „wollen will"), und nicht anders wollen kann als diese sich zu wollen bestimmt*). Nur hierdurch ist sie die absolute Frei-

*) Dieß ist es, was Müller (a. a. O., II., S. 250.) so ausdrückt: „Der Wille ist Herr über seine eigene Wirksamkeit." Nur daß freilich nicht der

heit*). Dieß kommt namentlich für das Verhältniß in Betracht, in welchem in Gott sein Wollen zu seinem Denken steht. Das Wollen zwar hat seinem Begriff zufolge das Denken zu seiner Voraussetzung, und so ist Gottes Wollen nothwendig immer zugleich ein Denken, nämlich ein Denken desjenigen, was er will. Nicht aber verhält es sich auch umgekehrt auf die gleiche Weise; denn das Denken involvirt seinem Begriff nach keineswegs das Wollen und folgeweise Setzen des Gedachten als seine nothwendige Konsequenz. Es besteht demnach für Gott keine Nothwendigkeit, alles, was er denkt, auch zu wollen und zu setzen, geschweige denn, es unmittelbar zugleich, wie er es denkt, auch zu setzen. Er kann vielmehr auch nicht oder noch nicht**) Zusetzendes zu denken, — Gedanken ausdrücklich als solche denken, die nicht oder doch noch nicht realisirt werden, die entweder überhaupt oder doch zur Zeit noch bloße Gedanken bleiben sollen***). Die Nothwendigkeit, das Gedachte auch zu wollen und zu setzen, wäre für ihn eine offenbare Beschränkung seiner Macht über beide, sein Denken und sein Wollen. Sein Denken und sein Wollen müssen zwar als schlechthin in Einheit stehend gedacht werden; aber diese absolute Einheit beider führt nicht etwa eine Identität derselben mit sich, so daß sein Denken nicht ohne sein Wollen sein könnte; sondern umgekehrt, dieses steht mit jenem dadurch in schlechthiniger Einheit, daß es durch dasselbe schlechthin bestimmt

---

Wille selbst es ist, was über die Wirksamkeit des Willens gebietet, sondern das Ich oder die Persönlichkeit. „Ich will", sagen wir mit Recht, — nicht: „mein Wille will." Der Wille ist nur das Instrument.

*) Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 745: „Die Allmacht wäre nicht wahrhaft allmächtig, die absolute Kraft wäre in Wahrheit nicht absolut, wenn sie nicht auch ihrer selbst mächtig, sich selbst zu beschränken, sich selbst zu richten und zu lenken im Stande wäre. Eben diese Macht über sich selbst, diese Selbstleitung und Selbstbestimmung ist der absolute Wille, der in der Allmacht mit dem absoluten Können Eins ist."

**) Dieß kommt hier freilich vorgriffsweise zur Sprache. Denn von einem Zeitunterschied im Handeln Gottes kann nur in Betreff seines schöpferischen Handelns die Rede sein, nur unter der Voraussetzung eines Verhältnisses Gottes zu einer Kreatur.

***) In der Annahme „eines Uebergehens vom Wollen zum Thun" in Gott (Philippi, Kirchl. Glaubenslehre, II., S. 228,) liegt mithin auch nicht von ferne eine Schwierigkeit.

ist*). Grade deßhalb aber kann es für ihn keine Nöthigung geben, das, was er eben als von ihm nicht zu wollend denkt, gleichwohl zu wollen.

Anm. 1. Ueber die hier besprochenen Punkte finden sich gründlich eindringende Erörterungen bei Jul. Müller, a. a. O., II., S. 36—39. 245—251. 265 f., J. H. Fichte, Spek. Theol., S. 421 bis 423. 427 f. Mehring, Religionsphilosophie, S. 292—298**).

---

*) Thilo, Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekul. Theol., S. 296: „Will man aber auch den Gedanken nicht ertragen, daß der göttliche Wille durch die eigene Einsicht Gottes bestimmt sei, so muß man in ihm einen absolut unbestimmten Willen setzen, der sich ohne bewußten Grund selbst bestimmt. Wohin das aber führe, ist früher schon gezeigt."

**) Bei Müller, a. a. O., S. 36—38, heißt es: „Als Voraussetzung der freien Selbstbestimmung betrachten wir Möglichkeiten, welche ebenso gut nicht verwirklicht wie verwirklicht werden können ..... Wird die Möglichkeit als Keim einer bestimmten Wirklichkeit gefaßt, als eine stets im Uebergange in die Wirklichkeit begriffene Potenz, so ist sie nichts anderes als eine verhüllte Nothwendigkeit. Wenn die erforderlichen Bedingungen vollständig gegeben sind, ... so muß die Wirklichkeit aus ihrer Möglichkeit, aus ihrem Potenzstande heraustreten, und unter den vorliegenden Verhältnissen kann schlechterdirgs nichts anderes als diese bestimmte Wirklichkeit erfolgen. Ist die Möglichkeit aber schon der Anfang der Wirklichkeit, also mit dieser in konkreter Einheit, so tritt hier die bekannte logische Bestimmung in Kraft, daß die Einheit der Möglichkeit und Wirklichkeit eben die Nothwendigkeit ist. — Aber die reine, an sich seiende Möglichkeit als eine über das Wirklichwerdende jedesmal übergreifende Sphäre, deren seinkönnender Inhalt mithin den positiven Grund dieser bestimmten Wirklichkeit nicht enthalten kann, ist die unabtrennliche Voraussetzung der Freiheit des Willens. Er ist nur dadurch frei, sich selbst zu entscheiden mächtig, daß außer den Bestimmungen, die er sich wirklich gibt, für ihn auch andere möglich sind. Dieß ist nicht die bloße logische Möglichkeit des im Gedanken Widerspruchslosen, aber auch nicht jene Möglichkeit, die immerfort die Wirklichkeit aus sich erzeugt, sondern eine Möglichkeit, zu deren Verwirklichung die vollkommen ausreichende Bedingung -- eben der Wille — gegeben ist, aber eine Bedingung, die es eben so sehr in ihrer Gewalt hat, diese Möglichkeit liegen zu lassen als sie zur Wirklichkeit zu erheben. Wir geben gern zu, daß eine solche von der Wirklichkeit rein geschiedene und doch reale Möglichkeit sich auf andere Gebiete gar nicht übertragen läßt; denn so fest haftet sie an dem freien Willen, daß, wie dieser nicht ohne sie ist, sie auch nur für ihn, also überhaupt für den Geist, da alle Thätigkeit desselben sich wesentlich durch den Willen vermittelt, Bedeutung hat. Den Uebergang aus dieser Möglichkeit in die Wirklichkeit macht die That; einen anderen gibt es nicht." Ferner S. 38 f.: „Wenn wir nun unter Vermögen, worauf schon die gemeinsame Abstammung der Ausdrücke deutet, die in ein Subjekt gesetzte Möglichkeit, genauer: die reine, d. h. mit der Nothwendigkeit *unvermischte Möglichkeit* eines bestimmten Geschehens oder

Anm. 2. Die hier besprochene Macht der Selbstbestimmung in Gott ist es wohl, was diejenigen eigentlich meinen, die „das

---

einer bestimmten Art von Geschehen als Eigenschaft eines Subjektes gedacht, verstehen dürfen, so kommt diese Bezeichnung im eigenthümlichsten Sinne der Freiheit des Willens zu. Aus dieser Bestimmung des Begriffs ergibt sich aber auch von selbst, daß wir dem Vermögen einen Trieb, alles in ihm Liegende zu verwirklichen, nicht zuschreiben dürfen, noch weniger natürlich dem Subjekt des Vermögens den Beruf oder die Aufgabe, dasselbe nach allen der Möglichkeit nach in ihm vorhandenen Richtungen in Thätigkeit zu setzen. Von dem Vermögen haben wir darum die Anlage wohl zu unterscheiden. Diese trägt die positive Richtung auf bestimmte Thätigkeiten und den Trieb, sie in Vollzug zu setzen, schon in sich, und wenn es zur Entwickelung der Anlage in diesen entsprechenden Thätigkeiten nicht immer kommt, so ist dieß, abgesehen von äußeren Hemmungen, eben darum möglich, weil die Anlagen des Geistes dem Vermögen der Willensfreiheit wenigstens in dieser negativen Weise unterworfen sind, daß es die Entwickelung derselben zu verhindern vermag." S. 245 f. fragt Müller: „Gehört es nicht auch zur Schrankenlosigkeit der göttlichen Macht, daß sie auch alle in ihr liegende Möglichkeiten verwirklicht, mit anderen Worten: daß Gott alles will und wirkt, was er kann, daß Können, Wollen, Wirken in ihm identisch sind?" und verneint diese Frage entschieden. „Durch diese Vorstellung" — sagt er S. 248 sehr wahr — „wird die göttliche Allmacht unausweichlich zur Gleichartigkeit mit dem Wirken einer Naturkraft herabgezogen." Und S. 250: „Eine Nothwendigkeit, alles zu verwirklichen, was der Allmacht möglich ist, läßt sich dem allmächtigen Ich nicht mehr zuschreiben. Diese Nothwendigkeit ist ein für allemal eine Bestimmung, die sich zur wirkenden Kraft, aber nicht zum handelnden Willen schickt." Wir fügen noch folgende weitere Stellen hinzu. S. 251: „Angenommen nun, daß Gott vieles, was er schaffen könnte, nicht schaffen will, so kann man in diesem Wollen eine Selbstbeschränkung nur dann finden, wenn man sich eben, so zu sagen, ein Drängen und Treiben alles Möglichen in Gott zur Wirklichkeit vorstellt. Diesem Drange zur Wirklichkeit müßte ja, denkt man sich, wenn irgend etwas in Gott Mögliches nicht realisirt werden sollte, eine hemmende Schranke entgegengetreten sein. Und doch wieder, gehen wir in diese Vorstellung ein, halten aber dabei die Idee eines göttlichen Willens, eines bewußten Selbstbestimmens fest, so würde es Gott gerade als Beschränkung empfinden müssen, wenn er sich der Nothwendigkeit bewußt wäre, alles, wozu der Möglichkeit nach eine Ursächlichkeit in ihm liegt, zur Wirklichkeit zu bringen. Das wahre Ergebniß aber ist, daß unter Voraussetzung dieser Nothwendigkeit von einem Willen als hervorbringenden Princip der Wirklichkeit gar nicht mehr die Rede sein könnte; das sogenannte Wollen wäre eben nur das nothwendige Uebergehen der im Wesen schon vorhandenen Bestimmungen ins äußere Dasein." S. 265 f.: „Selbst abgesehen von der göttlichen Liebe müßten wir urtheilen, daß ein allmächtiger Wille, dem so schlechterdings das Vermögen mangelte, sich in seinem Wirken zu beschränken, sich selbst mit seiner unbezähmbaren Kausalität gleichsam im Wege wäre. Der Wille Gottes wäre dann gerade durch seine Allmacht verhindert, es in seiner Schöpfung zur höchsten Realität, zu dem, was

Wollen" als das Ursein verkündigen *). Es ist in der That so: in letzter und höchster Instanz kann kein anderes Sein als ein „wollendes", d. h. überhaupt ein sich selbstbestimmendes (denn es muß unumgänglich auch als ein denkendes gedacht werden,) das kausale Prinzip von Allem sein, — und diese Wahrheit

---

ihm selbst das Aehnlichste ist, zu bringen, zu der sich aus sich selbst bestimmenden Persönlichkeit. Er bedürfte bei aller Schrankenlosigkeit noch einer Befreiung von seiner eigenen Allmacht, wenn sie ihm nicht gestattete, einer Freiheit außer sich Raum zu lassen zu ihrer Bethätigung. Es gehört wesentlich zur Geistigkeit der göttlichen Allmacht, daß sie eben nicht mit Nothwendigkeit aus sich wirkende Naturkraft ist, sondern an sich zu halten und sich in ihrem Wirken mit vollkommener Freiheit zu begrenzen vermag...... Die Macht in Gott verträgt jede Schranke, die der heilige Wille der Liebe ihrem Wirken setzt. Oder um es genauer auszudrücken: die Macht, für sich genommen, hat kein Bewegungs- oder Bestimmungsprincip in sich; Gott bringt die Welt nicht hervor bloß um seine unendliche Macht, seine schlechthinige Ursächlichkeit zu offenbaren, sondern die Liebe ist das Bewegungsprincip der Macht, indem sie den Zweck setzt, auf welchen die Wirksamkeit der göttlichen Macht sich bezieht." Daran möge sich noch folgende Erklärung Rettbergs anschließen, Relionsphilos., S. 110 f. Er wirft die Frage auf: „Fällt in Bezug auf die Kausalität der endlichen Dinge das göttliche Wollen mit seinem Können zusammen, oder populär gesagt, wie Gott alles kann, was er will, will er so auch alles, was er kann, oder ist außer der Summe des Wirklichen auch noch der Begriff des Möglichen einzuräumen, das also nicht zur Existenz gelangt ist, ungeachtet dafür die Potenz in Gott vorhanden war?" Er bemerkt darauf sehr richtig, daß jede dem Pantheismus zugeneigte Ansicht diese Frage verneine; aber ebendeßhalb bejaht er sie. „Die Lösung", sagt er, „wird die sein, daß hier Ursache, causa, verwechselt wird mit Macht, potentia, oder bewußter Ursächlichkeit. Gott ist nicht sowohl Ursache der Welt als vielmehr Urheber als bewußter Geist. Die Ursache, wo sie zur Ausführung kommt, producirt allerdings die Wirkung völlig nach dem Umfange ihrer Energie, es bleibt nichts zurück, das sich nicht auswirkte; bei der bewußten Ursächlichkeit oder dem Urheber richtet sich die Ausführung nach dem Willen; man kann hier nicht sagen, daß Gott die Macht so weit aufbot als er sie besaß, sondern als er sie gemäß seinem Weltplan anwenden wollte..... Jene pantheistische Ansicht von der Identität des Wollens und Könnens..... Hiernach dürfen wir den Begriff des bloß Möglichen neben dem Wirklichen nicht abweisen; jenes ist nicht wirklich geworden, nicht etwa weil dazu die Macht in Gott fehlte, sondern weil es seinem Plane nicht entsprach." Vgl. auch Chalybäus, Wissenschaftslehre, S. 310 f.

*) Schelling, Philos. Unters. über das Wesen der menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 350: „Es gibt in der letzten und höchsten Instanz gar kein anderes Sein als Wollen. Wollen ist Ursein, und auf dieses allein passen alle Prädikate desselben: Grundlosigkeit, Ewigkeit, Unabhängigkeit von der Zeit, Selbstbejahung."

kann nicht stark genug betont werden. Allein ihres dunklen Ausdrucks entkleidet, ist sie doch nichts anderes als der altbekannte Satz, daß die oberste Kausalität alles Seins nur als Person gedacht werden könne.

§. 34. Als die absolute Einheit der göttlichen Persönlichkeit (des göttlichen Ich) und der göttlichen Natur ist Gott die absolute Person. Denn die Einheit der Persönlichieit (des Ich) und einer ihr zugehörigen Natur konstitüirt den Begriff der Person. Das aktuelle Sein Gottes oder sein Geistsein steht also darin, daß er die absolute geistige Person, der persönliche absolute Geist ist. Die Personalität (d. h. die persönliche Bestimmtheit, die Bestimmtheit als Person,) weist sich so als die höchste, als die absolute Formbestimmtheit des aktuellen Seins aus*). Die Person ist das schlechthin in sich geschlossene, das schlechthin individuirte und dadurch in sich selbst schlechthin vollendete Sein. Und so schließt Gott, nachdem er seine absolute unmittelbare Identität mit sich als göttliches Wesen, seine absolute Einfachheit und Innerlichkeit aufgelöst hat, in seiner geistigen Personalität sich wieder schlechthin zusammen mit sich selbst und in sich selbst; aber nunmehr als innere Einheit, als vermittelte Identität mit sich selbst. In der absoluten geistigen Person ist die lediglich abstrakte, für das Denken leere und todte reine Einfachheit und Innerlichkeit des göttlichen Wesens gediegene, unausschöpfbar reiche und lebendige Individuität (nicht etwa Individualität) geworden. Nämlich indem Gott durch die Aktualisirung seiner reinen Potenzialität aus seiner unmittelbaren Identität mit sich selbst heraustritt, so kann er damit nicht überhaupt seine Identität mit sich aufheben wollen; sondern nur als unmittelbare will er sie aufheben, grade um sie in sich zu vermitteln und dadurch wiederherzustellen. Seine Bewegung ist eben die, durch eine solche Vermittelung mit sich selbst wieder in seine absolute Identität mit sich zurückzukehren. Gleicherweise ist die Personalität nun aber auch die wesentliche Formbestimmtheit des Geistes, d. h der Geist ist nicht anders denkbar denn als persönlich bestimmt, d. i. als Person.

*) Auch nach Hegel ist die „Persönlichkeit" (er nennt so, was wir Personalität nennen,) die reichste, konkreteste und intensivste Bestimmtheit, „die höchste zugeschärfteste Spitze." S. Logik, III., S. 349. (B. 5. d. S. W.)

Denn eine schlechthinige Einheit von Gedanke und Dasein ist nur dann möglich, wenn beide in einem sie beide beziehungsweise denkenden und setzenden Subjekte sind, an welchem, als ihrem gemeinsamen Träger, sie ein sie schlechthin einigendes inneres Band besitzen, indem so das Objekt des Denkens und Setzens das denkende und setzende Subjekt selbst ist. M. a. W.: eine schlechthinige Einheit von Gedanke und Dasein ist nur dadurch möglich, daß das betreffende Sein selbst, also dasselbige Subjekt, sich selbst zu beiden bestimmt, zum Gedanken und zum Dasein, welche dann eben damit Gedanke und Dasein schlechthin in Einem sind. Nur im Subjekt, und zwar nur durch dieses Subjekt selbst, sind Gedanke und Dasein schlechthin in Einheit zusammenzubringen. „Subjekt" hier zwar zunächst im logischen Sinne genommen: wobei es jedoch klar ist, — weil es sich ja um ein Denken und Setzen handelt, — daß dieses Subjekt im logischen Sinne sofort näher als ein Subjekt im psychologischen Sinne gedacht werden muß. In Gott kommt es zum Geiste dadurch, daß er sich selbst als beides setzt, als Gedanke und als Dasein, welche dann damit, daß eben er selbst dieses beides ist, eo ipso schlechthin Eins sind. Und auf dieselbige Weise kann es auch ganz allgemeinhin allein zu Geist kommen, und nur ein persönliches Sein kann Geist sein. Dadurch allein kann überhaupt ein Sein Geist, d. h. absolute Einheit von Gedanke und Dasein, sein, daß es sich selbst als dieses beides setzt. Sich selbst setzen als Gedanken und Dasein kann aber natürlich nur ein selbstdenkendes und selstsetzendes, d. h. nur ein persönliches Sein. Hieraus folgt dann aber endlich auch noch weiter, daß der Geist, welcherlei er auch immer sei, nur durch sich selbst werden kann: wie ja auch Gott eben durch sich selbst Geist ist. Der Geist kann schlechterdings nicht gemacht, d. h. von außenher von einem Anderen, welches dieses auch immer sein möge, hervorgebracht werden. Nur dadurch, daß ein Sein selbst sich denkt und setzt, wird es Geist; der Geist ist also seinem Begriff zufolge sui ipsius effectus und mithin auch causa sui. Nur wenn das Sein nicht durch ein bloßes Gedacht- und Gesetztwerden, sondern selstdenkend und setzend, also durch sein eigenes sich Denken und Setzen geistiges geworden ist, ist es nicht bloß geistige Natur,

sondern auch geistiges Ich (geistige Persönlichkeit), und als Einheit dieser beiden geistige Person, personeller Geist. Als dieses durch sich selbst gewordene, und zwar zu dem allein wahren Sein (zu dem ὄντως ὄν) gewordene Sein ist der Geist dann das an und in sich selbst (nicht bloß als Mittel für einen außer ihm liegenden Zweck) werthvolle, ja das schlechthin werthvolle Sein, — und zwar das einzige an und in sich selbst werthvolle Sein überhaupt, weil er das einzige durch sich selbst, durch seine eigene Selbstbestimmung gewordene Sein ist, das einzige, das sich selbst zu dem, was es ist, und zwar zu einem wahren Sein, gemacht hat. Endlich: ist der Geist nicht anders denkbar denn als Person: so erhellt nun auch, wie (nach §. 23.) das Gute, welches (nach §. 30,) in concreto nichts anderes ist als eben der Geist, seinem Begriff zufolge näher das moralisch Gute ist.*). Das Gute ist nicht anders als seiend denkbar als in guten Personen,**) und Gott ist das absolute Gute näher als der absolute (absolut) Gute,***) nämlich moralisch Gute.

Anm. 1. Person ist die konkrete Einheit der Persönlichkeit (des Ich) und der Natur, — nicht schon die Persönlichkeit für sich allein†). Nämlich a potiori fit denominatio. „Persönlichkeit drückt den Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklichkeit desselben", sagt Hegel, Philos. des Rechts, S. 366. (S. W, B. 8.) Was Hegel hier die „Persönlichkeit" nennt, werden wir allezeit die „Personalität" nennen, oder auch die „persönliche Bestimmtheit," um der Deutlichkeit wegen, weil wir den Ausdruck die „Persönlichkeit" zur Bezeichnung des Ich gebrauchen. Perso-

---

*) Weisse, a. a. O., S. 637: „Der Begriff des Guten bezeichnet nicht eine bestimmte oder besondere, dem Willen vorausgesetzte Realität unmittelbar als solche. Er bezeichnet eine Qualität des Willens eben wiefern er Wille ist."

**) Franz Baader, Vorlesungen über spekulative Dogmatik, Heft 1, (S. W., VIII.,), S. 98: „. . . . wie denn die Behauptung eines unpersönlichen Bösen ebenso absurd ist als jene eines unpersönlichen Guten." Trendelenburg, Naturrecht, S. 48: „Ohne das persönliche Selbst hinter sich zu haben, würde das Gute matt und schaal; ohne die tragende, für das Gute empfindende Persönlichkeit würde es selbstlos sein."

***) Vgl. Rettberg, Religionsphilosophie, S. 119 f.

†) Weisse, Philos. Dogmat., III., S. 144: „Die Kreatur ist Person, Person in dem vollen Sinne des Wortes, wie auch die Gottheit es ist, nur in und mit der Leiblichkeit, die sich in jeder einzelnen persönlichen Kreatur aus ihrem individuellen Geiste herausgebiert."

nalität ist uns = der Beschaffenheit, eine Person zu sein. Unklare Begriffsbestimmung von Person bei Schelling, Untersf. ü. d. Wesen d. menschl. Freih. (S. W., I., 7,), S. 394. Mit Recht schreibt Stahl, Philos. d. Rechts (2. A.), I., S. 494: „Der äußerste Gegensatz gegen das Aggregat ist die Person. Sie ist das vollendete System, das Ursystem, und es gibt kein System außer ihr."

Anm. 2. Schon die Natur (auch die materielle) ist wesentlich ein aus sich selbst heraus Gewordenes (und bezw. Werdendes), der Geist aber ist ein aus sich selbst und durch sich selbst Gewordenes*). Von außenher, durch ein Anderes oder einen Anderen kann Geist nicht hervorgebracht werden, weil keine schlechthinige und folglich wahrhaft innere Einheit des Gedankens und des Daseins. Ein Anderer kann zwar eine Verbindung zwischen denselben bewerkstelligen, wie einerseits der Schöpfer in der materiellen Natur und andrerseits der Mensch in seinen Machwerken und Kunstwerken; aber diese Verbindung ist nie eine wahrhaft innerliche und deßhalb auch immer nur eine vergängliche Verknüpfung, also keine wahre, d. h. absolute Einheit. Auch durch Gott selbst lassen sich von außen her Gedanke und Dasein nicht schlechthin in einander hineinarbeiten, sondern nur von innenheraus. Ließen sich überhaupt Geister unmittelbar schaffen, so auch vollendet heilige. In dem Begriffe des Geistes selbst liegt es ja, daß er schlechthin fertiger oder vollendeter ist und ebenso auch schlechthin inalterabler, ζωὴ ἀκατάλυτος.

§. 35. Da der Begriff der absoluten geistigen Person sich durch das Denken auf positive (affirmative) Weise vollziehen läßt: so ist Gott als diese absolute geistige Person oder unter dem Modus seines aktuellen Seins der offenbare (aussprechbare, benennbare) Gott, der λόγος.

§. 36. Indem Gott, die in ihm ruhende absolute Potentialität aktualisirend, sich selbst zur absoluten geistigen Person bestimmt, hebt er sein Sein als das göttliche Wesen allerdings auf; allein diese Aufhebung muß als unmittelbar zugleich Wiederherstellung

*) Weisse, Phil. Dogmatik, II., S. 79: „Der Geist aber, die Persönlichkeit, sie können, nach Gesetzen der metaphysischen Daseinsmöglichkeit, in der Kreatur ebenso wie in Gott, nur hervorgehen durch Akte der Selbsetzung, der Selbstergreifung inmitten eines perennirenden Lebensstroms von Empfindung und Vorstellung, von Gedanken- und Gestaltenerzeugung."

dieses Modus seines Seins als göttliches Wesen kraft der eigenen Selbstbestimmung Gottes in seiner Personalität gedacht werden. Der persönliche Gott, der durch sich selbst aus seinem bloßen Grunde, dem göttlichen Wesen, hervorgeht, stellt, aus ihm hervorgegangen, denselben unmittelbar wieder her. (Wobei nur allezeit jede Zeitvorstellung aus dem Spiele bleiben muß.) Denn nur so ist er auch als das göttliche Wesen oder als das reine absolute Sein, und folglich auch seinem **Grunde** nach, — also wirklich, wie sein Begriff es fordert, schlechthin — durch seine eigene Selbstbestimmung oder durch sich selbst.*) Und so behält denn Gott auch als persönlicher den (unpersönlichen) Grund seines Seins als Person, und überhaupt seines Seins, unveräußerlich in sich selbst, wie sein Begriff auch dies erheischt. Denn hörte er durch sein Aktuellsein auf, den Grund seines Seins in sich selbst zu haben: so würde er ja, was er actu ist, nicht mit Freiheit sein, sondern vermöge einer ihm äußeren Nothwendigkeit, in die er sich durch seinen eigenen Lebensproceß verstrickt hätte. Gott ist aber seinem Begriff zufolge, was er ist, durch Selbstaffirmation. Und ebenso würde, wofern er, indem er sich zur absoluten geistigen Person bestimmt, nicht sein hiermit aufgehobenes reines Sein (sein Sein als göttliches Wesen) unmittelbar zugleich restituirte, seine persönliche Bestimmtheit eine Beschränktheit seines Seins sein, indem sie ja dann die ihr entgegengesetzte Weise des Seins, die absolute Bestimmungslosigkeit, die bloße Wesenheit, ausschlösse. Gott wäre dann nicht das schlechthinige, nicht das schlechthin volle Sein, zu welchem ja das bloß potentielle, das bloß wesende Sein wesentlich mitgehört, nicht minder als das aktuelle, das wirkliche. Ueberdieß würde in diesem Falle in sein Sein eine Veränderung kommen, und folgeweise auch die Zeit. Daß Gott, die absolute Person, so

---

*) Schelling, Zur Geschichte der neueren Philosophie (S. W., I., 10,), S. 22: „Die Lebendigkeit besteht eben in der Freiheit, sein eigenes Sein als ein unmittelbar, unabhängig von ihm selbst gesetztes aufheben, und es in ein selbst-gesetztes verwandeln zu können. Das Todte, in der Natur z. B., hat keine Freiheit, sein Sein zu verändern, wie es ist, so ist es, — in keinem Moment seiner Existenz ist sein Sein ein selbstbestimmtes. Der bloße Begriff des nothwendig Seienden würde also nicht auf den lebendigen, sondern auf den todten Gott führen."

sich selbst als das göttliche Wesen restituirt, das ist nun aber unmittelbar zugleich auch wieder sein sich aus diesem göttlichen Wesen heraus zur absoluten Person Wiederherstellen, es ist nicht ein sich als absolute Person Aufheben, sondern ein sich als solche Affirmiren. Und erst so entspricht sein Personsein seinem Begriff wirklich. Denn erst so ist er die absolute Person wahrhaft durch sich selbst, d. h. so, daß er aus dem absoluten reinen Sein heraus nicht gedacht und gesetzt worden ist als Person, sondern selbst sich als sie gesetzt und gedacht hat. Dies kann nämlich nur dann statt haben, wenn er als bereits persönlich bestimmt das absolute reine Wesen, seinen Grund, selbst aktualisirt, nämlich eben zu dem, was er ist, zur absoluten Person. Ursprünglich wird demnach Gott mit (innerer) Nothwendigkeit Person; so wie er aber dieß ist, affirmirt er vermöge seiner ihm eben als Person eignenden (absoluten) Macht der Selbstbestimmung das, was er mit Nothwendigkeit geworden ist, selbst, bestimmt sich selbst (denkend und setzend) zu dem, was er geworden ist, und damit ist er mit Freiheit die absolute Person *). Dieß kann er freilich nur dann thun, wenn er, die absolute Person, zuvor (immer im lediglich logischen Sinne) sich selbst wieder (denkend und setzend) zu dem bestimmt hat, woraus er das geworden ist, was er jetzt ist, nämlich die absolute Person, also zu dem absoluten reinen Sein, zum göttlichen Wesen. Also wie das göttliche Wesen sich ewig in die göttliche Person aufschließt, so ergießt diese ewig ihre Fülle wieder zurück in die absolute Einfachheit und Innerlichkeit des göttlichen Wesens, und es geht so in dem ewigen immanenten Lebensprocesse Gottes der Strom seines unerschöpflichen Seins ewig wieder zurück in seinen Quellpunkt, aber um ebenso ewig neu wieder aus ihm auszuströmen **). Grade als persönlicher Geist kann Gott nur als perennirend durch sich selbst werdend gedacht werden ***). Eben in diesem absoluten Kreislauf, daß Gott,

*) So wird er seiner selbst bewußt und mächtig.

**) Martensen, Dogmat., S. 113: „Was Gott lebt, ist unwandelbar Dasselbige, und doch hört er nie auf, es als Neues zu leben, weil er in sich selber die unerschöpfliche Quelle der Erneuerung und Verjüngung hat."

***) Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 149: „Subjekt eines persönlichen Geisteslebens ist, nach den Gesetzen absoluter Daseinsmöglichkeit, durch welche auch das inwohnende Leben der Gottheit sich bedingt, überall nicht ein dem

indem er sich aktualisirt, unmittelbar zugleich sich wieder als bloße Potenz seiner selbst setzt, um diese unmittelbar wieder zu aktualisiren, und so ins Unendliche fort, steht die absolute Einheit des ewigen Seins und des ewigen Werdens in ihm, vermöge welcher er auf schlechthin zeitlose Weise ist. Denn die Zeit ist eben das Auseinanderfallen des Seins und des Werdens. Grade hiermit vollziehen wir also die Forderung, Gottes Sein als schlechthin zeitlos zu denken, thatsächlich*). Gott ist, was er ist, durch sich selbst auf doppelte Weise: einmal durch (innere) Nothwendigkeit, (und dieß ist die letzte, die primitive Nothwendigkeit, die Urnothwendigkeit, die im Begriff des Seins selbst liegt,) — und fürs andere (auf der Grundlage hiervon) durch Selbstbestimmung. Hierauf, daß er durch seine eigene Selbstbestimmung eben das ist, was er durch (innere) Nothwendigkeit ist, beruht es, daß er gut ist und der Gute.

§. 37. Nur als die absolute Einheit der aufgezeigten beiden Modi des absoluten (oder göttlichen) Seins, nämlich als das absolute Wesen und die absolute Geistes-Person, nur in diesem doppelten und doppelartigen, aber in seiner Doppeltheit und Doppelartigkeit schlechthin Einen Sein ist Gott wahrhaft.

Anm. 1. Da der zweite Modus des Seins Gottes, sein Personsein, ein Zwiefaches in sich schließt, das Sein als Ich oder Persönlichkeit und das Sein als Natur (beide in absoluter Einheit), und mithin die Zweizahl der Modi des Seins Gottes sich allenfalls (in der That freilich unrichtiger und verwirrender Weise,) zur Dreizahl

---

Lebensprozesse als solchem, den wechselnden Bewegungen, Zuständen und Thätigkeiten dieses Processes in ruhender, sich selbst gleicher Beharrlichkeit Vorangehendes oder zum Grunde Liegendes; es ist ein in diesem Processe, in dem Wechsel seiner Bewegungen, seiner Thätigkeiten und Zustände sich perennirend Erzeugendes."

*) Vgl. Schelling, Philos. Unters. ü. das Wesen der menschl. Freiheit, (S. W., I., 7,), S. 358: „Was übrigens jenes Vorhergehen betrifft, so ist es weder als ein Vorhergehen der Zeit nach, noch als Priorität des Wesens zu denken. In dem Cirkel, daraus alles wird, ist es kein Widerspruch, daß das, wodurch das Eine erzeugt wird, selbst wieder von ihm gezeugt werde. Es ist hier kein Erstes und kein Letztes, weil alles sich gegenseitig voraussetzt, keins das andere und doch nicht ohne das andere ist." Weltalter (S. W., I., 8,), S. 225: „Gott also hat nur insofern keinen Anfang, als er keinen Anfang seines Anfangs hat. Der Anfang in ihm ist ewiger Anfang, d. h. ein solcher, der von aller Ewigkeit her Anfang war, und noch immer ist, und auch nie aufhört Anfang zu sein."

erweitern ließe: so hätte, wer gern Versteck spielt, eine schöne Gelegenheit, den hier entwickelten Begriff von Gott für einen trinitarischen auszubieten. Abgesehen von der eben gedachten Gewaltsamkeit könnte dieser Begriff sich wirklich rühmen, der des dreieinigen Gottes zu sein; denn in ihm ist wirklich — was in der kirchlichen Trinitätslehre nicht der Fall ist, sondern nur prätendirt wird, — beides gegeben, eine wirkliche Dreiheit und eine wirkliche Einheit in Gott. Denn überall ist es derselbe, der da ist, und überall ist es etwas anderes, was dieser selbige ist. Und zwar ist dieses andere nicht bloß ein anderer Name, bei dem man sich nicht wirklich etwas specifisch anderes denken kann, wie bei der kirchlichen Dreieinigkeitslehre, mit der man (weil alle drei Hypostasen Personen sein sollen,) entweder einen tritheistischen Gedanken verbinden muß oder gar keinen Gedanken verbinden kann. Namentlich würde der in Rede stehende Begriff auch die Probe bestehen, an der es sich am einfachsten herausstellt, ob ein Trinitätsbegriff wirklich den Monotheismus rein und streng festhält. Nämlich es würde bei ihm nur von Einem Subjekte, diesen Ausdruck im rein logischen oder grammatischen Sinne genommen, die Rede sein können, nämlich dem göttlichen Sein, von dem dann ein dreifacher Modus des Seins als ihm wesentlich prädicirt würde. Wie gesagt also, wir hätten leichte Mühe, den Schein anzunehmen, daß wir die kirchliche Trinitätslehre spekulativ konstruirt, oder doch wenigstens einen trinitarischen Gottesbegriff. Aber wir erwähnen dieß grade nur zu dem Ende, um uns gegen ein derartiges Mißverständniß zu sichern. Wir erklären in aller Form, daß der hier dargelegte Gottesbegriff der Trinitätsbegriff der Kirchenlehre weder sein will noch zu sein meint, und überhaupt ein trinitarischer ganz und gar nicht ist. Wir wüßten auch nicht, woher uns ein Interesse kommen sollte, grade einen trinitarischen Begriff von Gott herauszubringen. Namentlich von unserm christlichen Glauben aus entsteht uns ein solches Interesse in keiner Weise.

Anm. 2. In dem bisher entwickelten Gottesbegriff findet sich, mit einer sofort zu berührenden Beschränkung, der volle Inhalt des Gottesgedankens, wie er in dem frommen Bewußtsein unmittelbar vorkommt, (s. §. 16,) wieder aufgenommen. Denn in ihm sind die besonderen Bestimmtheiten Gottes wesentlich als konstitutive Momente der Modi seines Seins zusammengefaßt. Der dialektische Proceß hat den Stand der Dinge, von welchem er, ihn aufhebend, ausging, selbst wiederhergestellt, das *Zusammensein* der Absolutheit und der vielen

besonderen Bestimmtheiten. Aber ihr Zusammensein ist jetzt nicht mehr ein bloßes Nebeneinandersein, sondern ein Ineinandersein, und ihr Gegensatz ist jetzt ein vermittelter und deßhalb kein Widerspruch mehr. Die besonderen Bestimmtheiten Gottes haben sich nunmehr als solche, zu denen er sich selbst bestimmt hat, ausgewiesen, und werden nunmehr ausdrücklich als solche gedacht. Wenn dieselben, wie sie in dem unmittelbaren Gedanken von Gott enthalten sind, sich in dem Bisherigen allerdings noch nicht vollständig wieder finden: so liegt der Grund davon darin, daß die Konstruktion der göttlichen Eigenschaften hier noch rückständig ist, welche erst im weiteren Verlaufe ausgeführt werden kann, und zwar in ihrer Vollständigkeit nur ganz successive, nicht uno tenore.

§. 38. Aus dem bisher entwickelten Gottesbegriff ergibt sich sofort eine Gruppe von eigenthümlichen Modalitäten des Seins Gottes, welche demselben vermöge seiner wesentlichen Bestimmtheit — mithin nothwendig — in bestimmten Verhältnissen eignen, d. h. von göttlichen Eigenschaften. Unserm Begriff von Gott zufolge gibt es nämlich in diesem ein Verhältniß seiner zu sich selbst. Denn es gibt in ihm Unterschiede, und mittelst seines persönlichen Bewußtseins unterscheidet er sich von sich selbst und bezieht er sich auf sich selbst. Indem nun Gott so in seinem Bewußtsein von sich nach den verschiedenen wesentlichen Bestimmtheiten seines Seins sich zu sich selbst im Verhältniß befindet, erhält sein Sein in seinem Bewußtsein eigenthümliche Modalitäten, d. h. er faßt selbst*) von sich verschiedene Eigenschaftsbegriffe, welche in ihrer Totalität und Einheit die Selbsterkenntniß Gottes konstituiren, seine Selbstapperception und Selbsterfahrung. Die solchergestalt hervortretenden göttlichen Eigenschaften sind rein immanente und, weil sie lediglich auf dem Verhältnisse Gottes zu sich selbst (nicht zu irgend einem anderen) beruhen, absolute. Im Einzelnen bestimmen sie sich folgendermaßen. Wie schon gesagt wurde, resultiren sie aus dem Verhältniß, in welchem in Gott sein persönliches Bewußtsein zu den übrigen wesentlichen Bestimmtheiten seines Seins steht. Dieser sind aber drei: das göttliche Wesen, die göttliche Willensthätigkeit und die göttliche Natur. Zu diesen allen

*) Nicht lediglich wir fassen sie von ihm.

steht das persönliche Bewußtsein Gottes in einem Verhältniß, welches wesentlich darin besteht, daß jene sich in dieses reflektiren und hierdurch die Zuständlichkeit desselben auf eigenthümliche Weise bestimmen. Demzufolge liegen drei solche Verhältnisse vor. 1) Das göttliche Wesen reflektirt sich in dem Bewußtsein Gottes als seine Allgenugsamkeit, welche eben wesentlich die Bestimmtheit Gottes, causa sui zu sein, oder seine Aseität als in seinem Bewußtsein gesetzte ist. Sofern Gott sich selbst als sich schlechthin selbst bedingend und durch nichts anderes bedingt weiß, genügt er sich selbst schlechthin. 2) Die göttliche Willensthätigkeit, die absolute Freiheit Gottes reflektirt sich in seinem Bewußtsein als seine Herrlichkeit oder Majestät, welche eben wesentlich die Bestimmtheit Gottes, absolut selbstthätig oder absolut frei, absolut souveräner Wille zu sein, als in seinem Bewußtsein gesetzte ist. 3) Die göttliche Natur reflektirt sich in dem Selbstbewußtsein Gottes als seine Seligkeit, welche eben wesentlich ist die Bestimmtheit Gottes, einen absoluten Naturorganismus zu besitzen, d. h. mit den Mitteln oder Instrumenten oder Organen um zu wirken schlechthin ausgerüstet zu sein*), also seine absolute Lebendigkeit als in seinem Bewußtsein gesetzte, gleichsam sein absolutes Gesundheitsgefühl**). Demnach ist die von dem göttlichen Wesen dependirende absolute und immanente göttliche Eigenschaft die Allgenugsamkeit, die von der göttlichen Willensthätigkeit dependirende die Herrlichkeit, die von der göttlichen Natur dependirende die Seligkeit***).

*) Es hat seine Wahrheit, wenn Baader, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 455, schreibt: „Gott hat nichts, weil Er alles ist."

**) Den Begriff der Seligkeit betr. vgl. unten §. 370. Schleiermacher, Die chr. Sitte, nach den Grundsätzen der evang. Kirche im Zusammenhange dargestellt, S. 15 der Beilagen, schreibt: „Seligkeit ist das absolute Sein als Bewußtsein gedacht." Vgl. Marheineke, Syst. der theol. Moral, S. 610: „Seligkeit ist Leben, Leben ist Seligkeit." Nach J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 277, ist Gott „der Allselige" „als der seiner immer gleichen Vollkommenheit Genießende." Vgl. auch S. 328. 429. Hofmann, Schriftbeweis, I., S. 72, behauptet mit Recht, „daß solche Schriftstellen, welche von Gott sagen, daß er das Leben in sich hat, der Lebendige ist, dasselbe ausdrücken, was wir seine Seligkeit nennen." Nämlich sofern das Bewußtsein Gottes um diese seine Lebendigkeit hinzugedacht wird.

***) Die Herrlichkeit und die Seligkeit Gottes beziehen sich allerdings auch auf sein Verhältniß zur Welt. Allein nur abgeleiteter Weise, sofern näm-

Anm. Die Schwierigkeiten, mit denen die Lehre von den göttlichen Eigenschaften zu kämpfen hat, beruhen zum Theil darauf, daß man den Begriff der Eigenschaft überhaupt*) nicht genau genug zu bestimmen pflegt. Gewöhnlich wird derselbe zu weit gefaßt. Eigenschaften sind keine bloßen Beschaffenheiten, sie sind auch nicht überhaupt wesentliche Bestimmtheiten eines Seins. Allerdings beruht jede Eigenschaft eines Dings auf einer wesentlichen Bestimmtheit desselben; aber diese letztere ist nicht schon an sich selbst die Eigenschaft, sondern sie ergibt dieselbe nur, nämlich in ihrem Zusammenwirken mit einem anderen Moment, das noch erst zu ihr hinzutreten muß. Dieses wesentlich noch hinzu erforderte Moment ist, daß das eigenthümlich bestimmte Sein, welchem Eigenschaften beigelegt werden, als zu einem anderen eigenthümlich bestimmten Sein im Verhältniß stehend und in diesem Verhältniß zu ihm, sei es nun als es affizirend, d. h. es bestimmend, oder als von ihm affizirt, d. h. bestimmt werdend (affectiones), seine wesentlichen inneren Bestimmtheiten äußernd gedacht wird.**) Daher sind es denn auch gerade vorzugsweise die Eigenschaften, diese Selbstoffenbarungen der specifischen inneren Bestimmtheiten eines Seins in seiner Berührung mit dem anderen Sein, woran wir die Dinge und ihr Wesen erkennen und sie von einander unterscheiden. Umgekehrt aber können wegen dieses unauflöslichen Zusammenhangs zwischen den Eigenschaften eines Dings und seinem Wesen jene auch wieder nur vermöge des Begriffs von diesem letzteren wirklich begriffen werden. Denn die Eigenschaften desselben sind ja nur eigenthümliche Erscheinungsformen seiner wesentlichen inneren Bestimmtheiten, durch sein Verhältniß zu anderen Dingen hervorgerufen. Die Eigenschaften sind also die eigen-

---

lich dasjenige Verhältniß seiner zu sich selbst, welches diese Eigenschaften ausdrücken, auch ein Verhältniß desselben zur Welt ist, und zwar durch die Vermittelung einerseits seiner Allmacht und andererseits seiner Allwissenheit, beide in ihrem weitesten Umfange und in allen ihren näheren Modifikationen (s. unten) genommen.

*) Vgl. über denselben außer Hegel, Logik, I., S. 129 ff. (S. W., B. IV.,), besonders Romang, Syst. d. natürl. Religionslehre, S. 237—239, Bruch, Die Lehre von den göttl. Eigenschaften, S. 67—78, und George, System der Metaphysik, S. 201—206.

**) Lotze, Mikrokosm., III., S. 461: „Jede von den Eigenschaften der Dinge zeigt sich schließlich abhängig von Bedingungen, mit deren Aenderung sie sich ändert, und alle diese Bedingungen bestehen in wandelbaren Beziehungen *mehrerer Dinge zu einander*, in wechselsweis ausgeübten und erlittenen Wirkungen."

thümlichen Modalitäten, welche einem Sein vermöge seiner wesentlichen Bestimmtheit, also nothwendig, in seinem Verhältniß zu dem übrigen Sein eignen.*) Sie sind mithin allerdings die wesentlichen inneren Bestimmtheiten eines Dings, aber diese nicht als solche, sondern in der eigenthümlichen Modalität, welche sie im Verhältniß desselben zu den anderen Dingen annehmen. Dieß nun auf Gott angewendet, sind die göttlichen Eigenschaften die eigenthümlichen Modalitäten, welche Gott, oder genauer dem Sein Gottes, vermöge seiner wesentlichen inneren Bestimmtheit in seinem Verhältniß zu Anderem eignen. Wobei wegen der Absolutheit Gottes dieses Verhältniß auf Seiten von diesem allezeit als ein schlechthin wirksames gedacht werden muß. Was aber freilich nicht so zu verstehen ist, als müsse in demselben die Wirkung als ausschließend von Gott auf das Andere, nicht aber auch von diesem auf Gott erfolgend gedacht werden. Denn nur jede Passivität wird durch die Absolutheit ausgeschlossen, nicht aber auch die Receptivität, die vielmehr eine positive Vollkommenheit ist, und in Gott als die absolute gedacht werden muß. Hiernach gibt es denn göttliche Eigenschaften nur sofern es Verhältnisse Gottes gibt. Da es nun aber für den ersten Anblick nur Ein Verhältniß Gottes zu geben scheint, nämlich sein Verhältniß zur Welt: so scheint es auch nur Eigenschaften Gottes nach seinem Verhältnisse zur Welt, also nur transeunte oder relative göttliche Eigenschaften geben zu können. Und in der That ergeben diese sich der menschlichen Reflexion am unmittelbarsten und frühesten. Indem uns Gott in gewissen Wirkungsweisen in seinem Verhältniß zur Welt (uns selbst natürlich mit eingeschlossen) offenbar wird, vollziehen wir mit logischer Nothwendigkeit gewisse ihnen specifisch entsprechende Vorstellungen von Gott, und diese sind eben unsere Vorstellungen göttlicher Eigenschaeten. Zu wirklichen Begriffen göttlicher Eigenschaften müssen sie aber erst erhoben werden, und dieß kann nur durch ihre Zurückbeziehung auf die inneren Bestimmtheiten des göttlichen Seins, welche den Begriff Gottes konstituiren, geschehen. Denn die göttlichen Eigenschaften sind ja eben nur die näheren Modificationen und Modalitäten, welche diese inneren wesentlichen Bestimmtheiten Gottes in seinem Verhältnisse zur Welt annehmen. Lediglich relative und transeunte sind übrigens doch

*) Zu dieser Definition erklärt Thomasius seine Zustimmung: Christi Person und Werk, I., S. 43.

diese Eigenschaften Gottes auch nicht. Denn daß Gott eine Welt schafft, das hat ja selbst seinen Grund in einer wesentlichen inneren Bestimmtheit in ihm (s. §. 40. 41.). Mittelbarerweise sind mithin auch sie absolute und immanente Eigenschaften Gottes. Die einzigen göttlichen Eigenschaften sind indeß diese uns allerdings zuallernächst entgegentretenden relativen und transeunten keineswegs: wie denn auch das unmittelbare fromme Bewußtsein sich bei ihnen für sich allein noch nicht beruhigt. Wie sich zu ihnen nothwendig auch noch absolute und immanente hinzugesellen, hat der §. entwickelt. Freilich aber gibt es solche schlechthin nur unter der Voraussetzung, daß es in Gott innere Unterschiede, wesentlich verschiedene Modi seines Seins gibt und ein Verhältniß unter denselben. Sofern diese immanenten und absoluten göttlichen Eigenschaften ganz eigentlich die Selbstapperception Gottes ausmachen (s. oben im §.), vermögen wir dieselben nur ihm nachzudenken, nicht aber irgendwie (wie die transeunten und relativen Attribute) aus unserer Erfahrung abzuleiten.

Das allgemeinste Princip für die Eintheilung der göttlichen Eigenschaften liegt schon in dem so eben Entwickelten. Wir haben gesehen, wie sofort zwei charakteristisch von einander verschiedene Gattungen göttlicher Attribute auseinander treten, die absoluten und immanenten und die relativen und transeunten. Dieser Unterschied muß die Haupteintheilung begründen. Für die weitere Gliederung sodann der absoluten und immanenten Attribute ist das Princip bereits im §. selbst aufgestellt. Es liegt in der an sich möglichen Mannichfaltigkeit von Verhältnissen in Gott selbst, d. h. näher von Verhältnissen des göttlichen Bewußtseins zu den wesentlichen inneren Grundbestimmtheiten des göttlichen Seins. Bei der Eintheilung der relativen und transeunten Eigenschaften dagegen kommt der Natur der Sache nach ein doppelter Gesichtspunkt in Betracht, sofern nämlich die Verschiedenheit des durch diese Eigenschaften ausgedrückten Verhältnisses Gottes zur Welt das einmal auffeiten Gottes selbst und das andermal auffeiten der Welt liegt. Auffeiten Gottes liegt sie sofern das fragliche Verhältniß Gottes zur Welt einmal das des göttlichen Seins in seiner Totalität, den Unterschied seiner besonderen Modi unangesehen, das anderemal das der bestimmten besonderen Modi des göttlichen Seins ist. Auffeiten der Welt liegt sie darin, daß diese, zu welcher Gott im Verhältniß steht, wenn dieses Verhältniß vollständig aufgefaßt werden soll, das einmal ohne alle Rücksicht auf ihre moralische Zuständlichkeit ins Auge genommen

werden muß, das andremal mit ausdrücklicher und ausschließender Berücksichtigung dieser, und zwar wiederum nach einer doppelten Seite hin, nämlich wie sie theils die Zuständlichkeit des Sündigseins, theils die des Erlöstwerdens ist. So theilen sich folglich die relativen und transeunten göttlichen Eigenschaften theils in solche, welche dem göttlichen Sein in seiner Totalität, abgesehen von den ihm immanenten wesentlichen Unterschieden, eignen, d. h. (wie wir sie der Kürze halber, wenn gleich nicht völlig bezeichnend, nennen wollen,) in essentielle, und in solche, welche den einzelnen besonderen Modis des göttlichen Seins eignen, d. h. (gleichfalls in Ermangelung einer mehr zutreffenden Bezeichnung) in hypostatische, — theils in solche, welche nicht auf den moralischen Zustand der Welt bezogen sind, und in solche, welche dies sind, — diese letzteren selbst aber wieder in solche, welche sich auf den moralischen Zustand der Welt, abgesehen von der Erlösung, und in solche, welche sich auf den moralischen Zustand der Welt, wie sie Gegenstand der Erlösung und im Erlöstwerden begriffen ist, beziehen, d. h. (wie man der Kürze wegen, im Anschluß an einen bekannten dogmatischen Sprachgebrauch sagen kann), in nichtökonomische und in ökonomische. In Ansehung der hypostatischen relativen Eigenschaften leuchtet von selbst ein, daß dem göttlichen Wesen eine solche nicht eignen kann, da ja sein unterscheidender Charakter grade die absolute Bestimmungslosigkeit ist, — und ebenso, daß den Modus des Seins Gottes als geistige Person angehend, moralisch bestimmte hypostatische Eigenschaften nicht auch der göttlichen Natur, sondern lediglich der göttlichen Persönlichkeit (dem göttlichen Ich) zukommen können, weil ja nur sie unmittelbar affizirt werden kann von der moralischen, d. h. eben (s. unten) durch die Selbstbestimmung der kreatürlichen Persönlichkeiten gesetzten, Zuständlichkeit der Welt. Diese Eintheilungsprincipien müssen zu einer vollständigen Konstruktion und organischen Systematisirung der göttlichen Eigenschafren ausreichen.

Bei unserer Fassung des Begriffs der göttlichen Eigenschaft müssen freilich manche Bestimmtheiten Gottes, welche man den göttlichen Eigenschaften beizuzählen pflegt, aus der Reihe derselben ausgeschieden werden*), wie die Absolutheit, die Aseität, die Ewigkeit, die Nothwendigkeit, die Allvollkommenheit, die Einheit, die Einfachheit, die Geistigkeit, die Vernünftigkeit und die Freiheit. Allein eben dies spricht

*) Vgl. *Bruch, a. a. O., S. 74 f.*

entschieden für die Richtigkeit unserer Bestimmung des Eigenschaftsbegriffs. Denn alle jene ebengenannten Bestimmtheiten des göttlichen Seins haben wir ja bereits bei der Entwickelung des Gottesbegriffs selbst gefunden, und mithin der Lehre von den göttlichen Eigenschaften schon vorweggenommen, so daß wir sie ohnehin nicht als göttliche Eigenschaften behandeln dürften.

§. 39. Damit, daß Gott beschriebenermaßen sich selbst zu einem Sein bestimmt hat, welches das göttliche Wesen und die absolute geistige Person in absoluter Einheit ist, ist er in schlechthin vollendeter Weise Gott, und der immanente Proceß seines Seins ist schlechthin abgeschlossen*). Das Sein Gottes ist hiermit schlechthin aus und durch sich selbst heraus schlechthin vollzogen, so daß er, wie seine Absolutheit dieß fordert, schlechthin keines Anderen außer (praeter) sich selbst bedarf, um auf absolut vollendete Weise Gott zu sein**). Allein nichts desto weniger bestimmt er sich eben in dieser seiner absoluten Selbstvollendung mit innerer Nothwendigkeit — rein aus sich selbst heraus — zu einer nach außen***) gehenden Wirksamkeit, durch die er nicht etwa irgendwie ein anderer wird als der er ewig aus und in sich selbst ist, wohl aber außer (praeter†)) sich endlos Neues hervorbringt, d. h. eine (unendliche) Welt schafft.

Anm. Wir stehen hier an dem Punkt, wo unsere Lehre sich absichtslos mit den gangbaren spekulativen Einreden wider die Personalität Gottes auseinandersetzt, sofern sie behaupten, die Persönlichkeit habe zu ihrer Bedingung, daß dem persönlichen Sein ein gegen es Anderes gegenüberstehe, gegen welches es, sich von ihm unterscheidend, sich in sich zusammenfasse und so seiner sich bewußt werde, eben damit aber sich persönlich mache, woraus dann folge, daß es im Begriff des persönlichen Seins selbst liege, ein durch anderes

*) Jul. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 163: „Gott wäre nicht wahrhaft unbedingt, wenn sein Wesen nicht zugleich das vollkommen in sich geschlossene wäre."

**) Schelling, Syst. d. ges. Ph. u. der Naturphil. insbes. (S. W., I., 6,), S. 152: „Aus Gott kann nichts entspringen, denn Gott ist alles, und es ist kein anderes Verhältniß in ihm als das der ewigen und unendlichen Affirmation seiner selbst."

***) Selbstverständlich im lediglich logischen Sinne.

†) Nicht ohne weiteres auch extra se.

bedingtes, also eben nicht das absolute zu sein, und daß mithin Gott, wenn anders er doch absolut sein solle, nicht persönlich sein könne. Wir könnten uns einfach darauf berufen, daß ja unsere Entwickelung des Begriffs Gottes thatsächlich nachgewiesen habe, daß und wie ohne den Dazwischentritt von irgend einem Anderen Gottes das göttliche oder absolute Sein sich rein aus sich selbst heraus mit innerer Nothwendigkeit persönlich bestimmt; gleichwohl scheint es nicht überflüssig, noch ausdrücklich auf den Punkt hinzuweisen, in welchem das Täuschende jener Einrede liegt.*) So weit hat sie allerdings völlig Recht, daß die persönliche Bestimmtheit immer auf einem sich Unterscheidenden des persönlichen Seins beruht. Die Person, das als Ich (welches übrigens gleich wesentlich beides ist, ein Ich bin selbst bewußt und ein Ich bin selbst thätig,) bestimmte Sein ist in der That wesentlich ein in sich selbst reflektirtes, oder genauer: ein sich in sich selbst reflektirendes, eben damit aber näher ein sich von sich selbst unterscheidendes und durch die teleologische Beziehung seiner, von dem es sich unterscheidet, auf sich, das sich unterscheidet, sich aus seinem Unterschiede wieder in sich selbst zurücknehmendes Sein. Erst als solches ist die Person, was in ihrem Begriff liegt, ein für sich seiendes Sein. Unterschiede, aber wohl zu merken: Unterschiede in dem betreffenden Sein selbst, setzt sonach die persönliche Bestimmtheit allezeit voraus.**) Die Persönlichkeit beruht ja eben darauf, daß in einem Sein, welches eine Mehrheit von besonderen Bestimmtheiten in sich enthält, eine einzelne von diesen alle übrigen durchgreifend teleologisch auf sich bezieht, wodurch sie sich dann als centrale konstituirt, und eben damit zugleich die Vielheit in die Einheit zusammenschließt; sie ist eben die absolute Centralität eines in eine Vielheit von Unterschieden auseinandergegangenen Seins, welche dieselben wieder in die Einheit zurücknimmt und zu einer in sich geschlossenen Totalität zusammenfaßt. Das Centrum

---

*) Für das Folgende sind zu vergleichen: J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 196 f. 207—211. 242—249. Psychologie, I., S. XV f. Rettberg, Religionsphilos., S. 114 f. Jul. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 155—169. 173. 177 f. Mehring, Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbst-Voraussetzung oder die Religions-Philosophie (Stuttg. 1864), S. 82 f. 92 f. Lotze, Mikrokosmus, III., S. 565—576.

**) Wird freilich Gottes Sein als in sich schlechthin einfach gedacht, wie unsere altkirchliche Theologie es thut: dann kann er in der That nicht als persönlich gedacht werden. S. darüber die vortreffliche Ausführung von Müller, a. a. O., S. 155—160.

aber hat natürlich den Kreis zu seiner Voraussetzung und Bedingung. Das persönliche Sein ist ein Sein, das von sich als Subjekt, d. i. als Ich oder Persönlichkeit, sich als Objekt, d. i. als Natur, näher beseelten Leib, unterscheidet, unmittelbar zugleich aber dadurch, daß es sich als Objekt teleologisch auf sich als Subjekt bezieht, also seine Natur als den Organismus seines Ichs bestimmt, sich auch wieder in diesem seinem Unterschiede von sich mit sich selbst schlechthin als Eins setzt. Ohne diesen Proceß gibt es allerdings kein persönliches Sein; aber er fällt augenscheinlich ganz in das persönliche Sein selbst hinein, — das sich Unterscheiden des Seins, auf welchem allerdings die persönliche Bestimmtheit beruht, ist nicht ein sich Unterscheiden von einem Anderen außer (praeter) sich, sondern ein sich Unterscheiden von und in sich selbst. Der zu fordernde Unterschied muß in dem betreffenden Sein selbst liegen, und seine persönliche Bestimmtheit hat in keiner Weise ein von demselben verschiedenes und ihm äußerliches Sein zu seiner Bedingung.*) Auch von der endlichen Person ist es unwahr, daß ein ihr gegenüberstehendes Nichtich vorausgesetzt werde, wenn sie sich als Ich solle vollziehen können. Denn bei uns selbst verhält es sich ganz augenscheinlich nicht so, daß wir ein Anderes außer uns, ein Nichtich bedürfen, um die Ichheit in uns zu vollziehen, eben durch unser uns von ihm Unterscheiden, uns ihm Entgegensetzen. Nicht etwa deßhalb erfassen wir uns in uns selbst als Ich, weil wir uns von unserm Nichtich außer uns und uns gegenüber unterscheiden, sondern grade umgekehrt, deßhalb, weil wir uns in uns selbst, uns von uns selbst unterscheidend, als Ich erfassen, unterscheiden wir das uns außer uns gegenüberstehende Sein als unser Nichtich von uns.**)

*) Lotze, Mikrokosm., III., S. 575 f.: „Selbstheit, das Wesen der Persönlichkeit, beruht nicht auf einer geschehenen oder geschehenden Entgegensetzung des Ich gegen ein Nicht-Ich, sondern besteht in einem unmittelbaren Fürsichsein, welches umgekehrt den Grund der Möglichkeit jenes Gegensatzes, da, wo er auftritt, bildet. Selbstbewußtsein ist die durch die Mittel der Erkenntniß zustandekommende Deutung dieses Fürsichseins, und auch diese ist keineswegs nothwendig an die Unterscheidung des Ich von einem substantiell ihm gegenüberstehenden Nicht-Ich gebunden."

**) Vgl. die Bemerkungen Weisse's, Philos. Dogmat., II., S. 234 f. Franz Baader, Ueber die Nothwendigkeit einer Revision d. Wissenschaft u. s. w. (S. W., X.,) S 279, schreibt: „Alles, was mir (äußerlich) Objekt ist, das ist es nur bezüglich auf dieses mir innerliche Objekt, und das Thier, das sich nicht *weiß, weiß darum kein Objekt,* sondern bleibt in diesem verloren und verfallen,

Im entgegengesetzten Falle müßte ja auch das Thier ein Ich haben oder Person sein. Denn es hat Bewußtsein und diesem gleichfalls ein gegen es Anderes gegenüber. Auch ihm stehen die Dinge außer ihm gegenüber und es unterscheidet sich wirklich von ihnen; aber es kann sie nicht als sein Nichtich von sich unterscheiden, weil es sich selbst nicht als Ich besitzt (weil es nicht in sich selbst sich von sich selbst unterscheidet), und darum fehlt seinem sich Unterscheiden von den Dingen außer sich die volle Schärfe. Das Ich ist das frühere und die Bedingung des Nichtichs, nicht umgekehrt. Würde das bewußte Sein dadurch zum selbstbewußten, daß es seinem Bewußtsein ein Anderes als es selbst gegenüber hat, so müßte das Thier ebenso Selbstbewußtsein und folgeweise Person sein wie der Mensch. Allerdings aktualisirt sich in uns das Ich nicht ohne die anregende Einwirkung unserer Außenwelt auf uns; allein dies hat seinen Grund lediglich darin, daß unsere Lebensentwickelung überhaupt und folglich namentlich auch unsere menschliche Entwickelung (unsere Entwickelung vom potentiellen zum aktuellen Menschen) durch ein Verhältniß der Wechselwirkung zwischen uns und der übrigen Welt bedingt ist.*) Von dieser Seite hindert uns mithin nichts, auch das Absolute als persönlich zu denken, sobald es nur nicht als ein in sich selbst schlechthin Einfaches, Unterschiedsloses gedacht wird. Ganz im Gegentheil, die vollkommene und volle Persönlichkeit kann nur dem Absoluten zukommen; die Endlichkeit des Geschöpfs ist nicht erzeugende eine Bedingung seiner Persönlichkeit, sondern eine hindernde Schranke ihrer Entwickelung**).

---

ohne sich von ihm freimachen, sich von ihm unterscheiden zu können, was nur durch die Sprache möglich ist."

*) Lotze, a. a. O., S. 576: „In der Natur des endlichen Geistes als solchen liegt der Grund, daß die Entwickelung seines persönlichen Bewußtseins nur durch Einwirkungen des Weltganzen, welches er nicht ist, also des Nicht-Ich, geschehen kann, nicht deßhalb, weil er des Gegensatzes zu einem Fremden bedürfte, um für sich zu sein, sondern weil er auch in dieser Rücksicht, wie in jeder anderen, die Bedingungen seiner Existenz nicht in sich selbst hat. Diese Beschränkung begegnet uns nicht in dem Wesen des Unendlichen, ihm allein ist deßhalb ein Fürsichsein möglich, welches weder der Einleitung noch der fortdauerden Entwickelung durch Etwas bedarf, was nicht Es selbst ist, sondern in ewiger anfangsloser innerer Bewegung sich in sich selbst erhält."

**) Vgl. die Ausführung bei Lotze, a. a. O., S. 573—575. 576. S. auch Dorner, in den Jahrbb. f. deutsche Theol., I., 2, S. 370.

§. 40*). Indem nämlich Gott, denkend und setzend, sich zur absoluten Person bestimmt, vollzieht er den Gedanken seiner selbst. Mit diesem vollzieht er aber, einer unverbrüchlichen logischen Nothwendigkeit zufolge, unmittelbar zugleich auch den Gedanken des Andern von sich, den Gedanken seines kontradiktorischen Gegensatzes, also eines Seins, welches alles das, was er ist, nicht ist. Auch auf Gottes sich selbst Denken leidet nämlich der allgemeine logische Satz seine Anwendung, daß kein Gedanke fertig ist, er sei denn affirmativ und negativ schlechthin bestimmt, m. a. W., daß man logisch nichts setzen kann ohne zugleich seinen Gegensatz auszuschließen. Das Principium contradictionis ist unmittelbar zugleich mitgesetzt mit dem Principium identitatis, und eben deßhalb stehen beide zusammen an der Spitze der Logik. Die Affirmation kann immer nur so statthaben, daß unmittelbar zugleich mit ihr auch die entsprechende Negation stattfindet. Bejahung und Verneinung sind unauflösliche Korrelata, und mit jeder Bejahung klingt unabtrennlich die ihr korrespondirende Verneinung mit. Denn diese bildet die unumgängliche Voraussetzung für jene. Jede Affirmation ist nämlich eine Affirmation nur mittelst des Gedankens der ihr gegenüberstehenden Negation und der Negation dieses Gedankens. A = A heißt lediglich: A kann nicht als Nicht-A gedacht werden**). Dieß gilt nun auch von dem sich Vollziehen des Bewußtseins der Person von sich selbst. Ich bin Ich heißt eben: Ich kann mich nicht als mein Nichtich denken, — und es gibt folglich für die Person ein: Ich bin Ich, nur unmittelbar zusammen mit einem: Ich bin nicht mein Nichtich. Natürlich gilt aber dieß (wie alles logisch Nothwendige überhaupt auch für ihn besteht,) auch von Gott sofern er Person ist. Diese Nothwendigkeit, für Gott, den Gedanken seines Anderen, seines Nichtichs, zu denken, involvirt nun für ihn keineswegs ohne Weiteres die Nothwendigkeit, diesen Gedanken auch zu setzen. Vielmehr steht es nach §. 33 vermöge seiner Macht der Selbstbestimmung

---

*) Die Gedanken dieses §. berühren sich einigermaßen mit der Exposition Ulricis, Gott und die Natur (2. A.), S. 653—658.

**) Schelling, Philos. d. Offenb., II., (S. W., II., 4,), S. 106: „Als *etwas, z. B. als A kann nichts* gesetzt sein ohne Ausschließung von einem nicht A."

völlig bei ihm, ob er denselben setzen will oder nicht. Denn sein Denken thut an und für sich seinem Wollen und Thun keine Gewalt an. Dagegen muß er allerdings hinsichtlich jenes Gedankens sich selbst bestimmen, ob er ihn setzen oder ungesetzt lassen will. Dieß ist für ihn eine unabwendliche Nothwendigkeit, eben weil die angegebene Alternative ausdrücklich in seine Macht der Selbstbestimmung gestellt ist. Ungeachtet er die physische Macht zu beidem besitzt, sowohl dazu, den Gedanken seines Nichtichs nicht zu setzen, als auch dazu, ihn zu setzen, und gerade deßhalb weil er diese Macht besitzt, muß er sich zu einem von diesen beiden bestimmen, muß er sich, wie auch immer, in dieser Alternative entscheiden; dahingestellt lassen, dem Zufall anheim geben kann er sie nicht, so gewiß ihm die absolute Macht der Selbstbestimmung beiwohnt. Indem er sich nun aber so entscheiden muß, entweder affirmativ oder negativ: so ist diese seine Selbstbestimmung nicht etwa seiner Willkür frei gegeben, wie es ja ohnehin Willkür in ihm schlechthin nicht gibt*); sondern sie steht unter einem unverbrüchlichen Gesetz, welches für sie die ihr physisch offenstehende Möglichkeit beider Seiten der logischen Alternative moralisch aufhebt, und indem sie die eine zur moralischen Unmöglichkeit macht, damit unmittelbar zugleich die andere zur moralischen Nothwendigkeit erhebt**). Dieses Gesetz für seine Selbstbestimmung, m. a. W. dieses moralische Gesetz, ist aber freilich nicht etwa ein ihm fremdes, sondern es ist eben sein eigenstes; es ist nichts anderes als er selbst, nämlich es ist eben einfach sein eigener Begriff selbst. Die Forderung, welche an seine Selbstbestimmung ergeht, ist lediglich die, daß er sich schlechthin selbst, d. i. schlechthin seinem Begriff gemäß bestimme, — kurz schlechthin seiner schlechthinigen Vollkommenheit (§. 21.) gemäß***). So gewiß bei

---

*) Geß in den Jahrbb. f. deutsche Theol., IV., 3, S. 514: „Weil die Schöpfung eine göttliche Thatsache ist, so ist sie auch eine göttliche Nothwendigkeit gewesen, es gibt bei Gott kein willkürliches Thun." Vgl. Schelling, Unters. über die menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 382: „Sich ohne alle bewegende Gründe für A oder — A entscheiden zu können, wäre, die Wahrheit zu sagen, nur ein Vorrecht ganz unvernünftig zu handeln."

**) Vgl Schelling, Unters. ü. die menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 397.

***) Vgl. Jul. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 192.

jeder kontradiktorisch gefaßten Alternative immer nur die eine Seite das im gegebenen Falle Vollkommene ausdrückt: so gewiß kann er als der schlechthin Vollkommene ihr gegenüber moralisch schlechterdings nur für die eine sich entscheiden durch Selbstbestimmung, nämlich eben für die, welche dem Vollkommenen entspricht. Denn das Vollkommene ist das allein seiner Würdige. Damit ist uns nun aber die Möglichkeit eröffnet, sicher zu erkennen, wie Gott in dem hier vorliegenden Falle sich bestimmt, ob er den ihm mit logischer Nothwendigkeit entstehenden Gedanken seines Nichtichs ungesetzt läßt oder ihn setzt. Denn er thut entweder das eine oder das andere, je nachdem entweder das eine oder das andere das Vollkommene ist. Es kommt folglich nur darauf an, zu ermitteln, welches von beiden dieses ist. Und dieß muß sich aus der Analyse des Gedankens der fraglichen Setzung ergeben.

Angenommen also, Gott realisirte den Gedanken seines Nichtichs, er setzte sein Nichtich: was thäte er damit, und was würde davon das Resultat sein? Die nächste Frage ist die: welches ist denn der Gedanke des Nichtichs von Gott, welches ist sein Inhalt? Antwort: er ist der Gedanke eines Seins, welches schlechthin nicht Gott, schlechthin Nicht-Gott, also der schlechthin kontradiktorische Gegensatz gegen Gott ist, — eines Seins mithin, das alles das, was Gott ist, schlechthin nicht ist, folglich, da Gott das absolute Sein ist, schlechthin relatives Sein, schlechthin Nichtsein und Nichtssein (Nichts). Wofern nun Gott diesen Gedanken setzte, so würde folglich sein Setzen ein seinen kontradiktorischen Gegensatz als real Setzen sein, ein sich Kontraponiren eines Seins, das zwar gesetztes Sein, d. h. Dasein wäre, aber ein daseiendes Sein, das schlechthin nicht das wäre, was er ist, das schlechthin Nicht-Gott wäre, eben damit aber auch schlechthin Nichtsein und Nichtssein. Bei dieser Setzung könnte es jedoch nicht sein Bewenden behalten. Denn infolge derselben würde sich ja Gott nun zu einem Anderen im Verhältniß finden, und so müßte er sich denn nun auch gegen dasselbe verhalten, und zwar gemäß einerseits seinem eigenen Begriff und andererseits dem dieses seines Andern. Ein gegen ihn anderes Sein müßte für ihn Objekt einer Wirksamkeit sein, *näher, da er Person ist*, einer persönlichen, also einer Wirksamkeit

seines absoluten Verstandesbewußtseins (Vernunft) und seiner absoluten Willensthätigkeit (Freiheit), d. h. einer denkenden und einer setzenden Wirksamkeit. Da nun aber die Bestimmtheit desselben die gegen ihn schlechthin negative ist: so könnte sein Verhalten nur das jene Negativität gegen ihn an demselben schlechthin negirende sein, nämlich, wodurch ein solches Negiren allein möglich wäre, vermöge eines an ihm das, was er (Gott) selbst ist, Ponirens. Seine Wirksamkeit auf sein Anderes würde dahin gehen müssen, an ihm alles das, was Bestimmtheit Gottes nicht ist, dadurch aufzuheben, daß sie an ihm alles das dächte und setzte, was Bestimmheit Gottes ist. Gott müßte sein Anderes durch sein auf dasselbe gerichtetes Denken und Setzen aus seiner kontradiktorischen Gegensätzlichkeit gegen ihn in die Gleichbestimmtheit mit ihm (Gott) umdenken und umsetzen. Nicht etwa hätte er sein Anderes, sein Nichtich, an sich selbst aufzuheben, — er hat es ja selbst ausdrücklich gesetzt, — sondern nur als seinen kontradiktorischen Gegensatz hätte er es aufzuheben, und zwar schlechthin, — er hätte alles an ihm aufzuheben, was an ihm gegen ihn selbst (Gott) gegensätzlich ist, vermöge der Setzung der vollständigen Gleichbestimmtheit mit ihm (Gott) an demselben. Der Unterschied, die Verschiedenheit desselben von Gott bliebe dabei schlechthin unangetastet, es bliebe dasselbe unabänderlich das Andere von Gott, sein Nichtich, das Nicht-Gott; aber ungeachtet und unbeschadet dieses seines bleibenden Unterschiedes, dieser seiner bleibenden Verschiedenheit von Gott wäre es nunmehr gleichbestimmt mit Gott, — es wäre als das von Gott verschiedene Andere gleichwohl eben das, was Gott selbst ist, nur als Nicht-Gott, — und es wäre somit, wiewohl nicht Gott, doch Gott wesentlich homogen. Ungeachtet sein Unterschied und seine Verschiedenheit von Gott unverrückt geblieben wären, wäre doch an ihm nunmehr alles gegen Gott Gegensätzliche schlechthin abgethan. Damit würde sich nun aber auch das Verhältniß Gottes zu ihm und sein Verhalten gegen es nothwendig anders gestellt haben, und zwar auf die grade entgegengesetzte Weise von der vorhin bezeichneten; Gott könnte sich jetzt gegen dasselbe, als ein ihm wesentlich homogenes, schlechthin nicht negativ verhalten, sondern nur schlechthin affirmativ. Seine Wirksamkeit

auf dasselbe würde jetzt nothwendig eine schlechthin es als sich gleich bestimmt denkende und setzende, eine sich selbst in ihm denkende und setzende sein, — also eine es schlechthin in die Einheit mit sich zusammenschließende, mit sich einigende. Zwischen Gott und seinem Anderen würde so die absolute Einheit bestehen, unbeschadet ihrer unvermischten Unterschiedenheit und Verschiedenheit, die ja ohnehin dem Begriff der Einheit zufolge die nothwendige Voraussetzung dieser ist. Gott wäre so in seinem Anderen, in dem Nicht=Gott, schlechthin bei sich selbst, er hätte in ihm als seinem Anderen schlechthin sein eigenes Sein, — in ihrem ungeschmälerten Unterschiede, in ihrer vollständigen Verschiedenheit von einander wären beide gleichwohl schlechthin ineinander, schlechthin ungeschieden. Das Andere Gottes wäre so zwar nach wie vor wirkliches Nicht=Gott, das wirkliche Nichtich Gottes, — aber nicht sein bloßes Nichtich, sondern ein solches Nichtich von ihm, das ihm wesentlich homogen, das zugleich wesentlich eben dasselbe wäre, was er selbst ist, d. h. sein anderes eigenes Ich, sein ihm selbst gleichbestimmtes Du, mit dem er schlechthin Eins (nicht etwa identisch, einerlei,) wäre. Und so würde sich denn Gottes sein Nichtich Setzen ausweisen als wesentlich zugleich sein dasselbe mit sich selbst in die Gleiche und damit in die Einheit Setzen, — als wesentlich zugleich sein sich selbst in demselben als seinem Anderen sein Sein Geben.

Dieß würde also die Folge, das Ergebniß sein, wofern Gott den Gedanken seines Nichtichs setzte. Sein Setzen desselben würde in concreto darin bestehen, daß er ein anderes Sein, ein Sein außer ihm (praeter se) hervorbrächte, in welchem er, schlechthin unvermischt mit ihm und verschieden von ihm, als in seinem ihm schlechthin gleichbestimmten Anderen, in absoluter Einheit mit ihm, sein eigenes Sein hätte, sein eigenes Leben lebte. Und da fragt es sich nun: welches von beiden ist das Vollkommene, daß Gott sich selbst zu einer solchen Wirksamkeit bestimmt, oder daß er sich dazu bestimmt, sie, die sich ihm als eine mögliche vorstellt, zu unterlassen? Unstreitig das erstere. Denn das letztere wäre offenbar eine Unvollkommenheit. Es wäre auf Seiten Gottes ein Verzichten auf eine Wirksamkeit, die in seinem Begriff nicht nur als reale Möglichkeit, sondern auch als eine demselben entsprechende

liegt; eine vernünftige reale Möglichkeit aber ausschließen von dem Wirklichwerden, das beruht allemal auf einer Unvollkommenheit. Ueberdieß ist der Gedanke, um dessen Setzung es sich hier handelt, augenscheinlich der höchste Zweckgedanke, der überhaupt denkbar ist, und zwar eben nur für Gott, die absolute Person, denkbar ist. Die absolute Vollkommenheit einer Person besteht aber eben in dem Vermögen, den absolut höchsten Zweck zu denken und diesen Gedanken absolut zu setzen. Eben dieser Akt ist der Akt der absoluten Selbstbestimmung, welcher in Gott, seinem Begriff als die absolute Person zufolge, unumgänglich gedacht werden muß. Eben indem und dadurch daß er, in dem bezeichneten Sinne, den Gedanken von seinem Nichtich setzt, vollzieht Gott, nämlich ad extra, den absoluten Akt der Selbstbestimmung, den nur er vollziehen kann, den er aber auch mit innerer Nothwendigkeit vollziehen muß. Würde er sich dazu bestimmen, diese Setzung zu unterlassen, so hieße dieß: er würde sich dazu bestimmen, mit seinem Denken und Wollen oder Setzen ausschließend sich selbst zu denken und zu wollen oder zu setzen*). Mit andern Worten: die fragliche Unterlassung könnte sich in und für Gott eben nicht anders motiviren als aus irgend einer Art von Selbstsucht**), sei es nun die träge oder die neidische. Ueberhaupt ist ja das sich auf sich selbst Beschränken, das sich nicht an Anderes Mittheilen, vollends das Anderes Ausschließen, unter allen Umständen eine Unvollkommenheit. Wozu auch noch dieß kommt. Der Begriff der Vollkommenheit involvirt bestimmt, daß das Vollkommene eines Verhältnisses zu Anderem fähig ist, ohne dadurch in seinem eigenen Sein irgendwie beeinträchtigt oder beschränkt zu werden, und zwar eines solchen Verhältnisses zu jedem denkbaren Anderen. Wo es sich umgekehrt verhält mit einem Sein, da haftet ihm offenbar

---

*) Und das wäre wahrlich keine beneidenswerthe Lage für Gott. Vgl. Schelling, Philos. der Offenb., II. (S. W., II, 4,), S. 351 f. Sehr wahr heißt es hier von Gott: „Er allein hat mit sich nicht zu thun, denn er ist seines Seins a priori sicher und gewiß."

**) Schelling, Philos. d. Offenb, II. (S. W, II., 4,), S. 351: „Erst als Herr, ein von dem seinen verschiedenes Sein hervorzubringen, erst darin ist Gott ganz von sich hinweg; in diesem von sich Hinwegseinkönnen besteht aber für Gott wie seine absolute Freiheit so seine absolute Seligkeit."

Unvollkommenheit an. Nicht minder schließt aber der Begriff der Vollkommenheit weiterhin auch noch ein, daß das Vollkommene jene in ihm gesetzte Möglichkeit seines Verhältnisses zu einem Anderen auch realisirt. Die Unterlassung der Setzung des Gedankens seines Nichtichs würde bei Gott ein Verzichten auf eine in ihm als physisch und moralisch möglich gesetzte Realität, folglich ein Zurückbleiben hinter seinem Begriff, dem Begriff des Absoluten sein, in welchem die der absoluten Kausalität entsprechende absolute Wirksamkeit und Wirkung bestimmt mit eingeschlossen ist. So urtheilen wir denn: Gott muß den für ihn unvermeidlichen Gedanken seines Nichtichs auch setzen. Nämlich keineswegs etwa vermöge einer physischen Nothwendigkeit, sondern vermöge einer lediglich moralischen, die für ihn zwar eine ausschließend in seiner Persönlichkeit (durchaus nicht irgendwie auch in seiner Natur) begründete, nichtsdestoweniger aber eine unbedingte und schlechthin unverbrüchliche ist, eine Nothwendigkeit von nicht geringerer Stringenz als die mathematische und überhaupt die logische. Einen Zwang schließt diese Nothwendigkeit selbstverständlich nicht ein*), eben als auf der Selbstbestimmung Gottes beruhend. Er selbst ist es, der sich diese Nothwendigkeit setzt; nicht durch irgend ein Anderes wird sie ihm auferlegt, sondern sie ist für ihn lediglich

*) Dieß scheint auch Chalybäus nicht genugsam zu beachten bei seiner lesenswürdigen Ausführung des hier in Rede stehenden Satzes: Wissenschaftslehre, S. 309—312. Vgl. übrigens seine Bemerkung, S. 311 f.: „Wenn gesagt wird: Gott ist die Liebe und darum mußte er nothwendig schaffen, weil er sonst nicht die Liebe wäre, ... so ist der Sinn dieser Worte oder die wahre Meinung nur der formale: es widerspricht dem Begriff der freien Liebe, nicht zu schaffen, in unserem Verstande, aber auch ebenso in dem göttlichen, d. h. eben weil er der Wahrheitswille ist, findet er denkend (logisch) in sich selbst diesen Widerspruch so wie wir; aber gerade dieses Finden im Denken ist der Puls seiner Freiheit, eben wer dieß bedenkt, entscheidet sich frei nach der Idee und ist nicht nothwendiger Naturproceß. Man kann das nicht nothwendig nennen," (?) „wenn man sich selbstbewußt nach einem Begriff entscheidet und ein logisches Urtheil das bestimmende Motiv zum Wollen und Wirken wird." Den allgemeinen Satz räumen wir Müller gern ein, Sünde, 3. A., II, S. 178: „Ist Gott persönlich, so kann ein anderes Sein aus ihm nicht vermöge einer zwingenden Nothwendigkeit seines Wesens, sondern nur durch seinen freien Willen entspringen." Aber auch nur die „zwingende", die Gott einen Zwang anthuende Nothwendigkeit schließen wir aus, die auch allein wirklich gegen seinen freien Willen einen Gegensatz bildet. Auch Mehring, Rlsphil., S. 254—256, versäumt hierbei die richtige Unterscheidung.

durch sein sich schlechthin durch sich selbst Bestimmen vorhanden, d. h. eben durch seine absolute Freiheit. Statt diese auszuschließen, affirmirt sie vielmehr grade dieselbe auf absolute Weise; denn die absolute Wahrheit der Freiheit ist ja eben dadurch bedingt, daß aus der Selbstbestimmung alles Zufällige, mithin alle Willkür ausgeschlossen ist*). Die Wirksamkeit Gottes, um die es sich hier handelt, „ist ein Akt der Freiheit eben weil sie ein nothwendige Akt ist"**). Kurz, wie Gott vermöge seiner eigenen absoluten Kausalität er selbst oder Gott ist, nämlich die absolute geistige Person: so wird er als diese, als Gott, mit innerer Nothwendigkeit wiederum kraft seiner eigenen Selbstbestimmung die Kausalität eines mit ihm schlechthin geeinigten Anderen von sich außer (praeter) sich***). Die hier erörterte Wirksamkeit Gottes ist nun mit Einem Worte die schöpferische, sein Schaffen. Das Produkt dieses Schaffens Gottes, sein Nichtich, das er sich kontraponirt, ist das Geschöpf (die Kreatur). Sofern aber dieses sein Geschöpf nicht mehr lediglich seine primitive schöpferische Setzung, also nicht mehr sein reines Nichtich, sondern bereits, in irgend einem Maße, durch ihn ihm gleichbestimmt ist, also überhaupt sofern es bereits irgendwie bestimmt ist, nämlich seinem Schöpferzweck gemäß, ist es, weil teleologisch bestimmt, näher die Welt (*κόσμος*, d. i. die als zweckvoll gedachte universitas rerum)†).

Anm. 1. In der ersten Ausgabe dieses Buchs (B. I., §. 28, S. 58—87,) ist mir die Behandlung des in diesem §. entwickelten Punkts durchaus verunglückt††). Wie sie dort vorliegt, mußte ich

---

*) Vgl. Ulrici, Gott u. d. Natur (2. A.), S. 671 f.

**) Vgl. Romang, System der natürl. Religionslehre, S. 332 f.

***) Mehring, Relsph., S. 243: „Der Schöpfungs-Begriff ist allerdings die nothwendige Konsequenz des Begriffs eines persönlichen Gottes." S. aber dagegen auch S. 254—256.

†) Vgl. Mehring, Relsphil., S. 257—258.

††) Zu dem Verunglückten gehört namentlich auch die beiläufige Bemerkung (an die, als etwas Faßliches, man sich sonderbarer Weise als an einen wahren locus classicus gehalten hat,) in der Note auf S. 86: „Es ist ein sinnvoller Gedanke Philos, wenn er die Welt als den Schatten Gottes betrachtet. S. Leg. allegor. III., §. 31, p. 106, Mang. (ed. Richter. Vol. I.,

in einer Weise verstanden werden, die zwar ein völliges Mißverständniß meiner wirklichen Meinung war, aber ein meinerseits völlig verschuldetes. Ich bemerkte zwar meinen Mißgriff sehr bald nach der Veröffentlichung meiner Arbeit, noch ehe demselben öffentliche Einreden entgegengetreten waren; allein die Schrift war nicht mehr in der väterlichen Gewalt des Verfassers, und so mußte ich mich bisher darauf beschränken, jenen für das Verständniß meiner Lehre verhängnißvollen Fehler bei dem mündlichen Vortrage der Ethik zu verbessern. Gegenüber von der früher gegebenen Darstellung war die Kritik von Jul. Müller (Sünde, 3. A., I., S. 197 f.), soweit sie den hier in Rede stehenden Punkt betrifft, in der Hauptsache durchaus im Recht*). Denn vieles zwar von dem, was der verehrte Mann mir a. a. O. entgegenhält, muß ich als unzutreffend bezeichnen angesichts des Ganzen der Gedankenentwickelung, auch wie es in der ersten Gestalt meines Buchs vorliegt; allein das ist vollkommen wohl begründet, wenn er schreibt: „Was die Ableitung des Nichtichs betrifft, so soll dieß zwar nicht Bedingung, aber doch absolut nothwendige Folge der göttlichen Selbsterfassung sein, wodurch Gott persönlich ist . . . . . Allein da Rothe selbst zugibt, daß damit die Absolutheit Gottes unmittelbar aufgehoben ist, S. 86, so hat Gott sie eigentlich nur in abstracto; in der Wirklichkeit aber muß er sie sich erst gewinnen durch Aufhebung dieses seine Absolutheit aufhebenden Nichtichs als solchen, was dann eben die Aufgabe des ganzen Weltprozesses ist, den sittlichen Prozeß und ihn vor allem eingeschlossen." Und nachher: „Rothe wird daraus ersehen, daß ich darum, weil die Materie, deren Princip „das an sich gegen Gott gegensätzliche" ist, „schlechthin durch Gott gesetzt ist", B. 2, S. 221, seine Theorie aus der Klasse der dualistischen Ansichten nicht ausschließen kann." Wie denn auch hier der einzige Punkt in meiner Lehre lag, an welchem der Vorwurf, daß sie den Pantheismus involvire, gegen sie erhoben werden konnte. Wenn ich mich nun gleichwohl durch jene Kritik und andere ihr ähnliche nicht habe umstimmen lassen, so kommt das daher, weil ich in meiner damaligen Exposition meinen wirklichen Gedanken, wie ich ihn gemeint hatte,

---

p. 152.)" Den Gedanken der Welt mag man immerhin mit diesem doch stark hinkenden Bilde bezeichnen, nicht aber die Welt.

*) Das Gleiche erkenne ich von dem Widerspruch Dorners in den Jahrbb. für deutsche Theol., I., 2, S. 370—372, gern an, und auch von der Polemik Thilos, so ungestüm sie sich auch gebehrdet: Die Wissenschaftlichkeit der modernen *spekul. Theologie*, S. 175 f.

gar nicht mehr wiederfand. Dieser aber wurde von jenen Argumenten gänzlich nicht getroffen. Durch die im Obigen gegebene Entwickelung hoffe ich, denselben nunmehr mit voller Klarheit ausgesprochen und jeder Zweideutigkeit entrückt zu haben. Die Nothwendigkeit für Gott, seinen unvermeidlichen Gedanken von seinem Nichtich auch zu setzen, halte ich nach wie vor aufrecht, und so bleibt mein Begriff von dem Schaffen Gottes und der Schöpfung unverändert; aber ich begründe jene Nothwendigkeit jetzt wesentlich anders. Jetzt ist mir weder Gottes Denken seines Nichtichs nothwendig unmittelbar zugleich ein dasselbe Setzen, — was es mir ja auch schon damals nur vermöge einer groben Inconsequenz sein konnte neben dem direkt entgegengesetzt lautenden Satze, den ich bald nachher, I. S. 94, (eben mit Worten von Müller) mit starker Betonung aufstellte, — noch auch sehe ich jetzt in dem gesetzten Nichtich Gottes „als solchem“ „eine Negation oder Schranke Gottes,“ durch welche seine Absolutheit aufgehoben würde, die er nun eben dadurch wiederherstellen müßte, „daß er jenes sein Nichtich als bloßes Nichtich von ihm aufhebt.“ Nein, eine Schranke Gottes, eine Beschränkung und eben damit unmittelbar zugleich Aufhebung seiner Absolutheit ist für Gott sein gesetztes Nichtich auch rein als solches schlechterdings nicht. Denn er hat dasselbe ja schlechthin in seiner Macht, ist ja schlechthin Herr über dasselbe. Ohnehin könnte man ja in einem räumlich außer (extra) Gott seienden Anderen Gottes und überhaupt in einem Anderen Gottes, in welchem er nicht wäre, eine Schranke Gottes nur in dem Falle sehen, wenn man sein Sein als räumlich bestimmt und mithin auch räumlich bedingt dächte. Aber Gott ist eben nicht räumlich bestimmt, und so ist das extra Deum Seiende für Gott, was sein Verhältniß zu ihm anbelangt, lediglich ein praeter Deum Seiendes*).

Anm. 2. Es ist sorgfältig darauf zu sehen, wie es denn auch für alles Folgende sehr wichtig ist, daß der Gedanke des Nichtichs

*) Alex. Schweizer, Christl. Glaubenslehre, I., S. 100 f.: „Man hat dieses Unterscheiden Gottes und der Welt darum für unhaltbar erklärt, weil das Unendliche an einem von ihm verschiedenen Endlichen seine Grenze hätte, somit als selbst auch begränzt nicht das Unendliche sein könnte; diese Einwendung beruht aber auf dem falschen Begriff vom Unendlichen, als wäre es auch ein ausgedehntes in Zeit und Raum, in welcher Weise vorgestellt es freilich da nicht mehr vorhanden wäre, wo die Welt ist. Das Absolute kann aber als alles Weltsein begründend nicht auch selbst weltartig vorgestellt werden, nicht als auch wieder ein zeitlich räumliches Etwas.“

Gottes genau gefaßt werde, nämlich daß in ihm der Gegensatz gegen Gott als der lediglich kontradiktorische gedacht werde, nicht etwa als der konträre, und daß auch in jenen schlechterdings nichts von diesem eingemischt und eingeschwärzt werde. Der Verlauf des Denkens führt durchaus nicht weiter als bis zu jenem. Diese Warnung ist um so nöthiger, da sich in der That leicht ein künstlicher Schein erzeugen läßt, als liege eine logische Nöthigung vor, das reine Nichtich Gottes als seinen konträren Gegensatz zu denken. Nämlich sofern es als gesetzt werdend gedacht werden solle. Nicht ohne einen blendenden Schein kann man folgendermaßen argumentiren. Das Nichtich Gottes — so kann man sagen — ist so, wie dieser es unmittelbar denkt, allerdings lediglich sein kontradiktorischer Gegensatz; allein so gedacht ist es gar nicht setzbar; denn so ist es die pure Vereinigung alles Seins überhaupt und folglich auch des Daseins. Das reine Nichtsein ist eben so wenig setzbar, kann eben so wenig da sein wie das absolute reine Sein. Der Gedanke des kontradiktorischen reinen Gegensatzes gegen Gott hat zu seinem Inhalt nichts sonst als eine unendliche Summe von Negationen des Seins, er ist ein omni modo, ein schlechthin negativer Gedanke, folglich eine schlechthin leere logische oder ideelle Größe. Einer solchen läßt sich aber natürlich kein Dasein geben — durch wen auch immer; denn dazu wird allemal ein affirmativer Gedankengehalt erfordert, eine ideelle Größe. Ein Gedanke ohne Inhalt, eine reine logische Null läßt sich nicht real setzen. Was soll gesetzt werden können, das muß ein ideelles Etwas sein; davon ist aber der rein kontradiktorische Gegensatz Gottes das grade Gegentheil, nämlich das reine Nichtssein sowohl als Nichtsein. Will Gott sein Nichtich setzen, so muß er also zuallererst seinen Gedanken von demselben so modifiziren, daß er setzbar wird, d. h. so, daß er affirmativen Gehält erhält. Soll derselbe aber gleichwohl der des schlechthinigen Gegensatzes gegen Gott bleiben, so kann diese seine Modification nur darin bestehen, daß er zu dem des Gott konträr Entgegengesetzten bestimmt wird. Also nur sofern es als das Gott contrarie Entgegengesetzte, als sein positiver Gegensatz gedacht wird, ist das Nichtich Gottes setzbar. Das Gleiche ergibt sich dann auch beim Hinblick auf das Nichtich Gottes, sofern es als ein letztlich Gott gleichbestimmtes gedacht wird. Auch als dieses soll es ja noch immer ein von Gott verschiedenes, noch immer das Andere Gottes sein. Ein wirkliches Anderes von Gott kann aber ein

ihm gleichbestimmtes Sein dadurch, daß es in die *Form* des bloß kontradiktorischen Gegensatzes gegen ihn gefaßt ist, noch nicht sein; weil dieser ja als ein lediglich negativer, als ein völlig Leeres, als eine leere Null überhaupt gar keine wirkliche *Form* ist, — sondern nur erst dadurch, daß es in die Form des *konträren* Gegensatzes gegen ihn gefaßt ist. Oder im Bilde: auf dem Hintergrunde der bloß kontradiktorischen Gegensätzlichkeit gegen Gott hebt sich das Gott gleichbestimmte Sein nicht als ein gegen ihn *Anderes* ab, denn *dieser* Hintergrund ist als das schlechthin Negative und mithin Leere gar kein *wirklicher* Hintergrund; sondern erst auf dem der *konträren* Gegensätzlichkeit gegen Gott thut es dieß. — Indeß so scheinbar diese Argumentation auch lautet, ihre Beweiskraft beruht doch auf einem bloßen Schein. Es ist eben nicht andem, daß das Gott lediglich kontradiktorisch Entgegengesetzte nicht *gesetzt werden* könne, weil sein Gedanke eine *lediglich* negative ideelle oder logische *Größe* sei. Mag dieser Gedanke dieß immerhin sein, d. h. mag immerhin *sein Gehalt* ein rein negativer sein, so ist doch *er selbst* darum keineswegs überhaupt ein *lediglich* Negatives; sondern e ist *der Gedanke* eines *lediglich* Negativen, eine *logische* leere Null, folglich allerdings ein *Ideelles*, wenn auch keine ideelle *Größe*. Sogar von der arithmetischen Null gilt das Gleiche, sowie auch von dem absolut leeren Raum. Denn sie sind zwar beide ein schlechthin negativ bestimmtes Sein, und haben beide einen schlechthin negativen *Inhalt*; aber nichts destoweniger sind sie doch *etwas*, nämlich jene eine *Zahl*, nur eine schlechthin inhaltslose, — und dieser ein *Ort*, nur ein schlechthin unerfüllter. Die reine Negation des Seins kann ja doch eben *gedacht* werden, und wird thatsächlich gedacht, wenn gleich auf schlechthin negative Weise, — sie ist ein *Gedanke*, obschon ein lediglich negativer: und so ist sie denn auch ein Ideelles, ein ideelles oder logisches *Etwas*, das Objekt sein kann für ein Setzen. Was *Gedanke* ist (wie auch immer bestimmter), das ist auch *setzbar*. Denn das *Denkbare* ist ja eben als solches das *Mögliche*, und das heißt eben das Setzbare. Ebenso ist dann aber auch die bloß kontradiktorische Gegensätzlichkeit gegen Gott allerdings ein wirklicher Hintergrund, auf dem das Gott gleichbestimmte Sein sich als ein gegen ihn Anderes abhebt; denn sie ist ihrer schlechthinigen Negativität ungeachtet doch in der That eine wirkliche *Form* des Seins, nur eine rein negative, d. h. eine *lediglich* beschrän-

kende, eine Form, die lediglich darin besteht, daß sie Setzung einer Privation des Seins ist.

Anm. 3. Wenn hier von einer „Kontraposition" Gottes die Rede ist, so sieht jeder Kundige ohne meine Erinnerung, daß dieß in einem durchaus anderen Sinne geschieht, als in welchem Anton Günther von der Welt als der Kontraposition Gottes spricht.

Anm. 4. Welt und Geschöpf sind nicht identische Begriffe. Es gibt ein Geschöpf, welches (noch) nicht Welt ist, das reine Nichtich Gottes, die schlechthin primitive Kreatur, d. i. die reine Materie. S. §. 55.

Anm. 5. Alles Daseiende, das Dasein jedes Dinges (von jedem Sein, das irgend etwas ist,) hat zu seiner unumgänglichen Voraussetzung sein Gedachtsein. Das gilt auch von der Welt als Ganzem, dem κόσμος. Dies ist der Grundgedanke des kosmologischen Beweises für das Dasein Gottes.

§. 41. Vermöge der im vorigen §. gegebenen Analyse ist uns in Gott, und zwar in ihm als persönlichem, eine neue Bestimmtheit entgegengetreten, die nämlich, daß ihm seinem Begriff zufolge die Nothwendigkeit einwohnt, sich selbst dazu zu bestimmen, sein Nichtich, sein Anderes zu dem Ende zu setzen, um es mit sich selbst gleichbestimmt und dadurch in Einheit zu setzen, und so sein eigenes Sein in ihm zu haben oder sich selbst ihm mitzutheilen, m. a. W. die Nothwendigkeit einer schöpferischen Wirksamkeit als die einer Selbstmittheilung an sein Anderes. Diese Bestimmtheit ist nun aber m. E. W. die Liebe. Denn der Begriff der Liebe ist eben: die Bestimmtheit der Person (nämlich nur diese kann sich selbst bestimmen,) durch Selbstbestimmung sich selbst an ein Anderes, und zwar (weil die Selbstmittheilung der Person nur wieder an die Person, die allein dieselbe aufzunehmen vermag, statt finden kann,) an ein persönliches Anderes mitzutheilen und dadurch mit ihm zu vereinigen, in ihm als ihrem Nichtich sich ihr eigenes Sein zu geben, in ihm sich selbst zu haben als in ihrem anderen Ich. Der Akt seiner absoluten Selbstbestimmung, welcher mit innerer Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes als des persönlichen folgt, und in welchem wir seine Selbstbestimmung zum Schaffen erkannten, ist also in concreto sein Lieben, und zwar ein Lieben, das, wie *jener Akt ein Akt* der absoluten Selbstbestimmung ist, das ab-

solute Lieben ist. Gottes Liebe ist in concreto das kausale Princip der Schöpfung, der Grund des Werdens und Seins der Welt. Eben in Gott lernen wir nun auch die Liebe in ihrer vollen Wahrheit und den Begriff derselben in seiner ganzen Schärfe kennen (und zwar allein in ihm). In ihm geht nämlich die Liebe ausschließend auf das Mittheilen, das Geben, schlechthin nicht auf das Empfangen, das Nehmen. Wie er schlechthin bedürfnißlos ist in seiner Allgenugsamkeit, Seligkeit und Herrlichkeit, so sucht er in seinem Lieben schlechthin nicht sich und das Seine, sondern er will lediglich sich mittheilen, will seinen Reichthum nicht allein besitzen und nicht allein selig sein*), nicht sich selbst leben, sondern einem Anderen. Darin ist seine Liebe die schlechthin selbstlose und freie, und eben als diese beides, die schlechthin reine und die schlechthin volle. Diese Liebe ist in Gott keine Eigenschaft. Augenscheinlich ist sie nämlich keine immanente Eigenschaft, denn sie ist offenbar ein Transeuntes. Aber eben so evident ist sie doch auch keine transeunte Eigenschaft Gottes. Denn die Eigenschaften setzen ja ein vorhandenes Verhältniß Gottes voraus, und zwar die transeunten zu einem Anderen; die Liebe aber ist in Gott da, ehe (nämlich im lediglich logischen Sinne) es ein Anderes für Gott gibt und ein Verhältniß desselben zu diesem Anderen. Wohl aber fordert und verursacht sie die Setzung eines solchen Verhältnisses. Sie ist so ein Transeuntes in dem immanenten Sein Gottes, und damit das Band, welches in Gott die immanenten und die transeunten Eigenschaften verknüpft. Sie selbst aber ist in Gott mehr als eine Eigenschaft, als völlig unabhängig von irgend einem für Gott gegebenen Verhältniß. Sie ist eine wesentliche Bestimmtheit unmittelbar seiner Persönlichkeit, — Gott liebt, und zwar absolut, weil er das absolute Ich ist, die absolute Vernunft und die absolute Freiheit, beide in ihrer absoluten Einheit, — mittelbar seines gesammten persönlichen Seins überhaupt. Das gesammte Leben und Wirken Gottes ad extra ist Ein Lieben**).

*) Wie Anselm von Canterbury im Proslogium, c. 22, Gott anredet: Tu tibi omnino sufficiens et nullo indigens, quo omnia indigent, ut sint et ut bene sint.

**) Lotze, Mikrokosm., III., S. 608: „Gut ist nur die lebendige Liebe, welche die Seligkeit Anderer will. Und sie ist eben das Gute an sich."

Anm. Behaupten, daß Gott die Welt aus Liebe geschaffen habe, und gleichzeitig leugnen, daß er sie nothwendig (nämlich zufolge einer ihm inneren Nothwendigkeit) geschaffen habe, ist eine Gedankenlosigkeit. Wenn aber Müller, Sünde, 3. A., II., S. 184 f., schreibt: „Bedürfte Gott der Welt, also eines von ihm verschiedenen Seins, um zu sein, was er seinem Wesen nach ist, die Liebe, so wäre auch diese Liebe keine absolut vollkommene": so ist dieß die völlige Umkehrung der von ihm bekämpften Behauptung, die ja gerade die ist: weil Gott seinem Wesen nach die Liebe ist, muß er (als nothwendige Folge dieser schon vorhandenen Bestimmtheit seines Wesens) eine Welt hervorbringen; nicht aber die, daß Gott, um Liebe zu werden, die Welt hervorbringen müsse.

§. 42*). Wenn wir §. 40 gefunden haben, daß das Schaffen für Gott ein zwar physisch schlechthin nicht nothwendiger, nichts desto weniger aber moralisch schlechthin nothwendiger Akt ist**): so erhellt es nun vollends, wie diese Nothwendigkeit in ihm in der That die höchste Freiheit ist. Denn jetzt erkennen wir, daß diese innere moralische Nothwendigkeit, zu schaffen, in concreto nichts sonst ist als seine absolute Liebe. Denn in nichts anderem tritt die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit so augenscheinlich hervor wie in dieser***). Nichts ist freier als das Lieben, aber auch nichts nothwendiger, nämlich beides subjektiv. Wo in dem Subjekt der Liebe nur erst eine bloß relative Nothwendigkeit einwohnt, da fehlt es ihr auch noch, in demselben Verhältniß, wie dieß der Fall ist, an ihrer Wahrheit und Vollendung. Der wahrhaft Liebende hat subjektiv keine Wahl, ob er lieben will, er muß lieben, d. h. seine Liebe wirksam werden lassen.

Anm. Von einer Wahl und Berathschlagung Gottes, ob er schaffen wolle oder nicht, oder welche von den mehreren möglichen

---

*) Vgl. Alex. Schweizer, Christl. Glaubenslehre, I., S. 238—240.

**) Jul. Müller fordert, daß auch diese Nothwendigkeit (die moralische) des Schaffens für Gott ausgeschlossen werde, und findet diese Forderung vermöge der Idee der göttlichen Trinität vollzogen. Sünde, II., S. 180—187. (3. A.)

***) Vgl. Martensen, Dogmat., S. 120. Lange schreibt, Dogmat., I., S. 384: „Die Liebe nöthigt freilich auch, aber ihre Nöthigungen sind nicht nur freie, sondern auch freimachende, sie sind freier als die Willkür der abstrakten Freiheit selbst."

Welten er schaffen wolle, kann demnach selbstverständlich nicht die Rede sein*). Nur unter der Voraussetzung eines Defekts, sei es nun am Verstandesbewußtein oder an der Willensthätigkeit, oder auch an beiden zugleich, und infolge davon einer relativen Unkräftigkeit der Macht der Selbstbestimmung in ihm wäre ein solches Wählen, das immer irgend ein Schwanken voraussetzt, denkbar**). Das Interesse, welchem diese Vorstellung ihre Entstehung verdankt, erkenne ich ehrend an; die Vorstellung selbst aber ist eine ebenso leere wie unhaltbare. Ihre Absicht geht löblicher Weise dahin, den Pantheismus abzuwehren; aber sie wendet zu diesem Zweck ein sehr zweideutiges Mittel an, das leicht zum graden Gegentheil ausschlagen kann. Es ist eine sehr richtige Bemerkung, wenn Franz Hoffmann in einer Anmerkung zu Baader (S. W., II., S. 4.) schreibt: „Nichts hat dem Pantheismus vielleicht größeren Schein der Vernünftigkeit und somit der Wahrheit verliehen, als die Meinung, jeder theistische Schöpfungsbegriff laufe nothwendig auf die Annahme einer Zufälligkeit der Schöpfung hinaus, und die Behauptung, die Schöpfung sei ein freier Akt Gottes, sei identisch mit der Behauptung, sie sei ein zufälliger Akt Gottes. Wer aber Zufälligkeit in Gott verlegt, unterwirft Gott nur auf entgegengesetzte Weise wie der Pantheist, der in allem nur Naturwendigkeit sieht, dem blinden Fatum" ***). Alle Willkür ist ja von

---

*) Alex. Schweizer, Chr. Glaubensl., I., S. 220 f.: „Willkürlich auswählen aus gleich sehr Möglichem ist keine Vollkommenheit, auch nicht, wenn die beste Möglichkeit ausgewählt und die schlechten abgewiesen würden; denn Gott müßte ja selbst sich diese zum größeren Theil schlechten Weltideen neben der guten in seinem Denken erzeugt haben. Eine arbiträr auswählende Freiheit kann Gott nicht zugeschrieben werden, die Nothwendigkeit aber des Handelns ist nicht als solche schon ein Blindes." Vgl. S. 234. 239. Vgl. auch Lotze, Mikrokosm., III., S. 592—596.

**) „Wer weiß, was er will", sagt Schelling in den Stuttgarter Privatvorlesungen, „greift zu ohne Wahl. Wer wählt, der weiß nicht, was er will, und will daher auch nicht. Alle Wahl ist Folge eines unerleuchteten Willens." (S. W., I., 7, S. 429.) Und J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 420: „Das ist eben die höchste Freiheit — und also empfinden wir es auch an uns selbst — absolut zweifellos entschlossen zu sein für Eines, keine Wahl nöthig zu haben, weil stets nur Eins das Vollkommenste ist." Vgl. außerdem: Schelling, S. W., I., 7., S. 397 f. 402. 429. J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 420. 445 f.

***) Schelling, Unters. ü. d. Wesen der menschl. Freih., (S. W., I., 7,), S. 383: „Wenn Freiheit nicht anders als mit gänzlicher Zufälligkeit der Handlungen zu retten ist, so ist sie überhaupt nicht zu retten." Vgl. auch Lange, Dogmat., I, S. 317—320.

Gott schlechterdings auszuschließen; denn sie ist von dem wahrhaft freien Wollen durch seinen Begriff ausgeschlossen *). Daß bei der hier gegebenen Darstellung die Schöpfung nicht im pantheistischen Sinne als nothwendig erscheint, nämlich nicht als ein Moment in dem Selbstvollendungsprocesse Gottes, das bedarf schwerlich einer besonderen Erinnerung. Uns ist das Schaffen ein nothwendiges lediglich als die an sich nothwendige Wirksamkeit des in seinem Sein schlechthin durch sich selbst vollendeten Gottes. Nach uns vollzieht sich nicht etwa erst an der Welt das Selbstbewußtsein Gottes, sondern das an Gott selbst — nämlich an der göttlichen Natur — sich schlechthin vollständig vollziehende Bewußtsein Gottes von sich selbst reflektirt aus sich selbst heraus den Gedanken der Welt. Allerdings gibt es auch nach unserer Lehre einen Gott ohne eine Welt nicht; aber eben so bestimmt ist doch nach ihr Gott schlechthin in keiner Weise durch die Welt und die Welt schlechthin in keiner Weise nicht durch Gott. Unser Satz hebt auch den von dem Begriff der Absolutheit unzertrennlichen anderen Satz, daß Gott schlechthin sich selbst genug ist, nicht etwa auf. Denn wenn Gott seinem Begriff zufolge eine Welt fordert, so fordert er sie ja eben als eine lediglich durch seine eigene Selbstbestimmung hervorzubringende und trägt dazu die schlechthin ausreichende Kausalität in sich selbst.

§. 43. Nachdem der Begriff des göttlichen Schaffens und der Schöpfung sich uns seinen allgemeinsten Gründzügen nach ergeben hat, kommt es nun darauf an, ihn durch die Analysirung dieser letzteren weiter zu entwickeln. Gott schafft heißt angegebenermaßen: er setzt (als real) das ihm kontradiktorisch entgegengesetzte Sein, dieses aber weiter als mit sich (Gott) selbst gleichbestimmt, und mithin sich selbst mit ihm in Einheit, um so in ihm, der Welt, als seinem Anderen sein eigenes Sein zu haben. Dieß Schaffen ist ein Akt der Selbstbestimmung Gottes und demgemäß eine Funktion seiner Persönlichkeit (seines Ichs), und zwar vermittelst seiner Natur, an welcher sie ja für alle ihre Aktionen das ihr schlechthin angemessene Werkzeug besitzt, d. h. es ist ein Handeln (vgl. §. 222.) Gottes. Die göttliche Persönlichkeit denkt als verstandesbewußte den Ge-

*) Vgl. J. Müller, Sünde, I., S. 128 f.

danken der Welt, und zwar als Zweckgedanken, und setzt als willensthätige denselben, beides, wie gesagt, mittelst der göttlichen Natur.

Anm. Das ist auch eine Prärogative Gottes, daß man mit Sicherheit einen Begriff von dem Werk aufstellen kann, das er hervorbringt. Der Mensch hat viele einzelne Gedanken in seinen Hervorbringungen, Gott, indem er schafft, hat einen einzigen Gedanken, der alles in Allem umfaßt.

§. 44. Es fragt sich nun hierbei vor allem, in welcher Weise Gott, wenn er schafft, seine Kausalität aktualisirt (bethätigt). Denn er bethätigt sie ja kraft seiner Selbstbestimmung (§. 33.) (nicht etwa aktualisirt sie sich selbst als bloße Naturkraft)*), und hat sie vermöge dieser in seiner Gewalt, — so daß er ihren actus an sich halten, das Maß ihres Wirksamwerdens bestimmen kann. Natürlich bethätigt er sie überhaupt in genauer Angemessenheit zu dem jedesmal von ihm beabsichtigten Zwecke oder genau dem Begriff seines jedesmaligen Handelns gemäß. Welches ist nun aber die seinem schöpferischen Handeln eigenthümlich entsprechende Weise? Was Gott durch dasselbe hervorbringen will, ist ein anderes, ein von ihm verschiedenes, aber nichtsdestoweniger ihm gleichbestimmtes Sein, — ein Sein, das ebendasselbe ist, was er selbst ist, aber gleichwohl ein anderes ist als er oder von ihm verschieden ist. Angenommen nun, er setzte seine Kausalität, also die absolute Kausalität, auf absolute Weise in Wirksamkeit, — das will sagen, nicht: auf die diesem bestimmten Zweck absolut entsprechende Weise, sondern: er aktualisirte die ihm überhaupt einwohnende absolute Fülle von Kausalität absolut vollständig, — so würde die Wirkung davon sein ein (wenn wir uns dieses widersinnige „ein" einmal gestatten dürfen,) absolutes Sein. Denn die absolute Kausalität, wenn sie auf absolute Weise actus wird, producirt selbstverständlich

*) Ich muß entschiedenen Widerspruch einlegen gegen den Satz von Alex. Schweizer (der Gottes Verhältniß zur „Naturwelt" von seinem Verhältniß zur „sittlichen Welt" auf eine zu weit gehende Weise unterscheidet,), Christl. Glbenslehre, I., S. 290: „Das eigentliche Erschaffen und erhaltende Lenken der Naturwelt kann noch nicht als eine ethischartige, muß vielmehr zunächst als eine naturartige Verrichtung gedacht werden, so daß die Gottheit der Welt gegenüber sich wie natura naturans zur naturata verhielte, d. h. daß Alles auf dem Wege des *Naturprocesses gesetzt wird*."

ein absolutes Produkt, richtiger: das absolute Produkt, d. h. sie hat zu ihrem Produkt das Absolute, m. a. W. Gott. Damit wäre nun aber augenscheinlich der beabsichtigte Zweck Gottes nicht erreicht. Eine Welt, eine Kreatur wäre nämlich in diesem Falle gar nicht hervorgebracht, nicht ein Anderes als Gott und für Gott, nicht ein Nichtich Gottes, nicht ein Nichtgott, wie es die Aufgabe ist sondern ein zweites Absolutes, ein zweiter Gott außer (praeter) dem ersten, ein zweites Exemplar Gottes, — mithin viel zu viel, vor allem aber ein baarer Widersinn. Soll die Welt Welt, die Kreatur Kreatur sein, so darf sie, aller ihrer Gleichbestimmtheit mit Gott ungeachtet und unbeschadet, nicht ein absolutes Sein sein, sondern sie muß ein relatives Sein sein, folglich, indem sie ihrem Begriff zufolge eine gewordene ist, durch ein solches Werden werden und beziehungsweise geworden sein, das nicht unmittelbar mit dem Sein zusammenfällt. Dann aber kann sie nicht durch ein schlechthin absolutes Handeln Gottes hervorgebracht werden, sondern nur durch ein solches, in welchem er vermöge seiner Selbstbestimmung den actus seiner absoluten Kausalität auf die entsprechende bestimmte Weise beschränkt, bis zu dem entsprechenden Maß ermäßigt*). Das Schaffen Gottes muß sohin gedacht werden auf der einen Seite als ein Handeln einer absoluten (worin schon an und für sich mitliegt: persönlichen,) Kausalität, auf der anderen Seite aber als ein nicht auf absolute Weise Handeln dieser absoluten Kausalität, — die ja, um eine absolute zu sein, auch auf nicht absolute Weise muß handeln können, den actus ihrer absoluten Kausalität muß anhalten können (§. 33.). Ein Handeln, das freilich

*) Insofern könnte man von einer „Selbstentäußerung Gottes" reden, die in seinem Schaffen liege, — wenn es nur nicht widersprechend wäre, das als Selbstentäußerung zu benennen, was in Gott in der That nur die Bethätigung seiner absoluten Vernunft und Freiheit ist, also seine volle Selbstbejahung. Auch das würde nur irreleitend sein, wenn man dieses, daß Gott den actus der ihm eignenden absoluten Kausalität zweckmäßig beschränkt bei seiner schöpferischen Wirksamkeit, eine Selbstbeschränkung Gottes nennen wollte. Wie dieser Rede von der „Selbstbeschränkung Gottes" kein haltbarer Sinn gegeben werden kann, darüber s. Schenkel, Dogmat., II., 1, S. 347—349. Einen dem im Text entwickelten ähnlichen Gedanken s. bei Thiersch, Katholicism. und Protestm., II., S. 64.

ein sehr viel anderes ist, und zwar auch in seinem Erfolge, als das (selbstverständlich) nicht absolute Handeln einer nicht absoluten (persönlichen) Kausalität, welches nicht nur ein relatives ist, sondern auch ein rein oder lediglich relatives. Wir bezeichnen jenes Handeln, dessen demnach Gott allein fähig ist, als ein nicht rein absolutes oder als ein nur relativ absolutes, und sagen in diesem Sinne, daß Gottes Schaffen, d. h. überhaupt alles sein Handeln ad extra, wesentlich ein nicht rein absolutes oder ein nur relativ absolutes ist, folglich ein Handeln, in welchem (vermöge der Selbstbestimmung Gottes) beide, die Absolutheit und die Relativität widerspruchslos verknüpft sind. Darin liegt dann, daß bei demselben die göttliche Kausalität zur Hervorbringung der Welt nicht in ihrer Totalität wirksam ist, sondern sich theilt und vertheilt in ihrer Wirksamkeit, m. a. W. daß Gott die Welt nicht unmittelbar fertig schafft, daß er sie primitiv als noch unfertige hervorbringt und sie nur successive vollendet, — und namentlich auch, daß bei seinem Schaffen sein Denken und Beschließen und sein Wollen und Setzen nicht nothwendig und durchweg schlechthin zusammen fallen.

Anm. Die herkömmliche Vorstellung von der Schöpfung, auch die theologisch-wissenschaftliche, leidet vor allem an der Unklarheit, daß in ihr der Akt des göttlichen Schaffens nicht bestimmt und entschieden weder als ein rein absoluter noch als ein nicht rein absoluter gefaßt wird. Die vorherrschende Voraussetzung — namentlich von dem unmittelbaren religiösen Interesse her — ist bei ihr allerdings, daß er ein rein absoluter sei. Daß die Welt mit Einem Schlage aus dem Nichts geworden und ins Dasein getreten sei auf das bloße Allmachtswort Gottes hin, und zwar als fertig, d. h. dann in ihrem dermaligen Bestande, das ist, wenigstens in Ansehung unseres irdischen Weltkreises, die uns von Hause aus geläufige Grundvorstellung. Nun werden wir aber auch wieder in der heil. Schrift selbst auf eine Successivität der Kosmogonie ausdrücklich hingewiesen, und die Naturwissenschaft, im weitesten Sinne des Worts, überführt uns unabweislich von derselben, wie hinsichtlich des Universums überhaupt so insbesondere auch hinsichtlich unserer Erde. So finden wir uns also von einer anderen Seite her zu der Vorstellung von dem göttlichen Schöpferakt als einem nicht rein absoluten geradezu hingedrängt. Weil diese aber mit der uns eigentlich beherrschenden

Grundvorstellung im Widerspruch steht, so machen wir keinen wirklichen Ernst mit ihr und führen ihre Konsequenzen nicht durch, so daß in der gangbaren Behandlung derjenigen theologischen Lehren, welche sie berührt, ihr Einfluß kaum bemerklich wird. Die traditionelle Vorstellung von der göttlichen Welterhaltung und das große Gewicht, welches auf sie zu fallen pflegt, wirkt auch noch stark ebendahin mit. Dieß haltungslose Hinundherschwanken zwischen zwei einander ausschließenden Grundanschauungen muß schlechterdings aufgegeben werden, wenn Einheit in das theologische Lehrsystem kommen soll. Unserer Ueberzeugung nach wird aber eine befriedigende Orientirung in der uns empirisch gegebenen Welt und namentlich auch eine standhaltende Theodicee*) nur bei der entschiedenen Geltendmachung der Einsicht möglich werden, daß der schöpferische Akt Gottes kein rein absoluter ist**). Wird die Welt, zunächst eben nur unsere irdische Welt, wie sie jetzt ist, so angesehen, daß die das bereits wirklich sei, was Gott hervorzubringen bezweckte, indem er an ihre Schöpfung ging: so ist jeder Theodicee der Weg abgeschnitten***). Könnte und wollte Gott die Kreatur zu nichts Besserem bringen als was sie jetzt thatsächlich ist in unserer Erfahrung, so hätte er gar nicht erst angefangen zu schaffen.

§. 45. Indem Gott schaffend die Kreatur als sein Nichtich setzend, sie zugleich sich selbst gleichbestimmt setzt, setzt er sie, wie schon gesagt, als das, was er selbst ist. Er ist aber etwas nur unter dem Modus seines aktuellen Seins oder seines Geistseins, d. i. nur als die absolute geistige Person. Unter dem Modus seines lediglich potentiellen Seins, als das absolute reine Sein, kurz als das göttliche Wesen ist er, dem Begriff dieses Modus zufolge, nichts, d. h. nicht irgend etwas. Diesem ersten Modus seines Seins kann er mithin auch die Kreatur nicht gleichbestimmt setzen, nach ihm sich nicht kosmisch machen, sondern dies kann er nur jenem

*) Lotzes offene Verzweiflung an der Möglichkeit einer solchen: Mikrokosm., III., S. 604 f. Gegen ihn Ulrici, Gott u. d. Natur (2. A.), S. 726 ff.

**) Vgl. H. Ritter, Ernest Rénan über die Naturwissenschaften und die Geschichte, S. 87, wo es treffend heißt: „Wir sind dem Schöpfer Geduld schuldig." — Dorner in den Jahrbb. f. deutsche Theol., III., S. 641: „Umgekehrt dagegen würde es in eben so unzulässiger Weise die ethische Lebendigkeit Gottes beschränken heißen, wenn man meinte, mit dem ersten Akte der Schöpfung sei auch das schöpferische Thun Gottes überhaupt vorüber oder gleichsam erschöpft."

***) Vgl. Mehring, Rlsphil., S. 250.

anderen Modus nach. Also nur als die göttliche Person gibt sich Gott durch die Schöpfung (creatio) kosmisches Sein und wird damit der Welt immanent, als das göttliche Wesen dagegen hat und behält er unveränderlich sein Sein absolut außer der Welt, ist und bleibt er absolut transcendent.

Anm. 1. Die Kreatur soll allerdings vergöttlicht (d. h. Gott wesentlich gleichbestimmt, gleichartig gemacht) werden, nicht aber soll sie vergottet (d. h. zu Gott selbst, mit Gott identisch gemacht) werden.

Anm. 2. Hier ergibt sich uns bald in den ersten Grundlinien der Lehre von der Schöpfung die eben so reelle als klare Verbindung der Transcendenz und der Immanenz Gottes, die jetzt so allgemein gefordert wird.

§. 46. Die Welt, d. h. die Kreatur, in welcher Gott, sie sich gleichbestimmt setzend, sich als in seinem von ihm verschiedenen Anderen sein Sein gibt, muß einerseits als das Andere von ihm, d. i. von dem absoluten Sein, relatives Sein sein, d. h. Sein, das zugleich Nichtsein ist, das die Bestimmtheit des Nichtseins an sich hat. Die Kreatur ist so nothwendig Sein mit der Bestimmtheit des Nichtseins. Das Nichtsein als Bestimmtheit an dem Sein ist aber das Ende und, sofern es sich um das Verhältniß desselben zu anderem Sein handelt, die Grenze (finis). Demnach ist die Kreatur wesentlich endliches und beziehungsweise begrenztes Sein*). Es liegt in ihrem Begriff, daß sie dies ist, und darum bleibt sie auch, wie sie sich auch sonst verändern mag, unverrückbar endlich und beziehungsweise begrenzt. Andrerseits soll die Kreatur als dieses endliche Sein nichtsdestoweniger als das Gott gleichbestimmte Andere von ihm gedacht werden. Gott ist aber das absolute Sein. Mit diesem nun kann das relative, das endliche Sein als solches nicht in der Gleiche stehen, sondern nur als endloses endliches, als grenzenloses begrenztes Sein. Denn die Endlosigkeit, beziehungsweise die Grenzenlosigkeit**) ist das specifische Analogon der Absolutheit innerhalb der

*) Schelling, Aphorism. ü. Naturphil. (S. W., I., 7,), S. 226: „Alle Endlichkeit, soweit sie dieß ist, ist Verneinung."

**) Die Endlosigkeit (oder Grenzenlosigkeit) wird hier durchaus noch nicht näher bestimmt gedacht, weder als die des Raumes noch als die der Zeit.

Sphäre des Relativen oder Endlichen, die Absolutheit des Relativen oder Endlichen oder die relative oder die endliche Absolutheit*). Die Endlosigkeit ist mithin eine ebenso wesentliche Bestimmtheit der Kreatur wie die Endlichkeit, beziehungsweise die Begrenztheit. Die Welt oder die Kreatur ist ein endloses endliches, beziehungsweise ein grenzenloses begrenztes Sein. Ein endloses, beziehungsweise grenzenloses Sein kann aber nur in dem Falle zugleich ein endliches, beziehungsweise begrenztes sein, wenn es in sich selbst Enden hat, folglich nur wenn es getheiltes Sein ist, d. h. wenn es in sich selbst getheilt und gebrochen ist in eine Vielheit von Einzelheiten. Und eben damit, daß es so getheiltes Sein ist, d. h. seine Enden in sich selbst hat, sind diese seine Enden dann zugleich Grenzen, nämlich Abgrenzungen seiner einzelnen Theile gegen einander, und ist es als endliches Sein zugleich begrenztes Sein. Die Kreatur ist also wesentlich Einzelsein und zwar gegen sich abgegrenztes Einzelsein. Alle Welt-Kreatur ist Einzelsein, die Welt aber eine endlose Vielheit von Einzelsein, d. h. von endlichem Sein. Die Welt ist allerdings eine endlose, aber in ihr ist nur Endliches, weil nur Einzelsein. Sofern sie eine Welt von endlichem Sein oder von Einzelsein ist, ist sie das Andere Gottes und von ihm verschieden, — sofern sie eine endlose Welt von endlichem Sein oder von Einzelsein ist, ist sie Gott gleichbestimmt und kann die Fülle seines aktuellen oder geistigen Seins aufnehmen. In ihrer (übrigens nie schlechthin erreichbare, s. §. 49,) Vollendung gedacht, ist sie eben dasselbe unter der Form der Endlichkeit, was Gott als geistige Person unter der Form der Absolutheit ist.

Anm. 1. Gott allerdings ist Einer, sein Sein ist unter der Form der Monas gesetzt, — Er ist alles in Einem, in seinem Sein gibt es keine Theile. Aber eben weil die Kreatur das Andere Gottes, weil sie Nicht-Gott ist, kann Gott sich in ihr sein Sein

*) Vgl. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 168: „Die Welt, wenn sie auch extensiv grenzenlos, in Zeit wie Raum, zu denken wäre, bliebe doch immer, auch als Ganzes betrachtet, ein qualitativ Endliches, weil zwischen den Einzelwesen in ihr dieses Außereinander besteht, vermöge dessen jedes nur dadurch ist, daß es Anderes aus der Sphäre seiner Existenz ausschließt; weßhalb auch die innere Einheit Gottes eine specifisch höhere ist als die der Welt."

nur in einer Vielheit von endlichem Geschöpfwesen geben, nur in einem getheilten Sein. Schelling, Syst. d. ges. Philos. und der Naturphilos. insbes. (S. W., I., 6,), S. 191 f.: „Es gibt keinen möglichen Grund der Vielheit als einen negativen, nämlich die Vielheit des Concreten ist nur Ausdruck seines relativen Nichtseins in Beziehung auf die Idee. Es ist nicht an sich vieles, vieles ist nur die Bestimmung dessen, was nicht ist."

Anm. 2. Der Gedanke eines endlosen endlichen Seins involvirt keinen Widerspruch*). Denn das Endlose ist auch ein Endliches; es fällt in die Begriffssphäre des Endlichen, nicht etwa außer dieselbe. Das Endlose ist ein Sein, welches das Ende an sich hat, aber kein Ende nimmt, — ein Sein, welches das Nichtsein als Bestimmtheit an sich hat, aber als negirt werdende Bestimmtheit. Vgl. Schelling, Fernere Darstellungen aus dem System der Philos. (S. W., I., 4,), S. 382.

Anm. 3. Die Endlichkeit des geschöpflichen Seins schließt keineswegs etwa die volle Reelletät desselben aus. Ein endliches Sein kann sehr reell sein. Es ist freilich seinem Begriff zufolge ein nur relatives Sein, also ein Sein, das nicht alles Sein ist, also ein in Beziehung auf sein Wassein beschränktes Sein; aber das, was es ist, kann es auf schlechthin reelle, mithin namentlich auch auf endlose Weise sein.

§. 47. Dieses endlose endliche Sein setzt Gott durch die Schöpfung als eben das, was er selbst actu ist, also vor allem als Geist. Es liegt so im Begriff der Schöpfung, daß Gott in ihr und durch sie die Kreatur oder näher die Welt als Geist setzt, und zwar als endlichen, aber als endlosen endlichen Geist. Und eben nur als Geist. So daß, was in der Welt etwa nicht Geist wäre, auch nicht mit zur wirklichen, d. h. zur definitiven oder bleibenden Schöpfung gehört, nicht zum Weltbau selbst, sondern nur ein vorübergehend aufgeführtes Baugerüst ist, das wieder abgebrochen wird, wenn es seinen Dienst geleistet hat**). Im kreatürlichen Geist,

*) Schelling, Syst. d. ges. Philosoph. u. der Naturphil. insbes. (S. W., I., 6,), S. 566: „Dieß ist das größte Geheimniß des Universums, daß das Endliche als Endliches dem Unendlichen gleich werden kann und soll."

**) Schelling, Philos. und Religion (S. W., I., 6,), S. 60: „Die Geschichte des Universums ist die Geschichte des Geisterreichs und die Endabsicht des ersten kann nur in der der letzten erkannt werden."

aber eben auch nur wieder im Geist, kann Gott, der absolute Geist, kosmisches Sein haben*), ihm kann er einwohnen. Nämlich, seinem Begriff zufolge, selbstverständlich als wirksam. Geist und Geist können in einander, können schlechthin in einander sein, unvermischt (d. h. ihrer Verschiedenheit unbeschadet) und doch ungeschieden**). Der Geist ist seinem Begriff zufolge, als das absolute Ineinandersein von Gedanke und Dasein, schlechthin durchdringlich (personabel). Dieß hellt sich sofort noch deutlicher auf. Nämlich als Geist ist Gott näher persönlich bestimmter, personeller Geist, Einheit einer geistigen Persönlichkeit und einer geistigen Natur, naturpersönlicher Geist, m. E. W. geistige Person. Indem er die Welt als Geist setzt, als geistige Welt, setzt er sie folglich näher unter der Bestimmtheit des personellen Geistes, als geistige Person. Natur, nämlich geistige, für sich, d. h. anders als in der Einheit mit der Persönlichkeit, anders denn als integrirender Bestandtheil einer Person, gibt es daher in der definitiven Kreatur oder Welt nicht. Die Personalität ist die wesentliche Formbestimmtheit des Geistes überhaupt. Und zwar setzt Gott die Welt, — da die Kreatur wesentlich Einzelsein ist, nämlich eine endlose Vielheit von Einzelsein, — näher als eine endlose Vielheit von endlichen geistigen Einzelpersonen oder einzelpersönlichen Geistern, — er setzt die Geistwelt als eine — endlose — Geisterwelt***). Und hier leuchtet es nun auch mit vollkommener Deutlichkeit ein, daß und wie Gott kosmisch sein kann. Denn in dem Begriff persönlicher Geister (geistiger Personen) liegt es, daß sie, und zwar in unbeschränkter Vielzahl, schlechthin in einander eingehen und in einander sein

*) Wir sagen also nicht mit Novalis (Schriften, II., S. 117 d. 4. A.): „Wenn Gott Mensch werden konnte, kann er auch Stein, Pflanze, Thier und Element werden, und vielleicht gibt es auf diese Art eine fortwährende Erlösung in der Natur."

**) Wir berühren uns hier, wiewohl freilich nur ganz von ferne, mit einem Grundgedanken Fechners.

***) Wir unterschreiben ohne weiteres den Satz Kants (Rel. innerh. der Grenzen d. bloßen Vern., (S. W., IV.,) S. 223,: „Das, was allein eine göttliche Welt zum Gegenstande des göttlichen Rathschlusses und zum Zwecke der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit (das vernünftige Weltwesen überhaupt) in ihrer *moralischen* Vollkommenheit."

können, ihrer Selbständigkeit gegen einander unbeschadet, unvermischt und ungeschieden. Nämlich einmal: als Geister sind die persönlichen Geister ein schlechthin Gedanke seiendes Dasein. Also sie sind auf der einen Seite da für Anderes, sind für Anderes Objekte, Gegenstand der Wirksamkeit, — auf der anderen Seite aber ist ihr Dasein schlechthin Dasein eines Gedankens, also ein schlechthin denkbares, schlechthin ins Bewußtsein aufnehmbares; sie sind mithin für Anderes (die Fähigkeit zu erkennen vorausgesetzt,) schlechthin erkennbar, verstehbar, durchschaubar. Fürs Andere: als persönliche Geister besitzen sie Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit; sie sind also des Denkens und des wollenden Setzens fähig. So vermögen sie denn einerseits, ein ihnen gegebenes Objekt denkend in das Bewußtsein zu reflektiren, es in diesem ideell oder als Gedanke zu setzen, als Erkenntniß, und andererseits, ihren Gedanken, den ideellen Gehalt ihres Bewußtseins, wollend real zu setzen, ihm Dasein zu geben. Denken wir nun solche persönliche Geister in einem gegenseitigen Verhältniß zu einander stehend: so vermögen sie demnach: einmal denkend sich gegenseitig ihren Gedanken, ihr ideelles Bild ins Bewußtsein zu reflektiren, also sich gegenseitig zu erkennen, zu verstehen, zu durchschauen, sich einer in den anderen ideell hinein zu versetzen, und so unter sich eine gegenseitige Einheit des Bewußtseins herzustellen, — fürs andere aber auch, gegenseitig diesen ihren Gedanken von einander zum Objekt ihres wollenden Setzens zu machen, also ihren Gedanken von einander, das ideelle Bild, das sie von einander in ihrem Bewußtsein tragen, gegenseitig wollend zu affirmiren und real zu setzen, ihm gegenseitig in sich Dasein zu geben, — nämlich dadurch, daß sie gegenseitig vermöge ihrer Selbstbestimmung, also auf moralischem Wege, jeder den geistigen Gehalt des Anderen, indem er mit ihm im Einklang denkt und will, auch in sich selbst erzeugen, und so sich dem Anderen verähnlichen und gleichmachen, ihn in sich kopiren und nachbilden, eben damit aber ihn in sich hineinversetzen und sich aneignen; womit dann jene ideelle Einheit ihres Bewußtseins zu einer realen Einheit ihrer ganzen Personen erhoben und überhaupt ihre Einheit schlechthin vollzogen ist. Dieß, und nichts geringeres, ist ja genau das gegen-

seitige sich Lieben der Personen. Es beruht auf dem gegenseitigen sich Verähnlichen derselben, und vollzieht sich genau in dem nämlichen Verhältniß, in welchem ihre gegenseitige Verähnlichung sich vollendet. Das Lieben ist ein sich selbst Verdoppeln oder überhaupt Vervielfachen des Liebenden durch den Nächsten. Und eben dieß ist das Wesen der Liebe, daß sie zwischen den sich Liebenden eine reelle Gemeinschaft stiftet, die sich abschließlich zur wirklichen Einheit vollzieht, — zu einer Einheit, die den Unterschied nicht etwa auslöscht, sondern zu ihrer perennirenden Voraussetzung behält. So bleibt es denn also dabei: persönliche Geister können schlechthin ineinader sein, und so kann denn in der That in einer kreatürlichen persönlichen Geisterwelt der absolute Geist, Gott, kosmisch sein. Sie, in ihrer Endlosigkeit gedacht, ist das wirklich ihm gleichbestimmte Andere Gottes. Indeß freilich nur unter der Voraussetzung, daß auch noch ein weiteres letztes Gleichheitsmerkmal hinzugenommen wird. Es ist nämlich in dem Begriffe des aktuellen Seins Gottes ein wesentliches Merkmal, daß er das, was er ist, durch sich selbst ist. Soll nun die Welt der persönlichen Geister vollständig gleichbestimmt mit ihm sein, so muß sie, was sie ist, nämlich persönlicher Geist, gleichfalls durch sich selbst (geworden) sein*). Wie es denn auch ins Auge springt, daß das Verhältniß Gottes zu ihr, wie es hier beschrieben worden, ohne diese Voraussetzung völlig undenkbar ist, nämlich das Verhältniß seines Eingehens in sie in Liebe. Denn Gegenstand der Liebe Gottes kann ein ihm gleichbestimmtes kreatürliches Sein doch augenscheinlich nur in dem Falle sein, wenn seine Gleichbestimmtheit mit ihm nicht ausschließend auf die göttliche Kausalität zurückgeht, sondern zugleich auf seine eigene, nämlich die moralische, auf seine Selbstbestimmung. Ohne dieß kann ein Geschöpf in Gottes Augen in sich selbst keinen Werth haben, — was doch zum Lieben die Voraussetzung ist, — sondern nur als Mittel, als Werkzeug. Das bloße Werkzeug aber kann nicht Objekt eines Liebens sein. Eine geistige Person ist freilich dazu geeignet, daß Gott Gemeinschaft mit ihr eingehe in Liebe; aber so gewiß diese Gemeinschaft die persönliche

*) Vgl. Culmann, Christl. Ethik, I, S. 6 f. 8. 12.

ist, die moralische: so gewiß ist sie nur unter der Voraussetzung denkbar, daß diese Geistigkeit der Person einen personellen, d. h. einen moralischen Werth hat; und dieser kann ihr nur in dem Falle zukommen, wenn sie zugleich das eigene Werk der Person selbst ist. Ein Gott gleichbestimmtes Geschöpf, das lediglich durch ihn selbst ihm gleichbestimmt, also geistige Person wäre, ein solches Geschöpf wäre zwar ein höchst bewundernswerthes Kunstwerk Gottes, ein von ihm hervorgebrachter unvergleichlich künstlicher Automat; aber Gegenstand der Liebe könnte es nicht sein, weder für Gott noch für irgend ein anderes Subjekt, — so wenig als für den menschlichen Künstler sein gelungenstes Kunstwerk je Gegenstand der Liebe sein kann*). So daß überhaupt zu sagen ist: Soll das Geschöpf von Gott geliebt werden können, das Wort im eigentlichen und vollen Sinne verstanden, so muß das Liebenswerthe an ihm kausaliter auf seiner eigenen Selbstbestimmung beruhen, m. a. W. es muß von moralischer Qualität sein. Gott kann nur Moralisches lieben. Und diese Forderung steht auch keineswegs etwa im Widerspruche mit dem Begriffe des Geschöpfs. Denn sein Sein kann dieses freilich nicht durch sich selbst haben, wohl aber, nämlich als persönliches, sein Sosein, eben durch die der Persönlichkeit wesentlich eignende Macht der Selbstbestimmung. Liegt nun so in dem Begriffe der Welt, wie wir sie als in Gottes Schöpfungsidee gesetzt denken müssen, nothwendig auch noch dieses mit, daß die Welt, der persönlichen Geister, in denen der Schöpfer kosmisch werden will, dieß, nämlich eine Welt von Geistern, wesentlich auch durch ihre eigene Kausaliät, durch ihre eigene Selbstbestimmung sein muß: so bedarf es doch dessen nicht, daß in dieser Beziehung erst eine besondere Forderung neu erhoben werde. Vielmehr ist dieses Merkmal

*) Vgl. Schelling, Philos. Untersuchungen ü. das Wesen der menschl. Freiheit (S. W. I., 7.), S. 346 f.: „Es ist nicht einzusehen, wie das allervollkommenste Wesen auch an der möglichst vollkommenen Maschine seine Lust fände. Wie man auch die Art der Folge der Wesen aus Gott sich denken möge, nie kann sie eine mechanische sein, kein bloßes Bewirken oder Hinstellen, wobei das Bewirkte nichts für sich selbst ist; eben so wenig Emanation, wobei das Ausfließende dasselbe bliebe mit dem, wovon es ausgeflossen, also nichts Eigenes, Selbständiges." S. 347: „Die Repräsentationen der Gottheit können nur selbständige *Wesen sein.*"

bereits im Begriffe des Geistes eingeschlossen, daß er nur durch das Subjekt selbst werden kann, dessen Geist er ist. (§. 34.) Wie es in Gott nur dadurch zum Geist kommt, daß er sich selbst zum Geist bestimmt, so gilt dasselbe auch von der Kreatur; denn es liegt im Begriffe des Geistes selbst (ebendas.). Gott kann also den kreatürlichen Geist nicht unmittelbar schaffen, sondern nur mittelbar. Der Geist kann der Kreatur nicht einfach unmittelbar gegeben werden von ihrem Schöpfer, sondern nur die Bedingungen, denselben selbst in sich zu erzeugen, können ihr unmittelbar schöpferisch verliehen werden. Unmittelbar schaffen kann Gott nur Nichtgeistiges, d. h. Materielles. Kreatürlicher Geist kann vielmehr nur dadurch hergestellt werden, daß die Kreatur selbst ihn in sich selbst erzeugt aus den ihr bereitliegenden Elementen desselben*). Gott kann daher das geistige Geschöpf nur mittelbar schaffen, nur auf einem Umwege, nämlich nur so, daß er unmittelbar ein materielles Geschöpf schafft, welches specifisch so eingerichtet ist, daß es sich selbst aus der Materialität in die Geistigkeit zu transsubstanziren, sich selbst zu vergeistigen vermag, nämlich eben das persönliche Geschöpf. Unmittelbar schöpferisch kann in der Kreatur nur die Anlage zum Geist hervorgebracht werden; der Geist selbst kann nur von ihr selbst in Bethätigung jener Anlage (denkend und setzend) in ihr selbst produzirt werden.

Anm. 1. Dieß, daß die Geister realiter in einander sein können, schlechthin und doch beides ἀσυγχύτως und ἀτρέπτως auf der einen Seite und ἀδιαιρέτως und ἀχωρίστως auf der anderen, das ist ein unendlich folgereicher, für alles Nachfolgende festzuhaltender Satz. Der weitverbreitete Unglaube in Beziehung auf denselben hat seinen Hauptgrund in der ebenso weitverbreiteten Unklarheit über den Begriff des Geistes. Zum Glück geht ihm aber doch auch wieder ein entsprechender allgemeiner Glaube zur Seite. In der lebendigen Erfahrung der Liebe, der Freundschaft u. s. w. glauben Alle an ein thatsächliches Ineinandersein der Geister**). Anima est ubi amat.

---

*) Karl Snell, Die Schöpfung des Menschen (Leipz. 1863), S. 33: „Der Geist ist nicht, außer insofern er ein selbsterworbener und erarbeiteter, und in diesem Sinne ein freies Eigenthum ist."

**) Müller, Sünde, 3. A., II., S. 124: „Die Geister sind von Natur undurchdringlicher wie die Körper, nur daß jene ihre Undurchdringlichkeit durch die

Man bleibt nur leider bei diesem Bewußtsein als bloßem Gefühl stehen. Statt dessen ist aber mit demselben Ernst zu machen, — auch wissenschaftlich, so gut wie im Gemüthsleben. Eine in so hohem Grade populäre Ueberzeugung darf ja wohl verlangen, auch in der Wissenschaft zu ihrem Rechte zu kommen; bloße sentimentale Phrasen können ihr nicht genügen. Wie durch die Liebe ein reelles Ineinandersein der Personen entsteht, das erkennt man am augenscheinlichsten an dem zerreißenden Schmerz, den die sich Liebenden bei ihrer Trennung von einander empfinden. Auch das Mitgefühl mit dem Schmerz und der Lust Anderer ist in dieser Beziehung um so mehr ein sprechendes Phänomen, da sich seine Stärke genau nach Verhältniß des Grades der Nähe richtet, in welcher wir uns dem innerlich verbunden finden, mit dem wir mitfühlen. Und mitfühlen können wir ja doch auch offenbar nur mit dem, mit welchem wir (durch die Liebe) verähnlicht und dadurch wirklich eins sind, und nur in dem Maße, in welchem wir es sind. Daß aber dieses reelle Ineinandersein der Personen durch ihre Geistigkeit bedingt ist, dafür legt die Erfahrungsthatsache Zeugniß ab, daß die erwähnten Erscheinungen je nach Maßgabe der moralischen Rohheit des Individuums zurücktreten. Wenn nun so ein reelles Ineinandersein der Personen als Geister möglich (oder vielmehr nothwendig) ist, so ist dasselbe keineswegs etwa auf eine Zweiheit von (geistigen) Personen zu beschränken. Ein in der Sache selbst liegender Grund zu einer solchen Beschränkung läßt sich durchaus nicht absehn. Vielmehr ist die Zahl hierbei völlig gleichgültig, und eine endlose Vielheit von (geistigen) Personen kann eben so wahrhaft in einander sein und leben wie ein einzelnes Paar. In der (vollendeten) geistigen Welt gibt es persönliche Einheiten, Kollektivpersonen von Dimensionen, von denen wir, im Kreise unserer dermaligen Erfahrung, gar keine Vorstellung haben. Daß Gott, wo er einem Geschöpf einwohnt, es nur als wirksam kann, liegt in seinem Begriffe. Es gilt dieß von jedem Geist nach seinem Maß.

Anm. 2. Die im §. aufgestellte Behauptung in Betreff der Genesis des kreatürlichen Geistes, die sich an einem späteren Orte

---

Liebe als das communicativum sui aufzuheben vermögen, diese nicht." Vgl. was J. H. Fichte, Psychol., I., S. 616, von „der unzerstörbaren Voraussetzung" schreibt, „daß die Menschen noch ganz anders und weit innerlicher zusammenhangen als der gewöhnliche Verkehr durch Wort und durch Willen es hervorzubringen vermag." *S. überhaupt* S. 614—620. 625f.

(s. §. 106—109) noch von einer weiteren Seite her aufhellen und bestätigen wird, steht freilich im schärfsten Widerspruch mit der herkömmlichen Ansicht. Sie tritt ihr aber dreist entgegen. Diese letztere lebt in der That nur noch vermöge der langen Verjährung fort, die ihr zu statten kommt, und hauptsächlich vermöge der unglaublichen Unklarheit, die so weithin über den Begriff des Geistes ausgebreitet ist. Die Naturwissenschaft hat ihr längst den Boden unter den Füßen unterhöhlt, und ihre Ohnmacht, des Materialismus Meister zu werden, hat sich zur Genüge erwiesen. Aber auch dem schlichtesten Nachdenken, wenn anders es sich nur einmal ernstlich mit ihr beschäftigt, gibt sie sich als unhaltbar kund und als eben auf Gedankenlosigkeit beruhend. Diese Gedankenlosigkeit ist freilich nach einer Seite hin ein recht erfreuliches Anzeichen, denn sie läßt erkennen, wie gewiß es uns allen ganz unabhängig von allem Erkennen in Begriffen ist, daß der Geist kein bloßes Wort und Phantasiebild ist, sondern eine reelle Thatsache; aber diese unmittelbare Gewißheit sollte doch für uns billig keine Veranlassung dazu werden, mit unserm Denken leichthin hinwegzugehn über den Begriff dieser unwidersprechlichen Reelletät, sondern vielmehr zum Gegentheil. Den Geist aus der Pistole geschossen werden zu lassen, wenn gleich immerhin vom Schöpfer, das ist nun einmal ein Ungedanke, den niemand festzuhalten im Stande ist, der ihm nur einmal scharf ins Auge gesehn hat. Der Geist ist Ein für allemal kein Manufact, sondern ein Werk der mannichfachsten und innerlichsten Vermittelungen. Wer ihn unmittelbar geschaffen werden läßt, der denkt ihn unvermeidlich, wie unklar auch immer, nach der Analogie der materiellen Natur und überhaupt der Materie. Es ist doch allzu einleuchtend, daß Willenskräfte, Willensbeschaffenheiten u. s. w., was ja alles mit in den Geist gesetzt wird, und mit Recht, schlechterdings nicht als unmittelbar schöpferisch hervorgebracht, als anerschaffen gedacht werden können*), und schon von hier aus sollte man sich zu der Ueberzeugung hingedrängt finden, daß es keinen andern Geist gibt als kraft der eigenen Selbstbestimmung des persönlichen Subjekts, dessen Geist er ist, also als auf moralischem Wege gewordenen, keinen anderen als moralisch bestimmten oder moralischen Geist. Wie oben gesagt wurde, unmittelbar

*) Vgl. Schelling, Phil. d. Offenb., II., (S. W., II., 4,), S. 124: „Von außen läßt sich kein Bewußtsein infundiren. Was der Mensch als Begriff in sich aufnehmen *soll*, muß in ihm selbst hervorgebracht werden und zwar mittelst eines ihm *schon seienden* Princips, das sich als Potenz des Hervorzubringenden verhält."

schaffen kann Gott nur das, was die materielle Naturbasis für die moralische Genesis des geschöpflichen Geistes ausmacht, die materiellen Naturbedingungen derselben, — die einzelnen Elemente, die eben nur vermöge ihrer — erst zu setzenden — absoluten Einheit Geist sind: das ideelle und das reale — ein Sein, das Gedanke ist, und ein Sein, das Dasein ist; aber diese in einander zu arbeiten zu solcher absoluten Einheit, das kann nur die betreffende Kreatur selbst in sich durch ihr eigenes Denken und Setzen, — nimmermehr kann der Vollzug einer solchen Einheit durch ein fremdes Denken und Setzen geschehen, auch nicht durch das des Schöpfers. Nur als erst durch sich selbst Geist geworden kann ein Sein wirklich Geist sein, nur dadurch, daß es sich selbst zur Einheit von Gedanke und Dasein macht. Nur das Geschöpf, nämlich das persönliche, selbst, dessen Elemente diese sind, kann ihre absolute Vereinigung, ihre Durchdringung zu schlechthiniger Einheit vollziehen, eben in sich selbst, in seiner eigenen Person. Ein Anderer kann zwar irgend eine Verbindung zwischen ihnen bewirken, — wie einerseits der Schöpfer in der materiellen Natur und andrerseits das persönliche Geschöpf in seinen Mach- und Kunstwerken, — aber nie eine schlechthinige Verbindung, d. h. eine wirkliche Einheit. Wie unmöglich es ist, den geschöpflichen Geist als durch eine unmittelbare und somit bloße (reine) Hervorbringung Gottes geschaffen zu denken, das zeigt sich besonders klar in der Neigung, ihn als aus dem eigenen Wesen Gottes hervorgegangen, d. h. emanatistisch zu denken*), die in unserer neueren Theologie an allen Ecken und Enden hervorbricht, — freilich in scharfem Gegensatze gegen unsere alten guten Traditionen. Die in unsrer neuesten Theologie vorherrschende Vorstellung von dem geschöpflichen, namentlich dem menschlichen Geiste ist offenbar eine solche emanatistische**), (man denke nur an die Abweisung der Ansicht von dem menschlichen Geiste als etwas „Purkreatürlichem",) keineswegs, wie sie prätendirt, eine kreatianische. Unsre Dogmatiker scheinen freilich kein Bewußtsein darum zu haben; es läßt sich aber leicht erachten, welche tiefgreifenden Consequenzen schon diese bloße Unklarheit nach sich ziehen muß.

---

*) F. H. Jacobi, Von den göttlichen Dingen (S. W, III.,), S. 400: „Der Geist aber kann nur sein unmittelbar aus Gott." Vgl. S. 458.

**) Besonders offen ausgesprochen tritt diese Vorstellung bei Sederholm hervor.

Anm. 3. Der Geist ist das einzige an und in sich selbst werthvolle Sein, weil er das einzige durch sich selbst gewordene Sein ist. Werth haben in Gottes Augen, Gegenstand seiner Freude kann aber die Kreatur nur insofern sein, als sie das, was sie ist, durch sich selbst geworden ist, also nur als geistige. Soll irgend eine Adäquatheit (Gleichbestimmtheit) des Geschöpfs mit Gott stattfinden, vermöge welcher dieser jenes lieben kann: so muß, wie Gott schlechthin durch sich selbst allein ist, das Geschöpf, das nicht durch sich selbst da ist, das, was es ist, durch sich selbst (geworden) sein. Deßhalb bleibt auch die geschöpfliche bloße Natur Gott ein für allemal fremd, und nur der persönlichen Kreatur kann er einwohnen. Wenn der Mensch durch unmittelbare schöpferische Setzung Gottes actu „ein gottverwandtes Wesen" sein soll*): so ist er in Wahrheit kein gottverwandtes Wesen. Denn gottverwandt kann nur das sein, was — wie Gott — was es ist, durch sich selbst ist, was actu gottverwandt durch sich selbst geworden ist.

§. 48. Der Proceß der Schöpfung ist demnach ein Proceß der Weltwerdung (der kosmisch Werdung) Gottes des Geistes, näher der kreatürliche geistige Person Werdung desselben. In ihrer Einheit mit Gott, von ihm erfüllt und seine Wohnstätte ist die vollendete und hiermit rein geistige Welt, näher die Welt von vollendeten persönlichen Geistern oder (um sie mit Einem Wort zu benennen) Engeln, d. i. der Himmel. Der Himmel ist die Welt, insofern in ihr als vollendeter Gott Wohnung hat oder kosmisch ist. Er ist demnach die Welt, die in der Schöpfungsidee definitiv und folglich auch unbedingt als Zweck gesetzt ist. Er und er allein ist die die definitive Welt; alles übrige ist nur Baugerüst**).

Anm. 1. Engel ist = reiner Geist. Reine Geister im Sinne der Kirchenlehre sind die Engel freilich nicht, sondern nur in dem Sinne sind sie es, daß ihr Sein schlechthin ein wirklich geistiges,

---

*) S. Schenkel, Dogmatik, II., 1, S. 153 f. 159.

**) Lotze, Mikrokosm., III., S. 616: „Das wahrhaft Wirkliche, das ist und sein soll, ist nicht der Stoff und noch weniger die Idee, sondern der lebendige, persönliche Geist Gottes und die Welt persönlicher Geister, die er geschaffen hat. Sie allein sind der Ort, in welchem es Gutes und Güter gibt; für sie allein besteht die Erscheinung einer ausgedehnten Stoffwelt, durch deren Formen und *Bewegungen* sich der Gedanke des Weltganzen der Anschauung jedes endlichen *Geistes zu seinem Theile* verständlich macht."

ein **schlechthin immaterielles**, ein von allen Elementen der Materie **schlechthin** gereinigtes ist. Dieser **reinen** Geistigkeit ungeachtet ist der Engel nichts desto weniger eine Person, also eine (absolute) Einheit eines Ichs (oder einer Persönlichkeit) und eines diesem eigenthümlich zugehörigen Naturorganismus, und zwar näher beseelten Leibes, nur eines schlechthin geistigen. Auch die Engel sind zwar, wie alle Kreaturen, wesentlich räumlich und zeitlich endliche Wesen; aber als **reine** Geistwesen sind sie durch Raum und Zeit **nicht beschränkt***), und deßhalb nicht abgeschlossen jeder auf die besondere Sphäre der Schöpfung, welcher er eigenthümlich angehört, sondern es ist ihnen das Universum schrankenlos geöffnet**) als Schauplatz ihrer Wirksamkeit. Auch **unsere** zur Zeit noch unvollendete irdische Weltsphäre steht ihnen mithin offen, und wir müssen voraussetzen, daß sie auch auf sie und insbesondere auch auf die persönlichen Geschöpfe in ihr Wirkungen ausüben. Dieß aber freilich nicht anders als **in ihrer unbedingten Einheit mit Gott**, in der sie ja eben vermöge ihrer moralischen Vollendung zu **reinen** Geistern stehn, mithin auch in unbedingter Abhängigkeit von ihm, kurz als **seine** Werkzeuge. Als bereits vollendete geistige Kreaturen stehen die Engel über dem Menschen in **seinem jetzigen** noch unvollendeten **Zustande**; an sich aber und in seiner Vollendung genommen, steht der Mensch über **den ihm zuvorgekommenen nicht irdisch** geschöpflichen Engeln, als eine **spätere** Kreaturstufe, die sie zu ihrer Voraussetzung hat. Mit **den erst auf ihn folgenden** Engelwelten dagegen verhält es sich selbstverständlich gerade umgekehrt. Da der **Himmel** ein geschöpfliches Sein ist und folglich ein endliches, so ist er selbstverständlich (§. 46, 62.) ein **räumliches** Sein, und eben deßhalb ist er auch ein Complex von **Himmeln**.

Anm. 2. Innerhalb unserer **irdischen** Weltsphäre ist der Schöpfungsproceß der Proceß der **Menschwerdung** Gottes des Geistes, und zwar im Sinne von **Menschheitwerdung**. Der Ausdruck „Weltwerdung Gottes“ kann nach dem bisher Entwickelten einem Mißverständniß nicht unterliegen.

---

*) Vgl. **Conradi**, Kritik der christl. Dogmen, S. 400f.

) Es liegt eine gediegene Wahrheit in dem naiven Wort **Tertullians (Apologetic cp. 22,): Omnis **spiritus** ales est. Hoc angeli et daemones. Igitur momento ubique sunt. Es ist nicht zufällig geschehen, daß man sich die Engel *geflügelt vorgestellt* hat.

Anm. 3. Nicht etwa gibt sich die Welt ihr Sein in Gott (in dem es ja keinen Raum gibt,) sondern Gott gibt sich (seiner Unräumlichkeit unbeschadet, §. 64) sein Sein in der Welt.

§. 49. Den Proceß der Schöpfung müssen wir nun auf der einen Seite allerdings als sich vollendend denken. Denn eine Aufgabe, welche für Gott seinem eigenen Begriff zufolge gesetzt ist, kann, wenn anders er der Absolute ist, nicht als für ihn unlösbar und von ihm ungelöst bleibend gedacht werden. Wir müssen also annehmen, daß der Schöpfungsproceß sein Ziel wirklich erreicht, daß er es irgendeinmal zu einem Ergebniß bringt, in welchem die Welt Gott seinem aktuellen Sein nach vollständig gleichbestimmt ist, und er folglich als geistige Person (oder als persönlicher Geist) sein Sein vollständig in ihr hat, vollständig kosmisch ist. Allein auf der anderen Seite finden wir uns gleich unabweislich, und zwar auch wieder gerade um der Absolutheit Gottes willen, genöthigt, den Schöpfungsproceß als einen schlechthin unvollendbaren und schlechthin sich nicht vollendenden, also als einen endlosen zu denken. Denn durch ihn setzt ja Gott die Kreatur sich selbst (nämlich seinem aktuellen Sein nach) gleichbestimmt, d. i. dem Absoluten; diese Gleichbestimmtheit mit dem Absoluten ist aber für die Kreatur als solche unerreichbar; denn in ihrem Begriff liegt ja ausdrücklich, daß ihr Sein ein relatives oder endliches ist (§. 46). Auch haben wir ja selbst die Hervorbringung eines endlosen Seins als die Schöpfungsaufgabe, und folglich diese als eine endlose, als eine kein Ende nehmende gefunden (§. 46). So scheint denn der Gedanke der Schöpfung einen inneren Widerspruch einzuschließen. Allein diese Antinomie*) findet ihre Lösung darin, daß Gott zwar sein Schaffen schlechthin nicht fertig bringt, wohl aber das, was er schafft, was er schaffend unter seiner Hand hat, d. h. sein Geschöpf. Gott bringt das Geschöpf zu seiner völligen Vollendung, und auch keineswegs etwa bloß das einzelne Geschöpf, sondern auch das Ganze seiner Kreatur, — aber dieses allerdings nur als ein bloß relatives Ganzes. Jene Antinomie nöthigt uns

---

*) Vgl. über eine ähnliche Antinomie J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 134—136.

also, die Welt zu denken als eine endlose, aber organisch einheitliche Vielheit von besonderen Schöpfungskreisen, d. h. in concreto Himmeln, die sich vermöge der kontinuirlichen schöpferischen Wirksamkeit Gottes in einer nie abbrechenden stätigen organischen Reihe aus einander heraus gebären, und in denen, einzeln betrachtet, das kosmische Sein Gottes wirklich absolut zustande kommt, nämlich nach Maßgabe der je in dem einzelnen besonderen Kreise durch seinen specifischen Begriff gegebenen eigenthümlichen Bedingungen, — eben deßhalb aber doch auch wieder, an sich betrachtet, nur in relativer Weise, d. h. so, daß, zu dem aktuellen Sein Gottes, an sich genommen, sein jedesmal bereits erreichtes kosmisches Sein sich gleichwohl immer noch unendlich inadäquat verhält. Eben deßhalb bleibt Gott bei keiner in sich selbst zur Vollendung gebrachten Weltsphäre stehn mit seinem Schaffen. Keine von allen thut ihm schon genug; darum wird ihm ins Endlose fort jede das Motiv zur Konception einer neuen, je länger desto reicheren Weltidee und zu ihrer Realisirung. Allein ungeachtet so jede folgende Weltsphäre ein dem Begriffe Gottes immer adäquateres kosmisches Sein desselben ergibt, und die Schöpfungen Gottes von Sphäre zu Sphäre immer herrlicher werden, so ist doch diese stätig zunehmende Adäquation, an sich betrachtet, immer nur ein geringerer Grad der Inadäquation, und diese letztere, ungeachtet sie endlos in stätiger Abnahme begriffen ist, beharrt doch als ein nie vollständig zu tilgender irrationaler Defekt endlos fort*). Dieß ist aber, das Verhältniß zwischen Gott und der Welt angesehen, nicht etwa eine Unvollkommenheit; es ist vielmehr grade eine positive Vollkommenheit, und zwar beider, der Welt und Gottes. Denn eine Welt, die wirklich bis an Gott hinanreichte oder auch nur hinanreichen könnte, wäre dem Verhältniß der Kreatur zum Schöpfer entwachsen; ein Gott aber, der sein Schöpfungswerk beendet, also aufgehört hätte zu schaffen, hätte damit nicht nur eine tiefgreifende Veränderung seines Zustandes erfahren, sondern wäre auch, seiner Wirksamkeit ad extra beraubt **), in seinem Verhältnisse zur

---

*) Sir. 43, 28: Ἀυτὸς γὰρ ὁ μέγας παρὰ πάντα τὰ ἔργα ἀυτοῦ.

**) Denn auf die welterhaltende Thätigkeit könnten wir nicht rekurriren. S. §. 54.

Welt*) zur Unthätigkeit und müßigen Langenweile verurtheilt. Es gehört demnach ausdrücklich zur Vollkommenheit der Schöpfung auf der einen Seite, daß die Welt unvollkommen schlechthin bleibt in ihrem Verhältniß zu ihrem Schöpfer, und auf der anderen Seite, daß diesem der Stoff und der Impuls zum Schaffen schlechthin nicht ausgeht. Die einzelnen Schöpfungskreise in ihrer Vollendung genommen, ist also die Kreatur zu denken als eine endlose Vielheit von organisch an einander hangenden Engelwelten, die in ihrer Einheit zugleich unter einander abgestuft sind, so nämlich, daß jede spätere die früheren überragt. Jede einzelne von ihnen aber ist zu denken als eine in sich selbst schlechthin einheitlich organisirte Totalität von engelischen Einzelwesen. Da in allen besonderen Schöpfungskreisen der Eine schlechthin sich selbst gleiche Begriff sich zur Ausführung bringt, nur in jedem in eigenthümlich specificirter Weise: so sind sie alle nach Einer und derselben allgemeinen Formel konstruirt (wie koncentrische Kreise) und korrespondiren einander wesentlich. Die zu gebende Konstruktion gilt daher, was das Wesen der Sache angeht, für das Universum**).

Anm. 1. Mit der Endlosigkeit der Schöpfungssphären besteht sehr wohl zusammen, daß die Anzahl der jeweils vorhandenen einzelnen materiellen Weltkreise (der s. g. Weltkörper) eine bestimmte und mithin endliche sein mag. Ueber dieses letztere vgl. Rosenkranz, System der Wissenschaft. (Königsb. 1850.), S. 206 f.

Anm. 2. In der Schöpfung (in beiden, in der Natur und in der Geschichte,) gibt es überall einen Reichthum von Variationen über die schlechthin auf Nothwendigkeit beruhenden Themen, welche sich nicht von einer immanenten logischen Nothwendigkeit herschreiben, sondern von dem freien künstlerischen Spiel der schöpferischen und beziehungsweise der mitschöpferischen Intelligenz. Alle Schöpfungen Gottes charakterisirt gleich sehr beides, sinnreiche Oeconomie und genialer Luxus, jene im Grundrisse, dieser in der Ausführung.

§. 50. Jede neue Weltsphäre schafft Gott in seiner bereits vollzogenen Einheit mit denjenigen von den vorangehenden Weltsphären, die schon vollendet (d. h. schon schlechthin ver-

*) Freilich nicht auch in seinem Verhältnisse zu sich selbst.

**) Vgl. Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 29—31.

geistigt) sind, und mithin auch ausdrücklich unter der Vermittelung ihrer ihm dienenden Mitwirksamkeit. Eben hiermit stehen alle besonderen Weltsphären unter sich in absoluter Kontinuität und schließen sich organisch zu einem einheitlichen Weltganzen zusammen, zu Einem großen Gesammtorganismus der Geisterwelten oder der Himmel.

Anm. Haben wir Gottes Schaffen so zu denken, daß er jede neue Weltsphäre unter der Vermittelung, d. h. mittelst der ihm dienenden Wirksamkeit, der bereits vorangegangen vollendeten Kreatursphären hervorbringt: so müssen wir die Engel als betheiligt denken wie bei der göttlichen Weltschöpfung überhaupt, so insbesondere auch bei der göttlichen Weltregierung, ja als die specifischen Organe, mittelst welcher dieselbe sich vollzieht.

§. 51. Wenn nun Gottes Schaffen so ein Schaffen in seiner Einheit mit der bereits vollendeten Kreatur ist: so ist die kraft seiner schöpferischen Wirksamkeit sich vollziehende Entwickelung jeder neuen Kreatursphäre zu ihrer Vollendung als ihre Entwickelung zu ihrer vollendeten Einheit mit Gott und als fortschreitende Einigung mit ihm wesentlich zugleich ihre Entwickelung zu ihrer vollendeten Einheit auch mit der bereits vollendeten Kreatur in ihrer organischen Totalität und ihre fortschreiende Einigung mit ihr. Da nun aber jede Einzelwelt ein organisches Ganzes von Einzelpersonen ist: so ist das solchergestalt erfolgende Konkresciren der mehreren Einzelwelten in concreto ein Konkresciren der Einzelpersonen dieser verschiedenen Einzelwelten. Und zwar wachsen direkt diejenigen von ihren Einzelpersonen zusammen, die vermöge der Gleichheit der Stellung, welche sie jede in dem Organismus ihrer besonderen Weltsphäre einnehmen, einander ausdrücklich entsprechen. Solche specifische Korrespondenzen müssen sich nämlich ergeben, so gewiß als alle Einzelwelten — ihrer durchgängigen Differenz ungeachtet — wesentlich nach Einer und derselben Formel konstruirt sind. (§. 49). So bilden sich reale, aber unvermischte und deßhalb nicht numerische — Einheiten von Einzelpersonen der verschiedenen Weltsphären, die, je weiter die Welt sich vollendet, desto zusammengesetztere werden, — (reale) Kollektivpersonen höherer Potenz, deren Linien durch die ganze Tiefe des (vollen-

beten, Weltganzen hindurchreichen*). Zu einer solchen speciellen Einheit schließen sich insbesondere auch die Centralindividuen der verschiedenen einzelnen Weltkreise zusammen. Da nämlich diese letzteren organisch einheitliche Systeme von Einzelpersonen sind, so nimmt in jedem von ihnen eine Einzelperson die centrale Stellung ein, und diese vielen Centralindividuen konstituiren dann wieder unter sich ein kollektives Individuum höherer Ordnung, ein Gesammt-Centralindividuum der vollendeten Kreatur, das die Axe der gesammten mit Gott schlechthin geeinigten Geisterschöpfung bildet, die große allgemeine Geisteraxe.

Anm. Dieses „Gesammtcentralindividuum" würde genau den Begriff ausdrücken, der, wenigstens sprachlich betrachtet, in dem paulinischen (Col. 1, 15 f.) πρωτοτόκος πάσης κτίσεως (jeder von den vielen Gattungen oder Ordnungen der Kreatur, wie sie sofort angegeben werden als τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὁρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες, εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι,) liegen kann. Vgl. de Wette z. d. St.

§. 52. Wie als ein endloses so muß das Schaffen Gottes auch als ein anfangsloses gedacht werden**). Denn wenn Gott einerseits keinen Anfang hat und in seinem immanenten Lebensprozeß auf schlechthin zeitlose Weise (ewig) in sich selbst schlechthin vollendet ist (§. 39,), andrerseits aber mit diesem zeitlosen sich in sich selbst Schließen seines inneren Lebensprozesses unmittelbar zugleich seine schöpferische Wirksamkeit mit moralischer Nothwendigkeit mitgegeben ist (§. 40—42): so muß dieses sein Schaffen, von dem ja ohnehin die Zeit, und mit ihr die Möglichkeit eines Anfangs, erst die Wirkung ist, ebenso anfangslos sein wie er selbst. Ist aber das Schaffen Gottes anfangslos, so muß dem entsprechend sein Produkt, das Geschöpf, gleichfalls anfangslos sein. Jedoch eben auch nur soweit es das primitiv Hervorgebrachte, also die reine Kontraposition Gottes ist, nicht aber auch sofern es das weiter fortgeführte, das schon irgendwie Gott gleichbestimmte, d. h die Welt ist, die ja jene primitive Kreatur ausdrücklich zu

---

*) Schutzengel.

**) Vgl. Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 671—674.

ihrer **Voraussetzung**, und zwar zu ihrer **zeitlichen** Voraussetzung, hat.

Anm. 1*). Die Frage, um welche es sich im §. handelt, pflegt als die Frage, ob die Schöpfung als eine „**ewige**" zu denken sei, behandelt zu werden, und diese Terminologie von einer „**Ewigkeit**" der Schöpfung hat allerdings einen nicht ganz unerheblichen Antheil an der Gedankenverwirrung, die sich in diesem Punkte eingenistet hat. Denn die Ewigkeit ist ein Begriff, der zu dem der Zeit oder der zeitlichen Bestimmtheit überhaupt in gar keinem direkten Verhältniß steht, und die Ewigkeit der Schöpfung muß freilich unbedingt geleugnet werden**). Um was es sich hier handelt, das ist vielmehr letztlich die **Anfangslosigkeit** des Schaffens Gottes, und **ihrer** Anerkennung kann man sich schlechterdings nicht entziehen***). Man sollte sich dies nicht länger verhehlen†). Der Gedanke eines **in der Zeit** ange-

---

*) Vgl. Alex. **Schweizer**, Chr. Glaubenslehre, I., S. 217 ff. 236—238.

) Vgl. **Daub, System d. christl. Dogmat., II., S. 284.

***) Darüber hat sich auch **Dorner** mit aller Unumwundenheit ausgesprochen in der vortrefflichen Abhandlung über die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes in den Jahrbüchern für deutsche Theologie. Er schreibt hier B. III., S. 641: „Es ist völlig ohne Gefahr, ja andererseits nothwendig, nicht eine **Zeit** einzuschieben zwischen der Welt als möglicher und ihr als wirklicher. Einzuschieben zwischen Gott und der wirklichen Schöpfung ist nur der Gedanke der Welt als einer möglichen, welchen Weltgedanken Gott gleichsam in sein Herz und seinen Willen aufnimmt. Das aber wäre wieder undenkbar, daß Gott den seiner Liebe gemäßen Gedanken der Welt zwar in sich trüge, seine Verwirklichung aber vorerst ablehnte, oder daß in ihm selbst erst ein Hinderniß zu beseitigen wäre, worauf er erst an die Verwirklichung schritte. Beides würde die ethische Unwandelbarkeit Gottes wieder physischen Begriffen von Gottes Machtvollkommenheit und Freiheit opfern heißen. Denn Willkür ist nicht ethisch, sondern physisch." Vgl. ebendas. Bd. I., S. 373: „Das wesentliche Interesse der Frömmigkeit, wenn sie die Ewigkeit der Schöpfung meint läugnen zu müssen, besteht nicht darin, daß Gott je unthätig oder müßig gewesen sei (Joh. 5, 17); im Gegentheil, das versetzte Gott in unangemessener Weise in die Zeit und Veränderung; vielmehr jenes Interesse . . . . liegt nur darin, daß Gott die Welt zur Wirklichkeit nicht bringe ohne den Durchgangspunkt des Gedankens der Welt als einer nichtseienden, sondern nur möglichen."

†) Bekanntlich verwirft auch der neuere **Schelling** die s. g. Ewigkeit der Schöpfung. S. Philos. der Offenb., I, (S. W., II., 3,) S. 306—309, II, (S. W., II., 4.) S. 71 f. Es hängt dieß bei ihm mit seiner Potenzenlehre zusammen. An der ersteren Stelle, S. 308, spricht er seine Ansicht folgendermaßen aus: „Der **Wille** zwar, der Entschluß zur Welt, muß in Gott als ein von Ewigkeit, d. h. von da an, daß er Ist, gefaßter gedacht werden; aber das

fangenen Schaffens ist nun einmal ein schlechterdings unhaltbarer, und das Interesse, ihn fest zu halten, beruht in der That auf einem bloßen Mißverständnisse. Unhaltbar ist jener Gedanke deßhalb, weil die Vorstellung, daß Gott in der Zeit zu schaffen angefangen habe, die Annahme involvirt, daß die Zeit schon vorhanden war, als Gott zu schaffen begann, mithin anders als durch ihn, unabhängig von ihm vorhanden war, diese Annahme aber überhaupt das Schaffen Gottes, seinem strengen Begriff nach genommen, aufhebt. Hat Gott nicht auch die Zeit geschaffen, so ist sein Schaffen überhaupt nur Bilden eines ihm von anderwärtsher Gegebenen, nicht Schaffen, nicht producere ex nihilo, so ist Gott nur der δημιουργός, nicht der κτιστής. Daß Gott der Zeit nach der Kreatur vorangehen, daß er zeitlich vor ihr gewesen soll, das läßt sich durchaus nicht auf einen verständigen Sinn bringen, da es ja einerseits eine Zeit gar nicht geben kann ohne daß auch eine Kreatur da ist, und es andrerseits für Gott, abgesehen von seinem Verhältniß zu der wesentlich zeitlichen Welt (s. §. 59.), eine Zeit schlechterdings nicht gibt, also auch keine Zeit vor seinem Schaffen*). Bei der hier bestrittenen These liegt immer die Voraussetzung zum Grunde, daß es bevor Gott schuf und bevor mithin eine Kreatur da war, bereits eine Zeit gegeben habe. Diese angebliche Zeit

Wollen (das wirkliche Wollen), wodurch das Beschlossene zur Ausführung kommt, die Spannung wirklich gesetzt wird, — dieses Wollen kann nicht ein ewiges sein, weil der Gegenstand desselben, die Spannung der Potenzen, nicht ein ewig zu wollendes ist, und nur um eines Zweckes willen, d. h. zufällig, gewollt werden kann." Dazu ebendas., II., (S. W., II., 4,) S. 108 f.: „Die vorzeitliche Ewigkeit, die für sich selbst noch nicht Zeit ist, wird durch die Schöpfung als Vergangenheit und demnach als eine Zeit gesetzt. Denn mit der Schöpfung fängt eine neue Zeit an (ein neuer Aeon), welche neue Zeit nun Gegenwart ist, und so können wir sagen, daß mit der Schöpfung überhaupt erst eine Zeit gesetzt ist. Es gibt keine Zeit so lang keine Vergangenheit ist. Die einzig mögliche Art, sich einen Anfang der Zeit zu setzen, ist eben, daß etwas, das zuvor Nichtzeit war, als Zeit, demnach als Vergangenheit gesetzt wird. Nur ein solcher dynamischer Anfang der Zeit läßt sich denken, kein mechanischer." (!) „Erst mit der Schöpfung fängt also auch eine Unterscheidung der Aeonen oder Zeiten an." S. 341: „Ewig ist dem nichts, auch nicht einmal der Gedanke, zuvorkommen kann." S. 342: „Ewig ist das Sein, in dem Gott ist, sogar ehe er selbst es denkt. Gott selbst wird seine Ewigkeit erst gegenständlich im Ausgehen von ihr." Vgl. auch Philosophie der Kunst (S. W., I., 5,), S. 375 f.

*) Vgl. Schenkel, Dogmat., II., 1, S. 44.

(in der That eine Zeit vor der Zeit) nennt man dann die Ewigkeit, und stellt sich demgemäß vor, daß die Ewigkeit vor die Zeit falle! Damit verlegt man aber unvermeidlich die Ewigkeit in die Zeit hinein*), so daß sie mithin doch nicht vor diese fällt, und denkt sie als zeitlich bestimmt**), während doch vielmehr von ihrem Gedanken überhaupt jede Zeitvorstellung ausgeschlossen bleiben muß. Indem man die Anfangslosigkeit des göttlichen Schaffens um jeden Preis abzuwehren sucht, geht man gleichwohl ganz wie von der stillschweigenden Voraussetzung aus, daß die Zeit anfangslos da sei; ja eben mit der Hülfe dieser Voraussetzung unternimmt man es, denkbar zu machen, daß Gott erst in einem bestimmten Zeitpunkt zu schaffen angefangen habe. Sonderbar! Die Zeit soll anfangslos da sein, die Kreatur aber nicht! Ist denn aber nicht, sobald es eine Zeit gibt, eben damit unmittelbar zugleich auch eine Kreatur da? Oder ist die Zeit etwa keine Kreatur? Offenbar wird im Stillen die Zeit nicht mit zur Kreatur gerechnet. Erklärlich ist diese Manipulation freilich wohl; wenn sie nur damit auch gerechtfertigt wäre. In der That, soll Gottes Schaffen einen Anfang gehabt haben, so muß derselbe, dem Begriff des Anfangs zufolge, als ein zeitlicher vorgestellt werden, dies ist aber nur unter der Voraussetzung möglich, wenn es schon vor diesem Anfange der göttlichen Schöpferthätigkeit eine Zeit gab. Dies angenommen, wäre die Zeit selbstverständlich kein Geschöpf. Was sonst sollte sie nun aber freilich sein? Wenn anders der Dualismus vermieden werden wollte,

*) J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 499: „Das wahre, zunächst freilich nur negative Resultat dieser Reflexionen wäre vielmehr so auszusprechen: daß wenn die Ewigkeit vor die Zeit gestellt und nachher als das durch die Zeit Aufgehobene, in sie Aufgenommene betrachtet wird, die Ewigkeit selbst unter Zeitbestimmungen falle und sich aufhebe."

**) Dieß erkennt Philippi an, es macht ihm aber kein Bedenken. Er schreibt, Dogmat., II., S. 235 f.: „Allerdings ist die Verlegung der Ewigkeit vor den mit der Schöpfung beginnenden Anfang der Zeit nur eine anschaulich populäre Ausdrucksweise, denn was vorher ist, ist begrifflich streng genommen selbst zeitlich und nicht ewig. Indeß" (!) „die menschliche Vorstellungsweise ist genöthigt, wenn einmal ein Anfang der Zeit gesetzt ist," (NB!) „sie vor diesen Anfang zu legen, und dieses Oxymoron ist dadurch gerechtfertigt, daß es sich hier eben nicht um ein Vorher in der Zeit, sondern um ein Vorher vor der Zeit" (!) „handelt. Denn gerade das Vorher vor der Zeit ist populärer Ausdruck unseres an die Zeit gebundenen Vorstellens für den Begriff der absoluten Negation der Zeit. Was nicht vor dieser oder jener Zeit, sondern vor der Zeit überhaupt ist, ist nicht in der Zeit."

bliebe natürlich nichts übrig als sie für eine Bestimmtheit des Seins Gottes selbst zu nehmen*). Allein wohin gerieth man damit? Dies angenommen, wäre Gott (Gottes Sein) wesentlich zeitlich bestimmt, und demnach eignete die zeitliche und folglich überhaupt die endliche Bestimmtheit nicht wesentlich der Kreatur eben in ihrem Unterschiede von Gott, sondern beide, Gott und das Geschöpf, theilten dieselbe mit einander! Hiernach ist die Unmöglichkeit völlig augenscheinlich, dem Schaffen Gottes irgend eine Zeit schon vorauszusetzen. Was die Zeit sonst auch immer sein möge, jedenfalls ist sie erst durch Gott, jedenfalls ist sie ein Geschöpf. Wie dies ja auch schon die einfache Folge der Annahme der creatio ex nihilo ist. Denn ist creare = e nihilo producere, d. h. liegt es im Begriff des Schaffens, daß bei ihm schlechthin nichts (abgesehen nämlich vom Schöpfer) als unabhängig von Gott gegeben vorausgesetzt werden darf, so ist hiermit natürlich auch die Zeit in dieser Beziehung mit ausgeschlossen. Wird nun behauptet, daß Gott anfangslos geschaffen oder daß sein Schaffen ein anfangsloses sei: so heißt dies nicht etwa, wie man es wohl versteht, Gott habe die Kreatur in einer anfangslosen Zeit hervorgebracht. Nicht als hätte der Gedanke der anfangslosen Zeit etwas Bedenkliches. Denn die Zeit kann ja freilich keinen Anfang haben, d. h. ihre Entstehung kann nicht als ein Anfang gedacht werden, weil ein Anfang nur in der Zeit denkbar ist**), von deren Entstehung es sich ja eben erst handelt. Eben weil sie erst den Anfang oder das Anfangen von Sein möglich macht, kann sie selbst keinen Anfang haben. Ein Anfang der Zeit ließe sich nur etwa im Raume denken, also unter der Voraussetzung der Priorität des Raumes vor der Zeit***). Nun sind aber Raum und Zeit ihren Begriffen zufolge (s. §. 57.) schlechthin zumal, jener wie dieser lassen sich gar nicht anders denken als schlechthin zusammen mit dem anderen. (Ganz das Gleiche gilt auch von der Annahme eines Anfangs des Raumes.) Der Gedanke einer anfangslosen Zeit ist also an sich völlig untadelig; allein

---

*) In ähnlicher Weise wie es in Weisse's Lehre geschieht, der zufolge Zeit und Raum dem göttlichen Geiste in realer Weise immanent sind, als „die Grundformen für das Leben der innergöttlichen Natur."

**) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell., 3. A., S. 37: „Demnach hat deßwegen nicht die Zeit einen Anfang, sondern aller Anfang ist in ihr."

***) Vgl. Mehring, Rlsph., S. 243 f.

dessen ungeachtet kann doch deßhalb nicht gesagt werden, daß Gott die Kreatur in einer anfangslosen Zeit hervorgebracht habe, weil auch damit wieder die Zeit dem Hervorbringen der Kreatur, dem Schaffen Gottes vorausgesetzt wird, während mit der Behauptung der Anfangslosigkeit des Schaffens Gottes grade dies gesagt werden will, daß die Zeit selbst, und folglich auch das Anfangen von geschöpflichem Sein, erst durch die schöpferische Setzung Gottes hervorgebracht worden ist, eben deßhalb aber ihre schöpferische Hervorbringung nicht unter der Form der Zeit und des Anfangens geschehen konnte, — da ja doch, ehe etwas unter der Form der Zeit geschehen kann, die Zeit da sein, — ehe etwas angefangen werden kann, die Möglichkeit des Anfangens, d. i. die Zeit, vorhanden sein muß. Wenn die Rede von der Creatio in tempore, ungeachtet doch schon Augustin und unsre alten Dogmatiker ihre Gedankenlosigkeit richtig erkannt haben, immer noch nicht verstummen will, so steht dabei fort und fort die Vorstellung im Hintergrunde, daß die Zeit etwas der Kreatur Vorausgehendes sei. Man muß sich dabei nur wundern, daß diejenigen, welche diesen Standpunkt einnehmen, nicht ebenmäßig auch behaupten, daß Gott die Kreatur im Raum geschaffen habe. Dieß wäre durchaus das Folgerichtige. Denn Raum und Zeit stehen sich hierbei völlig gleich, und ihre Beziehung zu den Begriffen sowohl des Schaffens als des Geschöpfes ist ganz dieselbige. Die Tenacität aber, mit der man an der Vorstellung hängt, daß die Zeit dem Schaffen Gottes vorausgehe, ist deßhalb sehr erklärlich, weil wirklich eine Wahrheit hinter ihr versteckt liegt, die sich nur nicht zur Klarheit des Gedankens hervorarbeiten kann. Nämlich wegen der allgemein herrschenden Vernachlässigung der nothwendigen Unterscheidung zwischen den Begriffen Kreatur und Welt. (S. oben §. 40.) Auf die Welt (κόσμος) bezogen hat jene Vorstellung in der That ihre Richtigkeit, so unrichtig sie auch ist, sofern sie auf die Kreatur überhaupt bezogen wird. Die Welt hat allerdings die Zeit — und ebenso auch den Raum — zu ihrer Voraussetzung, sie hat Gott in der Zeit — und im Raum geschaffen, — und nicht bloß in ihnen, sondern auch in sie hinein, — d. h. indem Gott die Welt schuf, waren ihm Zeit und Raum bereits gegeben, und in sie hinein brachte er schöpferisch die Welt hervor als in ihre Form*); aber sie waren

*) Sie sind das Netz, in welches Gott die Welt hineingezeichnet, der Stramin, in den er sie *hineingestickt hat.*

ihm als durch ihn selbst, und zwar allein durch ihn selbst, hervorgebrachte, als von ihm geschaffene, als seine Geschöpfe gegeben, — und eben darum ist die Welt nicht das einzige Geschöpf, vielmehr ist das, was angegebenermaßen ihre Voraussetzung bildet, sowie seine Erschaffung die ihrer Hervorbringung durch Gott, gleichfalls Kreatur, nämlich Raum und Zeit in ihrer Einheit, m. E. W. die reine Materie. Diese letztere aber und der Raum und die Zeit, die in ihr in Indifferenz zusammengefaßt sind, sie können aus dem oben entwickelten Grunde nicht im Raum und in der Zeit erschaffen worden sein, und folgeweise auch nicht durch einen schöpferischen Akt, der einen Anfang hatte, sondern nur durch einen schlechthin anfangslosen, — durch das anfangslose Schaffen Gottes, an welchem alles sein Schaffen in der Zeit seine unentbehrliche Voraussetzung hat. Die aus ihm resultirte Kreatur, nämlich die reine Materie mit Raum und Zeit, hat daher, ungeachtet sie lediglich durch Gott hervorgebracht und mithin Kreatur, im vollsten Sinne des Worts, ist, keinen Anfang. Es gibt nun einmal einen Anfang eines Seins schlechterdings nur in der Zeit. Ist die Zeit nicht da, so kann auch nichts einen Anfang nehmen und nichts, was einen Anfang hat, dasein, und was dann da ist, kann nimmermehr einen Anfang haben, wenn es auch immerhin ein Geschöpf ist*). Ist dagegen die Zeit einmal da in der Schöpfung, so gibt es sofort Kreaturen, die einen Anfang haben, und es können fortan andere nicht mehr geschaffen werden. Denn, was in der Zeit geschaffen worden ist, das hat natürlich einen Anfang; ebenso unzweifelhaft hat aber auch das, was geschaffen wird, ohne daß es eine Zeit gibt, keinen Anfang. Denn einen Anfang kann es eben

---

*) Der Begriff des Geschöpfs schließt also keineswegs die Anfangslosigkeit aus, wie Philippi, a. a. O, II., S. 233, behauptet. Vgl. ebendas., S. 231 f.: „Zum Begriff der Kreatürlichkeit gehört auch der Begriff der Anfänglichkeit. Das, was erst nicht war und dann durch freie Allmacht ins Dasein gesetzt ward, kann nicht schon immer gewesen sein. Dieß gilt sowohl von der einzelnen als von der gesammten Kreatur." Schade nur, daß hier dem, was in der Zeit geworden ist, ein „Erst" und ein „Immer", also eine Zeit vorausgesetzt wird, ohne daß man erfährt, woher diese (der Schöpfung vorausgegangene) Zeit gekommen ist. Wenn sie, die doch keinen Anfang in der Zeit gehabt haben kann, nicht auch eine Kreatur ist, und doch auch keine Bestimmtheit Gottes: so haben wir mit ihr unausweichlich ein unabhängig von Gott daseiendes, mit ihm gleich ewiges anderes Sein, *und der Dualismus ist* fix und fertig.

nur da geben, wo es Zeit gibt.*) Die Welt ist folglich keineswegs anfangslos (so wenig in räumlicher Beziehung als in zeitlicher), und kein Weltding ist es**); wohl aber ist die reine Materie, sind näher Raum und Zeit anfangslos, in denen die Welt und die Weltdinge ihren (räumlichen und zeitlichen) Anfang genommen haben und in welche sie als in ihre Form hineingeschaffen worden sind, eine Form, die ihnen der Zeit nach vorangeht, selbst aber auf anfangslose Weise (durch Gott) da ist. Vor der Welt hat es daher allerdings eine Zeit gegeben, nicht aber vor der Zeit (und dem Raume), und folglich auch nicht vor der Kreatur überhaupt, und die Fragen: was vor der Welt gewesen sei, abgesehen von Gott, und was Gott gethan habe, bevor er die Welt geschaffen, sind deßhalb keineswegs sinnlose, während es dagegen absurde Fragen sind: was vor der Schöpfung gewesen sei***), abgesehen von Gott, — und was Gott gethan habe, bevor er geschaffen. Denn vor der Welt gab es in der That schon eine Zeit und einen Raum, und ehe Gott die Welt erschuf, schuf er allerdings schon†) etwas anderes, nämlich die reine Materie, d. i. Raum und Zeit††). Genug, wie man sich auch immer wende, der Gedanke, daß Gott in der Zeit angefangen habe zu schaffen, d. h. daß er überhaupt zu schaffen angefangen habe, erweist sich als in sich unhaltbar und nur von

*) Schelling, Stuttgarter Privatvorlesungen (S. W., I., 7,), S. 431: „Hat das Universum einen Anfang oder keinen? Es hat einen Anfang (weil es abhängig ist,), aber nicht einen Anfang in der Zeit. Alle Zeit ist in ihm, außer ihm keine." Vgl. auch: Darstellung des Naturprocesses (S. W., I., 10,), S. 344–346.

**) „Daß auch die realen Dinge, in deren Aufeinanderfolge sich doch erst die Zeit verwirklicht", (!) „auch anfangslos zu denken seien", (Philippi, a. a. O., II., S. 227,) daran ist mir wenigstens nie ein Gedanke gekommen. Und welchen verständigen Menschen wäre denn das überhaupt in den Sinn gekommen?

***) Aehnlich wie die Frage, „welche Zeit vor der Zeit gewesen sei." Vgl. J. H. Fichte, Specul. Theol., S. 502.

†) Die Ausdrücke „ehe" und „schon" sind hier selbstverständlich im lediglich logischen Sinne gebraucht.

††) Wenn man freilich, wie dieß z. B. Lange, in einer gegen mich gerichteten Erörterung, Dogm. II., S. 218, thut, die reine Materie, sofern sie als anfangslose gedacht wird, als „ewige" bezeichnet: so zeigt sich der geläufige Sprachgebrauch in Betreff des Ausdrucks „ewig" auf recht eklatante Weise in seiner Unpaßlichkeit. Was kann es für einen exorbitanteren Widerspruch geben als die reine Materie, diese materia bruta, als ewig denken zu sollen, d. h. als schlechthin causa sui seiend?

der Gedankenlosigkeit vollziehbar. Aber selbst wenn er in sich haltbar wäre, so würde er doch mit dem Begriff Gottes unvermeidlich in Konflikt gerathen. Schafft nämlich Gott nicht anfangslos, so muß er gedacht werden (wenn anders dieser Ungedanke sich wirklich denken ließe,) als bis zum Beginn seines Schaffens nicht Schöpfer seiend. Dann aber geräth man in unauflöslichen Widerspruch mit seinem Begriffe, in welchem auf der einen Seite das Schaffen und Schöpfersein (welches Gott wesentlich ist*), nicht etwa accidentell, s. oben §. 40 ff.) liegt und auf der anderen Seite die Unveränderlichkeit. Ist Gott wesentlich Schöpfer, so ist er in dem unterstellten Falle bis zu dem Zeitpunkt hin, da er zu schaffen anhob, noch nicht Gott gewesen, — und ist er wesentlich unveränderlich, so ist er seit dem Zeitpunkt, da er zu schaffen angefangen hat, nicht mehr Gott; denn der Uebergang vom Nichtschaffen zum Schaffen würde unabwendlich eine durchgreifende Veränderung seines Zustands involviren**). Auch von dieser Seite her zeigt es sich sonach als unmöglich, anzunehmen, daß das Schaffen Gottes einen Anfang in der Zeit genommen habe. Eine wichtige Wahrheit steht allerdings im Hintergrunde dieser Annahme, die nämlich, daß in Gott das Schaffen nicht die Wirkung einer bloßen Naturnothwendigkeit ist, sondern in seiner wirklichen (freien) Selbstbestimmung seinen alleinigen Grund hat, in einem freien Entschluß, den Gedanken der Schöpfung (der sich ihm mit Nothwendigkeit darstellt,) zu realisiren. Dabei kann jedoch in Gott ein Zeitintervall schlechterdings nicht, weder zwischen jenen Gedanken und diesen Entschluß noch zwischen diesen Entschluß und die ihn ausführende That, hineingedacht werden, weil ja dieses

---

*) Heinr. Ritter, E. Renan ü. die Naturwissenschaften u. die Gesch., S. 86: „Die Metaphysik sucht den letzten, zureichenden Grund der Welt; wir nennen ihn Gott; das heißt nichts anderes, als Gott ist der Schöpfer der Welt nicht geworden, sondern seinem Begriffe nach; denn unter Schöpfer verstehen wir nur den letzten, zureichenden Grund aller Dinge. Dem zureichenden Grunde dürfen wir keinen andern Grund beigeben, also auch keine Materie, aus welcher die Welt gebildet worden, und die Schöpfungslehre erklärt sich eben gegen die Lehre von der Bildung der Welt aus der Materie."

**) Die Einwendungen, welche Geß, die Lehre von d. Person Christi, S. 173, hiergegen erhebt, treffen meinen Begriff von der Sache nicht. Das „Entwickeln und Regieren der Welt" ist mir ja ausdrücklich wesentlich miteingeschlossen im Begriff des Schaffens, die „Fleischwerdung des Logos, welcher Gott ist," aber bildet im Sinne meiner Christologie nicht im entferntesten einen Widerspruch gegen die Unveränderlichkeit Gottes.

Zeitintervall das Vorhandensein der Zeit voraussetzen würde, und zwar (wenn anders Gott wirklich Schöpfer sein soll,) als einer durch Gott hervorgebrachten, Gottes die Zeit Hervorbringen aber selbst bereits ein Schaffen sein würde. Weit gefehlt also, daß die gedachte Wahrheit der in Frage stehenden Annahme zu ihrer Sicherung bedürfte, wird sie vielmehr durch sie nur verdunkelt. Am meisten steht der Anerkennung der Anfangslosigkeit des Schaffens Gottes die weit verbreitete Voraussetzung entgegen, daß die Annahme der letzteren das religiöse Interesse in seiner tiefsten Wurzel verletze. Es entsteht nämlich leicht der Schein, als werde mit ihr der Begriff der Schöpfung selbst und mithin überhaupt die absolute Abhängigkeit der Welt von Gott aufgehoben. Denn gemeinhin meint man, den specifischen Gehalt des Schöpfungsbegriffs bilde der Gedanke eines Anfangs, den das Sein der Kreatur genommen. Dieß ist aber eine Täuschung, deren Fortdauer vorzugsweise durch die Zähigkeit begünstigt wird, mit der man sich bemüht, eine Lehre von der göttlichen Welterhaltung neben der von der göttlichen Weltschöpfung aufrecht zu erhalten. In Wahrheit ist es vielmehr der Gedanke des Ursprungs des Seins der Kreatur von Gott, und zwar von ihm allein, was jenen Gehalt ausmacht, der Gedanke, daß von dem Sein der Geschöpfe Gott die absolute Kausalität ist. Nun mag immerhin dem ungebildeten, bloß vorstellenden Bewußtsein mit der zeitlichen Priorität Gottes vor der Kreatur auch seine Kausalitätspriorität vor ihr geläugnet zu werden scheinen*); das wissenschaftliche Denken kann dieser Schein nicht irre leiten. Wenn auch immerhin Gott dem Geschöpf nicht der Zeit nach vorangeht, so geht er ihm gleichwohl der Ursächlichkeit nach schlechthin voran. Ist auch die Materie als reine Materie, in concreto als Raum-Zeit, gleich anfangslos mit Gott, so ist sie dieß ja doch ausdrücklich als schlechthin durch Gott selbst hervorgebrachte, nicht

*) Philippi, a. a. O, II., S. 232 f.: „Statuiren wir zwischen Gott und der Welt nicht bloß ein Substantialitäts-, sondern ein wirkliches Kausalitätsverhältniß, und machen wir mit der letzteren Annahme Ernst, so schließt die kausale Priorität Gottes vor der Welt zugleich seine temporelle Priorität ein." Treffend bemerkt Kurtz (Bibel und Astronomie. 3. Aufl. S. 369): „Hat man einmal dem Raum Unendlichkeit und der Zeit Ewigkeit" (!) „zuerkannt, so ist der Begriff der Schöpfung und mit ihm der Begriff des persönlichen, über Zeit und Raum erhabenen Schöpfers schon im Scheidewasser des Denkens aufgelöst nud unter den Händen dahin geschwunden."

etwa als durch sich selbst oder überhaupt durch irgend eine andere Kausalität außer der göttlichen seiende. Was aber so anfangslos ist von der Kreatur, das ist eben nur die primitive Kreatur, aus der Gott die Welt schafft, — diese selbst, die Welt ist ihrem Begriff zufolge nicht anfangslos, weder als Ganzes noch in irgend einem ihrer Theile*). Alle Geschöpfe, die abwärts von der reinen Materie, d. i. von Zeit und Raum, liegen, haben einen Anfang in Zeit und Raum; die reine Materie, also Raum und Zeit selbst dagegen haben einen solchen nicht. Allein diese können auch an sich betrachtet, d. h. ganz abgesehen von ihrer Verursachung durch Gott, einen Anfang schlechterdings nicht haben, so wenig als ein Ende. Sie sind dazu ganz unfähig. Es ist nämlich unumgänglich, sie als schlechthin endlos zu denken, also eben so wohl a parte ante als a parte post. Denn einen Anfang — und gleicherweise eine Ende — kann nur ein irgendwie in sich geschlossenes, ein individuirtes Sein haben, ein Sein, dessen Theile irgendwie ein Ganzes bilden, — und ebenso nur ein Sein, das auf positive Weise etwas ist; denn Anfang und Ende setzen eben in einem Sein eine Negation in seinem Verhältniß zu einem Anderen, eine Negation aber läßt sich nur an einem positiven Sein setzen. Raum und Zeit sind nun aber schlechthin fließende, in denen sich ein Theil, d. h. Punkt, schlechthin nicht fixiren läßt, und die deßhalb als selbst unbegrenzt und nur Anderes begrenzend gedacht werden müßen; und sie sind ebenso lediglich auf negative Weise Etwas, ein nur negativ bestimmtes Sein, das absolut Leere. Es ist also an sich durchaus unmöglich, einen Anfang der Zeit — und des Raumes — zu denken, woher sich denn eben die vorhin hervorgehobene allgemeine Gewohnheit herschreibt, bei dem Schaffen Gottes stillschweigend Zeit und Raum als schon gegeben vorauszusetzen. Auch hier findet man sich also leicht zurecht, sobald man nur den Unterschied zwischen der Kreatur überhaupt und der Welt insbesondere, zwischen der primitiven und der (wie wir um der Kürze willen sagen wollen,) ausgeformten Kreatur nicht übersieht. Aber die gangbare Betrachtungsweise kennt diesen Unterschied eben nicht, und dadurch verwirrt sich ihr die Einsicht. Demnächst aber auch noch dadurch, daß sie die beiden Begriffe,

*) So daß, wenn es sich um die Weltgeschöpfe (Weltdinge) handelt, der alte dogmatische Satz völlig in Geltung bleibt: Nulla creatura esse potest *nisi post non esse.*

den der Kreation oder Schöpfung und den der Kreatur oder des Geschöpfs *) mit einander vermengt und verwechselt. In unsrer Frage handelt es sich vor allem um die creatio, um die Schöpfung, kurz um die schöpferische Funktion Gottes; im Begriffe dieser aber liegt es nicht im entferntesten, daß sie einen Anfang habe. Denn der schöpferische Akt Gottes ist zwar seinem Begriff zufolge der des Setzens eines Anfang des Seins, weil er das Setzen eines Nichtdaseienden ins Dasein in sich schließt; allein daß dieses Setzen des Anfangs des Seins einen Anfang habe, das liegt nicht in seinem Begriff; vielmehr kann dasselbe, wenn dem Begriff des Setzenden, nämlich Gottes, genug gethan werden soll, nur als ein anfangsloses gedacht werden. Wie denn auch nicht abzusehen ist, warum die Kreation, wenn sie denn doch a parte post unbedenklich als endlos gedacht werden mag, nicht ebenso auch a parte ante als endlos (d. h. dann eben als anfangslos) gedacht werden dürfte ohne Verletzung ihres Begriffs**). Die Vorstellung geht uns bei dem einen nicht mehr und nicht weniger aus als bei dem andern. Denn das hat freilich seine Richtigkeit, daß wir uns eine anfangslose Schöpfung, beides als creatio und als creatura, nicht vorzustellen vermögen. Vorstellen können wir uns allerdings etwas (hier die Kreatur) nicht als von etwas Anderem (hier Gott) hervorgebracht, ohne dieses Hervorgebracht werden als einen zeitlichen Verlauf zu fassen, und ein zeitlicher Verlauf, durch den etwas geworden ist, ohne einen Anfang dieses Verlaufs, sowie des durch ihn Gewordenen, ist für uns etwas schlechterdings unvorstellbares***). Allein denken können wir eben dieß sehr wohl †), und wir vollziehen ja diesen Gedanken auch sonst thatsächlich ohne Anstand, indem wir das Leben Gottes als ein

*) Wir könnten im Deutschen auch sagen: der Schaffung und der Schöpfung. Die Sache selbst angehend vgl. Romang, Syst. der natürlichen Religionslehre, S. 330 f., und Bruch, Die Lehre von den göttlichen Eigenschaften, S. 141. 149 f., 151.

**) Vgl. Romang, a. a. O., S. 620, und Baur, Die christl. Lehre v. d. Dreieinigkeit, III., S. 208.

***) Für Philippi, a. a. O., II., S. 235 f., ist in unserer Lehre die Grenze des Vorstellbaren auch die des Denkbaren.

†) Es ist ein sehr wahres Wort von Jul. Müller (Sünde, 3. A., II., S. 203,): „Die Spekulation durchaus an die anschauliche Vorstellung binden, heißt nichts anderes als die Spekulation vernichten." Nur kommt es freilich darauf an, dieses „nicht durchaus" auf feste und in sich nothwendige Grenzbestimmungen zurückzuführen.

ewiges, schlechthin zeitloses, ebenso schlechthin anfangsloses wie schlechthin endloses, Werden denken. Wir wissen ja auch gar wohl, warum eine solche Vorstellung uns unmöglich ist; nämlich weil unser Vorstellen seinem Begriff zufolge (als ein Nachbilden des Gedankens in räumlich und zeitlich bestimmten Bildern, diesen Ausdruck hier im weitesten Sinne genommen,) an die Form des Seins in der Zeit schlechthin gebunden ist*). Dieß Unvermögen unsres Vorstellens darf uns also an der einleuchtenden Nothwendigkeit des Gedankens, um den es sich hier handelt, nicht im geringsten irre machen**). Da, wo der Faden der Analogie mit unserer Erfahrung abreißt, da hört unser Vorstellen nothwendig auf; es wäre aber in der That schlimm, wenn uns da auch das Denken ausginge***).

Anm. 2. Unsere Fassung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt kann bei dem ersten flüchtigen Anblick den Schein einer Vermischung beider, also des Pantheismus geben; genauer betrachtet, bildet sie aber den geraden Gegensatz gegen diesen letzteren und rottet ihn mit der Wurzel aus. Der Grundgedanke, auf dem sie beruht, ist ja gerade der Gedanke der reellen Unterschiedenheit oder Zweiheit Gottes (nämlich Gottes nach seinem aktuellen Sein, der göttlichen Person,) und der Welt bei ihrer reellen Ungeschiedenheit oder Einheit (aber nicht etwa Identität, Einerleiheit). Denn nur wirklich Unterschiedene können in einander sein, und die Weltwerdung Gottes, von der wir reden, ist ja eben der Prozeß des Zustandekommens des Seins Gottes in der Welt als seinem Nichtich, als einem Nicht-Gott, überhaupt als in dem Anderen Gottes†). So daß wir in demselben Maße, in welchem

*) Vgl. J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 218--229. 459 f

**) Hier hat Strauß durchaus Recht: Glaubenslehre, I., S. 656.

***) Mit besonderer Lebhaftigkeit verwirft die hier gemachte Unterscheidung Fürst Ludwig von Solms, Zehn Gespräche, S. 131 ff. 140 f. Seiner Meinung nach würde ein Denken, das nicht zugleich Vorstellen wäre, der objektiven Wahrheit entbehren. Ich bekenne, daß ich den Grund dieser Behauptung nicht absehe. Von einem Vorstellen zwar, das (wie so häufig) nicht zugleich ein Denken ist, läßt sich dieß mit Recht sagen; das Umgekehrte aber würde nur unter der Voraussetzung zutreffen, daß das für uns Unvorstellbare überhaupt keine objektive Realität habe, — was sicher nicht die Ansicht des verehrten Mannes ist. Ueber den Sinn, in welchem bei mir (und ja nicht bei mir allein) das „Vorstellen" gemeint ist, (s. §. 236 f. 250) kann doch zwischen uns nicht füglich ein Mißverständniß obwalten.

†) Genau auf dieselbe Weise stellt es sich auch in der paulinischen Formel *1. Cor. 15, 28*: ἵνα ᾖ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν. In dieser Formel bleiben

wir die reelle Unterschiedenheit Gottes und der Welt beeinträchtigt dächten, auch die Wirklichkeit der hier geforderten Weltwerdung Gottes beeinträchtigt finden müßten. Ohne die entfernteste Annäherung an den Pantheismus steht sonach allerdings eine Innerweltlichkeit Gottes — nämlich nach seinem absoluten Sein oder als göttliche Person — zu behaupten, eine Innerweltlichkeit, deren immer vollständigere Realisirung eben die Aufgabe der Schöpfung ist. Diese Behauptung schließt jedoch nicht etwa eine Läugnung der Außerweltlichkeit Gottes ein. Beide, die Außerweltlichkeit Gottes und seine Innerweltlichkeit, bestehen vielmehr friedlich zusammen, und sie werden beide durch den Begriff Gottes und der Schöpfung ausdrücklich gefordert. Denn das göttliche Wesen ist seinem Begriff zufolge schlechthin außerweltlich; was aber die göttliche Person (den Modus des aktuellen Seins Gottes) angeht, deren Innerweltlichkeit durch den Begriff der Schöpfung postulirt wird, so ist ihr Ineinandersein mit der Welt vor dem vollständigen Ablauf des Schöpfungsprozesses ein bloß annäherungsweises oder relatives, so daß also daneben auch ein relatives Außereinandersein derselben mit der Welt besteht; und da nun der Schöpfungsprozeß einen endlosen Verlauf hat (§. 49.), so ist dieses relative Außereinandersein der göttlichen Person und der Welt sogar ein schlechthin perennirendes*), ungeachtet es in stätiger Abnahme begriffen ist. Wobei durchgängig im Auge zu behalten ist, daß von der Innerlichkeit der göttlichen Person überall nur als von einer Immanenz derselben in der bereits wahrer (kreatürlicher) Geist gewordenen, also geistigen Welt, in der Welt der vollendeten persönlichen Geister, die Rede sein kann, schlechterdings nicht von einem Einwohnen derselben in der Welt als (noch) materieller. Von einer Veränderung Gottes, nämlich der göttlichen Person, kann bei dem Prozeß seiner Weltwerdung, wie wir ihn gefaßt haben, augenscheinlich keine Rede sein. Denn das Sein Gottes ist unter dem Verlaufe des Schöpfungsprozesses in jedem Punkte desselben das schlechthin sich selbst gleiche absolute Sein, und die Veränderung fällt lediglich auf die Seite der Welt, dieses Anderen, in welchem die in ihrem Sein ewig sich selbst gleiche gött-

---

die πάντα, in denen Gott τὰ πάντα ist, ausdrücklich unterschieden von dem τὰ πάντα seienden Gott. Um sich in solche Formeln zu finden, muß man übrigens freilich den Gedanken zu fassen vermögen, daß Geister reell in einander sein können. Gerade nur Geister können dieß. S. §. 47.

*) Vgl. 1. Kön. 8, 27.

liche Person sich ihr Sein gibt (in welches sie sich einwohnt), und zwar je länger desto vollständiger, nach Maßgabe des Fortschritts seiner Entwickelung.

§. 53. Mit dem Vorhandensein überhaupt der Kreatur und insbesondere der Welt durch Gott, und zwar als, wiewohl theilweise schon gewordener, doch zugleich noch erst im Werden begriffener, ist für Gott ein Verhältniß nach außenhin, nämlich eben zu dieser Kreatur und Welt gegeben, und aus ihm fließt eine neue Klasse von göttlichen Eigenschaften ab, die demzufolge transeunte und relative sind. Ihr allgemeiner Begriff ist, daß Gott sich in seinem Verhältniß zu dieser Kreatur und Welt schlechthin seinem Begriff, d. h. seiner Absolutheit gemäß verhält, also schlechthin wirksam, mithin schlechthin nicht passiv, sondern aktiv, d. i. nur receptiv und spontan. (Die Receptivität steht nämlich mit der Absolutheit durchaus nicht im Gegensatz, sie ist vielmehr eine positive Vollkommenheit. Nur die Passivität wird durch die Absolutheit ausgeschlossen.) Diese Eigenschaften sind, je nachdem sie sich entweder auf das Verhältniß Gottes überhaupt, ohne Unterschied der besonderen Modi seines Seins, zur Kreatur und Welt beziehen, oder auf das Verhältniß dieser besonderen Modi des göttlichen Seins zu ihr, theils essentielle, theils hypostatische. An dem gegenwärtigen Orte können sie nur erst insoweit hervortreten, als sie das Verhältniß Gottes zur Welt ganz im Allgemeinen, d. h. abgesehen von ihrer moralischen Zuständlichkeit, ausdrücken, also nur die nicht moralisch bedingten unter ihnen. Von essentiellen transeunten und relativen Eigenschaften ergibt sich hier eine einzige, und noch dazu eine lediglich negative. Indem wir nämlich Gott im Verhältniß denken zu einer Welt, so fordert sein Begriff als der des Absoluten schlechterdings, daß wir ihn als durch dieses Verhältniß in seinem Sein schlechthin nicht alterirt oder beschränkt denken. Nun ist es aber (nach §. 46) das eigenthümlich Charakteristische der Welt in ihrem Unterschiede von Gott, daß sie wesentlich endliches, bezw. begrenztes Sein ist: Gottes Verhältniß zu ihr muß folglich so gedacht werden, daß durch dasselbe sein eigenes Sein schlechthin nicht mit affizirt wird *von der* ihr eignenden Endlichkeit, bezw. Begrenztheit, daß es

schlechterdings nicht mit herabgezogen wird unter die sie beherrschende Bestimmtheit der Quantität. Dieß ist nun die Eigenschaft der Unendlichkeit. Sie drückt aus, daß Gott in seinem Verhältniß zu der wesentlich endlichen Welt schlechthin frei bleibt von jeder Verendlichung, bezw. Begrenzung seines Seins, die absolute Immunität seines Seins von jeder quantitativen Bestimmtheit in diesem Verhältniß, — die absolute nicht nur Unbeschränktheit*), sondern auch Unbegrenzheit seines Seins in seinem Verhältniß zu der in sich begrenzten Welt. Vermöge dieser seiner Unendlichkeit ist Gott für uns schlechthin unvorstellbar, — nicht bloß als das göttliche Wesen, sondern auch als die göttliche Person. Die hierher gehörigen hypostatischen transeunten und relativen göttlichen Eigenschaften vertheilen sich zunächst zwischen die göttliche Persönlichkeit und die göttliche Natur. Zuerst die göttliche Persönlichkeit (das Ich Gottes) ist in ihrem Verhältniß zur schon vorhandenen Welt einmal in ihrer Totalität, d. h. unangesehen den Unterschied ihrer beiden Seiten, zu betrachten. So angesehen ist sie ihrer Beziehung zur Welt nach die Kausalität des Daseins derselben, m. E. W. die Liebe (s. oben §. 41.). Denken wir nun die göttliche Persönlichkeit als diese Liebe im Verhältniß zur bereits vorhandenen Welt, so müssen wir sie dem Begriff Gottes gemäß als in diesem Verhältniß schlechthin wirksam denken. Nämlich als daraufhin schlechthin wirksam die Welt, dieses Andere oder Nichtich Gottes, Gott gleich zu bestimmen, und so ihr Gott mitzutheilen, je nach dem Maß ihrer Empfänglichkeit. So gedacht ist aber die göttliche Liebe die göttliche Güte. Die Güte ist nämlich die Liebe als auf ein ihr schon gegebenes Objekt wirksam. Die Liebe ist in Gott keine bloße Eigenschaft (§. 41.), sie nimmt aber die Art einer solchen an, indem sie sich zur Güte bestimmt. Fürs Andere ist sodann an der göttlichen Persönlichkeit, auch in ihrem Verhältniß zur schon vorhandenen Welt genommen, die Duplicität ihrer Seiten ins Auge zu fassen. Als das göttliche Verstandesbewußtsein einerseits ist sie in diesem Verhältniß zu denken als die jedesmal gegebene Welt schlechthin erkennend, sie

---

*) Eine Schranke ist die Grenze nicht an und für sich, sondern nur sofern sie nicht überschritten werden kann.

mit ihrem Denken schlechthin um- und auffassend, schlechthin durchdringend, und so ist sie die Allwissenheit*). Die göttliche Allwissenheit drückt die absolute Wirksamkeit des Verstandesbewußtseins (des Intellekts) Gottes in seinem Verhältniß zur vorhandenen Welt aus, — daß das bestimmte Sein der Welt in jedem ihrer Punkte und Momente schlechthin Objekt des göttlichen Verstandesbewußtseins, schlechthin für dasselbe gegeben ist, — daß die jedesmalige Zuständlichkeit der Welt sich in jedem Momente derselben schlechthin richtig und vollkommen in ihm reflektirt, — daß also das Bewußtsein Gottes auch absolutes Weltbewußtsein ist. Eine besondere Seite an der göttlichen Allwissenheit, die aber eine wesentlich nothwendige Ergänzung ihres Begriffs bildet, ist die göttliche Allweisheit**). Die göttliche Allwissenheit ist wesentlich eine weise***). Gottes die Welt in sein Bewußtsein Reflektiren ist nämlich ein wirkliches und volles dieselbe Denken und denkend Erkennen, also ein Wahrnehmen, welches das Urtheilen und das Begreifen mit einschließt. Das jedesmalige Sein und Sosein der Welt ist nicht bloß rein als solches richtig und vollständig Objekt des Bewußtseins Gottes, sondern auch ausdrücklich nach seinem Verhältniß zu seinem Weltzweck. Eben nun sofern Gott die jedesmalige Bestimmtheit des Seins der Welt ausdrücklich unter diesen teleologischen Gesichtspunkt in sein Bewußtsein reflektirt, und dem entsprechend seine Entschließungen faßt in Betreff seiner zur Erreichung des Weltzwecks auf die Welt auszuübenden Wirksamkeit ist seine Allwissenheit speciell seine Allweisheit†). In seiner Allwissenheit als solcher verhält sich Gott zur Welt receptiv, in seiner Allweisheit spontan. Dem Gesagten zufolge bildet die göttliche Allweisheit††) den vermittelnden Uebergang von der

*) Ueber die göttliche Allwissenheit vgl. namentlich Weisse, Philos. Dogmatik, I., S. 601—610, und Dorner in den Jahrbb. f. deutsche Theol., III., S. 601—605.

**) Vgl. J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 411 f. Bruch, a. a. O., S. 189 f. Aber auch Schweizer, Glbslehre., I., S. 283 f.

***) Was sich von der menschlichen Vielwissenheit nicht so ohne Weiteres sagen läßt

†) Vgl. Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 706 f.

††) Schweizer, a. a. O., S. 284: „Hingegen muß die Analogie menschlicher *Weisheit*, das Unterscheiden des Zwecks und der Mittel, des Plans und

Allwissenheit als solcher zu der transeunten und relativen Eigenschaft, welche der göttlichen Persönlichkeit andererseits als Willensthätigkeit zukommt. Als die göttliche Willensthätigkeit ist nämlich die göttliche Persönlichkeit in dem in Rede stehenden Verhältnisse zu denken als die jedesmal gegebene Welt schlechthin als Objekt ihres schlechthin wirksamen Wollens habend, und so ist sie die göttliche Allmacht. Die göttliche Allmacht drückt die absolute Wirksamkeit der Willensthätigkeit Gottes in seinem Verhältniß zur vorhandenen Welt aus, — daß das bestimmte Sein der Welt in jedem ihrer Raum- und Zeitpunkte schlechthin Objekt der göttlichen Willensthätigkeit, schlechthin für dieselbe gegeben und mithin schlechthin in der Macht und Gewalt Gottes ist, — daß also die Thätigkeit Gottes Weltthätigkeit ist, — daß Gott eine absolute Wirksamkeit auf die Welt ausübt, durch die er sie in jedem Momente, nach Maßgabe ihres jedesmaligen Zustandes, seinem Zweck mit ihr schlechthin gemäß bestimmt*). Zweitens kommt sodann auch der göttlichen Natur eine transeunte und relative Eigenschaft zu. Auch sie muß nämlich in ihrem Verhältniß zur schon vorhandenen Welt als schlechthin wirksam gedacht werden, — der absolute Naturorganismus Gottes als in absoluter Wirksamkeit auf die Welt begriffen, und diese als in allen ihren Punkten und Momenten Objekt der auf sie gerichteten schlechthinigen Wirksamkeit jenes. Dieß ist aber der Begriff der göttlichen Allgegenwart (nämlich bestimmt als omnipraesentia

---

der Ausführung von Gott fern gehalten werden, zumal jedes Auseinanderfallen beider Glieder schon in unsrer menschlichen Weisheit eine Unvollkommenheit andeutet, und der wahrhaft weise Mensch doch erst derjenige ist, welchem Zweck und Mittel Eins werden, so daß jedes sittliche Mittel der nähere Zweck ist und jeder Zweck das entferntere Mittel. Ein inneres Auseinanderfallen von Zweck und Mittel wäre gerade nur eine Ausartung des Sittlichen, sei es, daß der Zweck die an sich nicht sittlichen Mittel, sei es, daß die Mittel den nicht sittlichen Zweck heiligen sollten."

*) Al. Schweizer, Glbsl., I., S. 287: „Die Allmacht als schlechthin setzend, was sie setzt, — denn dieses, nicht aber das plötzliche Setzen ist ihr wesentlich, — kann nicht in gleicher Weise wie Natürliches so auch Sittliches setzen; sie garantirt im Sittlichen nur, daß Gott unfehlbar erreicht was er will, daß er die sittliche Weltordnung schlechthin durchführt, und nichts von außen her ihn darin hemmen, beschränken, oder auch nur bestimmen kann. (Die Selbstbeschränkung Gottes wäre nur die der Allmacht.)"

operativa*), die demnach in einer specifischen Relation zu der immanenten göttlichen Eigenschaft der Lebendigkeit (§. 38,) steht. Da die Wirksamkeit der göttlichen Natur dem Begriff Gottes zufolge immer eine Wirksamkeit derselben als Organ der göttlichen Persönlichkeit, eine Wirksamkeit dieser mittelst jener ist: so ist die göttliche Allgegenwart in concreto nichts anderes als eben die göttliche Allwissenheit und Allmacht, und besteht als solche nur in abstracto. Alle drei aber, die Allwissenheit (einschließlich der Allweisheit,) die Allmacht und die Allgegenwart, sind letztlich Wirkungsweisen der göttlichen Güte, die sich in concreto eben in ihnen an der Welt erweist, und eben dadurch, daß sie mit der Welt schlechthin mitweiß (einschließlich mitfühlt) und mitwill und thut (ihr schlechthin beisteht) und ihr schlechthin gegenwärtig und nahe ist, sie Gott gleichbestimmt und ihr Gott mittheilt.

Anm. 1. Deutlicher wird der Begriff der Unendlichkeit Gottes, wenn er sich näher zu den beiden Begriffen der Unermeßlichkeit und der Unveränderlichkeit bestimmt. (S. unten §. 64.) In concreto besteht nämlich die Unendlichkeit Gottes in seiner Nichträumlichkeit und Nichtzeitlichkeit. Die Unendlichkeit, von Gott prädicirt, sagt eben dieses aus, daß sein Sein durch das (von ihm selbst verursachte) Dasein eines Endlichen und sein Verhältniß zu demselben nicht das „schlechte Unendliche" werde, daß es durch seine Relation zu dem Endlichen nicht mit diesem unter dieselbe Kategorie, die der Quantität, gerathe. Gott ist unendlich, heißt: sein Sein fällt gar nicht unter die Kategorie der Quantität. Wer, wie Gott, schlechthin außer Raum und Zeit ist, dem kann dadurch keine Grenze entstehen, daß Anderes einen bestimmten Theil des Raumes und der Zeit einnimmt, und da sein Sein gar nicht unter die Kategorie der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit fällt und von Raum und Zeit völlig unabhängig ist, so tritt er auch, wenn er in anderes räumlich und zeitlich bestimmtes Sein und folglich in Raum und Zeit selbst eingeht, nicht räumlich und zeitlich in sie ein, und wird in ihnen nicht selbst räumlich und zeitlich. Die endliche, die räumlich-zeitliche Form bleibt gar nicht an ihm hangen, wenn er in die endliche, räumlich-zeitliche Welt eingeht.

*) Die Allgegenwart Gottes ist nicht seine Allenthalbenheit. Vgl. Alex. Schweizer, Chr. Glaubenslehre, I., S. 226—228.

Der Begriff des **Unendlichen** ist keineswegs etwa gleichgehaltig mit dem Begriff **Gottes**, wie die Gedankenlosigkeit wohl annimmt, die den Gedanken Gottes gar nicht überschwänglicher ausdrücken zu können sich einbildet, als wenn sie von dem „Unendlichen" schwatzt. Für Gott (selbst für das bloße Absolute) gibt es gar keine schlechtere, geringhaltigere Bezeichnung als die: der Unendliche. Denn endlich und unendlich sind Bestimmungen, die sich **nur** auf das räumliche und zeitliche Verhältniß beziehen. **Unvorstellbar** ist das Unendliche freilich für uns, seinem Begriffe zufolge, schlechthin, und mithin auch Gott vermöge seiner Unendlichkeit *); aber dadurch geschieht unserer Erkenntniß Gottes durchaus kein wesentlicher Eintrag. Was man oft hört, daß die Unendlichkeit (dieses rein negative Prädikat) Gottes einen **adäquaten** Begriff — nicht etwa bloß: eine Vorstellung — von ihm unmöglich mache: das gehört auch zu dem vielfachen Aberglauben, der in unserer heutigen Wissenschaft mit dem Gedanken des Unendlichen — oft auch mit dem bloßen Wort, — getrieben zu werden pflegt. Ist es denn dem Mathematiker nicht völlig gleichgültig für den Begriff von der Linie, ob dieselbe als eine in ihrer Länge begrenzte oder als eine endlos sich verlängernde gedacht wird? Was verlieren wir denn damit an unserer Erkenntniß von Gott, daß er nach seiner Unendlichkeit uns unvorstellbar bleibt? Es kommt ja hier wesentlich doch nur auf die Erkenntniß der Qualität des zu Erkennenden an; seine Quantität, da sie ja lediglich negativ gedacht werden soll, ist von ganz untergeordneter Bedeutung.

Anm. 2. In die Begriffe der göttlichen Allwissenheit und Allmacht darf schlechterdings nichts **Weiteres** und **Mehreres** hineingelegt werden als das im §. **ausdrücklich** Abgeleitete.

§. 54. Als auf die bereits vorhandene, aber als noch nicht vollendet vorhandene Welt gerichtet, ist die sich fortsetzende schöpferische Wirksamkeit Gottes seine **Weltregierung**. Sie vollzieht sich — sofern nämlich noch von jeder Rücksicht auf die **moralische** Zuständlichkeit der Welt abstrahirt wird, — vermöge der göttlichen Eigenschaften der Güte, der Allwissenheit (mit Einschluß der Allweisheit), der Allmacht und der Allgegenwart, und in ihrem Begriff liegt **nicht mehr** als was in den Begriffen dieser Eigenschaften (wie sie oben

*) Annäherungsweise ist das alte Wort immer noch das Treffendste: Deus est sphaera, cujus centrum ubique, circumferentia nusquam.

§. 53 bestimmt werden,) schon ausdrücklich gesetzt ist. Ihr Begriff stellt sich folgendermaßen. Nachdem eine Welt vorhanden ist, ist ihr Fortbestehen ein Fortbestehen derselben als einer in beständiger Entwickelung in sich selbst und aus sich selbst heraus begriffenen. Dem Begriff ihres Verhältnisses zu Gott gemäß muß nun aber diese ihre Entwickelung gedacht werden als in schlechthiniger Abhängigkeit von Gott stehend und unter der sie in Beziehung auf die Erreichung seines Zwecks mit der Welt, im Ganzen und Einzelnen, mittelst ihrer schlechthin bestimmenden Wirksamkeit Gottes erfolgend, — sowohl, was die Wirksamkeit der in ihr im Spiel begriffenen zahllosen kreatürlichen Kräfte und Thätigkeiten, als auch was das Zusammenwirken dieser und somit ihre teleologischen Beziehungen unter einander angeht. Eben diese die Entwickelung der Welt in und aus sich selbst heraus aus dem Gesichtspunkt der Realisirung des Weltzwecks mittelst ihrer bestimmende Wirksamkeit Gottes ist seine Weltregierung. Diese ist sonach nur eine besondere Form seiner schöpferischen Wirksamkeit und eben die Bethätigung seiner Güte durch seine Allwissenheit, Allmacht und Allgegenwart. Als die teleologische Leitung der Weltentwickelung hat die göttliche Weltregierung zu ihrer nothwendigen Voraussetzung einen Weltplan, den Gott vermöge seines ewigen die Welt Denkens entwirft, also indem er einerseits sie als das, was sie definitiv sein soll, und andererseits den Weg, auf dem sie, der inneren Nothwendigkeit der Sache zufolge, vermöge ihrer Entwickelung dieß zu werden (dieses Ziel zu erreichen) hat, denkt, — und zwar, — da dabei die Welt als die erst hervorzubringende angenommen wird, durch ein rein aprioristisches, d. h. ein spekulatives Denken. Der göttliche Weltbau (die göttliche πρόθεσις) ist nichts anderes als die von Gott vermöge absoluter Spekulation genetisch konstruirte Weltidee. Er ist nichts mehr und nichts weniger als Gottes ewiger spekulativer Gedanke oder Begriff von der Entwickelung der durch seine Hervorbringung auf Grund der primitiven schöpferischen Setzung (der reinen Materie) in ihrer schlechthin elementaren Urgestalt (als Chaos) vorhandenen Welt zu ihrem Ziele hin in ihrem vollständigen Verlauf über alle wesentlich in ihr enthaltenen Stadien und Stationen hinweg, — folglich der schlechthin durch alle seine Momente

hindurch (im Gedanken) ausgeführte Begriff der Weltentwickelung. Eben als solcher ist er aber die göttliche (ewige) Anschauung nicht etwa von der konkreten Wirklichkeit der Entwickelung der Welt in der Fülle ihres Details, sondern nur von der Idee oder der wesentlichen Wahrheit derselben oder von ihrer Substanz, also eine völlig abstrakte, in unbenannten Zahlen ausgedrückte Formel, welche ihre konkrete Ausführung nun eben durch die göttliche Weltregierung erhält*). Das Material aber, die Elemente, worin und woraus Gott diesen seinen Weltplan in konkreter Weise zur Ausführung bringt, stellt ihm die Kreatur in ihrer Entwickelung aus sich selbst heraus aus ihren eigenen Mitteln. Dieses Material verarbeitet er durch seine Weltregierung eben für die Ausführung seines Weltplanes, also für die Verwirklichung des Zwecks, den er in seinem Schaffen selbst der Welt gesetzt hat. Seine Weltregierung ist eben seine schlechthin allwissend-allweise und allmächtige Wirksamkeit, vermöge welcher er in der Entwickelung der Welt aus sich selbst heraus das Spiel der relativ selbständigen kreatürlichen Potenzen, insbesondere der persönlichen, so leitet, daß eben mittelst desselben sein ewiger Weltplan sich vollzieht, oder seine ewige Weltidee sich in stätiger Annäherung schlechthin unfehlbar realisirt. Da der göttliche Weltplan angegebenermaßen auf immanenter Denknothwendigkeit beruht, so ist er schlechthin unabänderlich, und es wird somit durch ihn der Verlauf der Weltentwicklung durch Gott vorherbestimmt. Allein diese Vorherbestimmung befaßt auch durchaus nicht mehr als was im Begriff jenes Weltplans, dieser ganz abstrakten Formel, liegt. Es steht durch den ewigen Weltplan Gottes das Ziel der Weltentwickelung unverrückbar fest, und ebenso die organische Reihe der an sich (d. h. dem Begriff der Welt zufolge) nothwendigen Stufen und Knoten der Entwickelung, über welche hinweg sie zu diesem Ziele hingeführt werden kann. Mehr ist aber auch nicht vorherbestimmt**). Namentlich

---

*) Vgl. J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 641 f. Zeller, Theoll. Jahrbb., VI., (1847) 2, S. 199, findet das göttliche Vorherwissen von der Welt, so gedacht, höchst kümmerlich. Der Ausdruck „abstrakt" dürfte wohl die Fülle am wenigsten ausschließen.

**) Vgl. Martensen, Dogmat., S. 191 f. 247—249. Hier steht auch (S. 192) das schöne Wort: „Nicht bloß der Mensch hat eine Geschichte, sondern auch

ist der eigenen Selbstbestimmung der persönlichen Geschöpfe durch den göttlichen Weltplan nicht vorgegriffen. Denn soweit die Realisirung des Weltzwecks durch die Wirksamkeit der persönlichen Kreatur aus eigener Selbstbestimmung, m. a. W. durch den moralischen Proceß vermittelt und mithin auch von Gott selbst in seinem Weltplane ausdrücklich als so vermittelt gedacht und geordnet ist (s. unten), — soweit ist sie dem freien Spiel der persönlichen Weltwesen anheimgegeben. Hier findet die kreatürliche Selbstbestimmung (Freiheit) allen nöthigen Spielraum um sich zu bethätigen, und dennoch ist die Realisirung des göttlichen Weltplanes, und zwar gerade mittelst ihrer selbst, unfehlbar gesichert*). Was sie sichert, ist eben die göttliche Weltregierung, die absolute Wirksamkeit der allweisen Allwissenheit und der Allmacht Gottes auf die Welt. Wie willkürlich sich auch das Spiel der sich selbstbestimmenden kreatürlichen Ursachen in der Welt bewege, dennoch durchdringt Gott (dem dabei nichts unerwartet und überraschend sich ereignen kann,**)) in jedem Augenblick mit seinem alles zusammenschauenden Wissen ihr Gewimmel, das für ihn nicht zu verworren ist, auf allen Punkten, faßt sein Verhältniß zu seinem Weltzweck und zum Plane seiner Weltregierung in jedem Momente mit dem untrüglich sicheren Blicke seiner Weisheit auf, und hat es in jedem Moment in allen seinen Punkten in der unbeschränkten Gewalt seiner Allmacht, so daß er

---

die ewige Liebe selbst hat eine Geschichte." J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 641: „Wann würde der Begriff göttlicher Weltregierung den Gedanken der Freiheit im endlichen Geiste völlig aufheben? Nur dann, wenn die Vorstellung absoluter Prädetermination nothwendig wäre, wenn der göttliche Weltplan bis in das Kleinste und Einzelste vorausbestimmt wäre, die Weltregierung ihn nur abzuwickeln hätte, und das Geschöpf, auch der endliche Geist, nur das fertige Produkt göttlicher Allmacht wäre. Ist dem aber nun so?" u. s. w.

*) Vgl. die schönen Betrachtungen Ehrenfeuchters, Prakt. Theol., I., S. 288—291. Es ist eine treffende Bemerkung von Ulrici, Gott und die Natur, S. 746 f.: „Das menschliche Thun und Wirken steht gerade darin hinter der göttlichen Schöpferkraft am weitesten zurück, daß es schlechthin nichts zu produciren vermag, dem eine wenn auch noch so geringe Selbständigkeit des Bestehens beizumessen wäre. Sonach aber ergibt sich, daß die Allmacht Gottes, weit entfernt, durch die relative Selbständigkeit der Kreatur vermindert oder aufgehoben zu werden, gerade mit dieser Selbständigkeit ihren höchsten Triumph feiert."

**) Vgl. Mehring, Religionsphilos., S. 508 f. 510.

es unwiderstehlich so wenden und lenken kann, wie jene teleologische Beziehung auf seinen unabänderlichen Weltplan es jedesmal gerade fordert. Indem er den persönlichen Geschöpfen die freie Entfaltung der von ihm selbst in sie gelegten Macht der Selbstbestimmung gestattet, behält er sie nichts desto weniger in der Hand seiner allsehenden Allmacht, der sie mit aller ihrer Freiheit nicht entrinnen können. Der letztliche Gesammterfolg, das eigentliche Resultat der Bewegung aller einzelnen Weltwesen, die persönlichen und somit sich selbst bestimmenden miteingerechnet, ist jedesmal genau der von ihm gewollte und vorausbestimmte und sein Werk. Denn wie sehr auch die einzelnen Erfolge jeder für sich Wirkungen der kreatürlichen Selbstbestimmung sind, ihr Totalergebniß ist die Wirkung ihrer Verknüpfung und Verkettung unter einander, und diese, die wir der Zufall zu nennen pflegen*), ist allein Gottes Werk, das Werk seiner Weltregierung**).

Anm. Das Verhältniß Gottes zur bereits vorhandenen Welt pflegt durch die beiden Begriffe der göttlichen Welterhaltung (mit Einschluß der s. g. Mitwirkung) und der göttlichen Weltregierung ausgedrückt zu werden, welche man, entweder unter den allgemeineren Begriff der Vorsehung zusammengefaßt oder auch einzeln für sich, der göttlichen Weltschöpfung koordinirt. Von ihnen muß der Begriff der göttlichen Welterhaltung in dem Sinne, wie er gemeinhin verstanden wird, unserer vollsten Ueberzeugung nach***) aufgegeben werden†). Schon das Verhältniß der Welterhaltung zur

*) Vgl. Novalis Schriften, III., S. 242. Martensen, Dogmat., S. 251 f. Schelling, Einl. in die Philos. der Mythol. (S. W., II., 1,), S. 538. Mehring, Rlsphilos. S. 295—298.

**) Schenkel, Dogmatik, II., 1, S. 251 f.: „Wozu auch der Mensch in der Region seiner subjektiven Innerlichkeit, aus dem Mittelpunkte seines eigenen Geistes heraus, denkend und wollend in seinem Verhältnisse zu Gott und zur Welt sich selbst bestimme: das Ergebniß dieser seiner freien persönlichen Selbstbestimmung bleibt schlechthin in Gottes Hand, der allein Alles weiß, Alles ordnet und mit absoluter Meisterschaft die vielartigen, für das menschliche Auge unübersehbaren Fäden individueller Gedanken und Handlungen zu dem großen welt- und heilsgeschichtlichen Gewebe verknüpft, in welchem lediglich dem Guten unvergängliche Dauer und ewige Geltung gesichert ist."

***) Der Versuch Müllers (Sünde, 3. A., I., S. 315—318,), diese Lehre zu retten, hat mich nur bestärkt in dieser Ueberzeugung.

†) Den Zusammenhang, in den Jul. Müller, (Sünde, 3. A., I., S. 316, Anm.) meine Verwerfung des Begriffs der göttlichen Welterhaltung im

Schöpfung und zur Weltregierung bringt unüberwindliche Schwierigkeiten mit sich. Denn mit der Schöpfung fällt sie, sobald man diese, wie es unumgänglich ist (§. 52), als eine anfangslose faßt, gar nicht mehr auseinander, da sie ja eben auf der ausdrücklichen Unterscheidung zwischen dem Anfange der Kreatur und ihrer Fortdauer beruht. Man müßte denn die Welterhaltung, wie sie aber doch nicht gemeint wird, im engsten Sinne verstehen, so daß man sie von der Erhaltung der Kreatur überhaupt unterschiede, denn die Welt in diesem strengen Sinne d. W. hat ja allerdings einen Anfang. (S. ebendas.) Die Hauptsache ist indeß, daß sie sich auch mit der Weltregierung nicht auseinander halten läßt. Denn ein bloßes (unverändertes) Fortbestehen der Welt gibt es nicht, sondern sie besteht fort nur indem sie sich fortentwickelt; dieses ihr sich Entwickeln ist aber wesentlich zugleich ein durch Gott fort Entwickeltwerden, d. h. ein von Gott Regiertwerden. In concreto ist folglich die Erhaltung die Regierung*). Sodann setzt die gewöhnliche Lehre von der Erhaltung, zumal in Verbindung mit der Lehre von der Mitwirkung**), die doch in der That in ihr wesentlich mit einbegriffen ist, zwischen Gott und der Welt ein Verhältniß, bei welchem die letztere für sich gar nichts ist, sondern lediglich als ein verschwindendes Moment des absoluten Seins Gottes angesehen werden kann, womit dann natürlich auch ihr Verhältniß zu Gott ein in sich selbst völlig nichtiges, jeder Realität baares, kurz ein ganz eigentlich doketisch gedachtes wird***).

---

herkömmlichen Sinne mit meiner übrigen Lehre bringt, muß ich ablehnen. Die Beiziehung desjenigen meiner Sätze, durch den er jene Verwerfung motivirt, beruht auf einem Mißverständniß desselben.

*) Auch Romang (Ueber Willensfreiheit und Determinismus, S. 241 f.) leugnet den Unterschied zwischen der Welterhaltung und der Weltregierung; ihm geht aber diese in jener auf, nicht umgekehrt. Er folgt darin bekanntlich Schleiermachern.

**) Die Schwierigkeiten dieser Lehre finden sich sehr umsichtig erörtert bei Müller, Sünde, 3. A., I., S. 310—318.

***) Vgl. Baur, die christl. Lehre v. der Dreieinigkeit, III., S. 349—352. J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 544 f. Dieser letztere macht u. A. folgende treffende Bemerkung: „Bemerkenswerth bleibt hierbei, daß damit das Geschöpf im Einzelnen, wie das endliche Universum im Ganzen, in völliger Uebereinstimmung mit dem Principe des Pantheismus, als substanzlos gedacht werden. Nach beiden Ansichten ist das einzig Substantielle Gott. Ob nämlich, wie nach diesem Theismus, das Endliche substanzlose Modifikation des göttlichen Willens, oder nach dem Pantheismus, des göttlichen Wesens sei, macht in Bezug auf die Substanzlosigkeit des Endlichen und die weiter daraus hervor-

Es hat bei dieser Vorstellungsweise gar keine reelle Bedeutung, daß Gott in der Schöpfung wirklich eine Welt hervorgebracht hat. Am offensten tritt dieß in der Vorstellung von der Erhaltung als einer creatio continua hervor, die, consequent gefaßt, die Realität des kreatürlichen Seins ganz aufhebt. Die ihr, wenn auch nur unklar, zum Grunde liegende Voraussetzung ist, daß das Setzen des kreatürlichen Seins unmittelbar zugleich ein es wieder Aufheben, daß es das Setzen eines bloßen Phantoms, eines in sich selbst schlechthin Nichtigen ist. Bei dieser Betrachtungsweise hängt kein einzelner Moment der Existenz der Welt noch wirklich zusammen mit den früheren und den späteren, und in jedem Moment wird die Welt mit ihren jedesmaligen Bestimmtheiten neu hervorgebracht durch Gott. Damit ist dann auch die Realität des Kausalnexus unter den geschöpflichen Dingen selbst so gut wie vernichtet, weßhalb besonders die Naturwissenschaft aus allen Kräften gegen eine solche Ansicht Einspruch einlegen muß*). Wobei übrigens nicht verkannt werden soll, daß bei der Formel von der Welterhaltung als einer creatio continua das richtige Bewußtsein im Hintergrunde liegt, daß auch die schon gesetzte Welt bis zu ihrer Vollendung fortwährend Objekt einer göttlichen Wirksamkeit ist, die wesentlich selbst eine schaffende ist. Nur ist diese allerdings stätig fortgehende schöpferische Wirksamkeit Gottes nach der besonderen Seite, nach der sie sich auf die Welt als schon vorhandene bezieht, nicht Erhaltung, sondern Regierung. Das religiöse Interesse an und für sich kann uns in keiner Weise veranlassen, das Sein der bereits geschaffen Kreatur in ihrem Verhältniß zu Gott auf eine solche Nullität zu reduciren**). Es fordert allerdings gebieterisch die unbedingte Abhängigkeit der Welt von Gott auch in ihrem Fortbestehen. Aber damit verträgt sich sehr füglich ein wirkliches Fürsichsein, eine relative Selbständigkeit der Welt; es kommt dabei nur darauf an, daß Gott diese so für sich seiende Welt in allen ihren Punkten und Momenten schlechthin in seiner Macht habe: was ja durch seine allweise Allwissenheit und seine

---

genden Konsequenzen keinen wesentlichen Unterschied. Nur in der anderen Rücksicht ist ersterer Ansicht der Vorzug zuzugestehen, daß in dem Begriffe des „Willens" das geistige, intelligente Princip in Gott entschiedener zu seinem Rechte gekommen ist, als im bloßen Substantialitätsbegriff des Pantheismus." Vgl. auch Chalybäus, Philos. und Christenth. (Kiel 1853), S. 60 f.

*) Vgl. Erdmann, Natur oder Schöpfung?, S. 117 f.

**) Vgl. übrigens Müller, Sünde, 3. A., I., S. 315 f.

mit ihrem Denken schlechthin um- und auffassend, schlechthin durchdringend, und so ist sie die Allwissenheit*). Die göttliche Allwissenheit drückt die absolute Wirksamkeit des Verstandesbewußtseins (des Intellekts) Gottes in seinem Verhältniß zur vorhandenen Welt aus, — daß das bestimmte Sein der Welt in jedem ihrer Punkte und Momente schlechthin Objekt des göttlichen Verstandesbewußtseins, schlechthin für dasselbe gegeben ist, — daß die jedesmalige Zuständlichkeit der Welt sich in jedem Momente derselben schlechthin richtig und vollkommen in ihm reflektirt, — daß also das Bewußtsein Gottes auch absolutes Weltbewußtsein ist. Eine besondere Seite an der göttlichen Allwissenheit, die aber eine wesentlich nothwendige Ergänzung ihres Begriffs bildet, ist die göttliche Allweisheit**). Die göttliche Allwissenheit ist wesentlich eine weise***). Gottes die Welt in sein Bewußtsein Reflektiren ist nämlich ein wirkliches und volles dieselbe Denken und denkend Erkennen, also ein Wahrnehmen, welches das Urtheilen und das Begreifen mit einschließt. Das jedesmalige Sein und Sosein der Welt ist nicht bloß rein als solches richtig und vollständig Objekt des Bewußtseins Gottes, sondern auch ausdrücklich nach seinem Verhältniß zu seinem Weltzweck. Eben nun sofern Gott die jedesmalige Bestimmtheit des Seins der Welt ausdrücklich unter diesen teleologischen Gesichtspunkt in sein Bewußtsein reflektirt, und dem entsprechend seine Entschließungen faßt in Betreff seiner zur Erreichung des Weltzwecks auf die Welt auszuübenden Wirksamkeit ist seine Allwissenheit speciell seine Allweisheit†). In seiner Allwissenheit als solcher verhält sich Gott zur Welt receptiv, in seiner Allweisheit spontan. Dem Gesagten zufolge bildet die göttliche Allweisheit††) den vermittelnden Uebergang von der

*) Ueber die göttliche Allwissenheit vgl. namentlich Weisse, Philos. Dogmatik, I., S. 601—610, und Dorner in den Jahrbb. f. deutsche Theol., III., S. 601—605.

**) Vgl. J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 411 f. Bruch, a. a. O., S. 189 f. Aber auch Schweizer, Glbslehre., I., S. 283 f.

***) Was sich von der menschlichen Vielwissenheit nicht so ohne Weiteres sagen läßt

†) Vgl. Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 706 f.

††) Schweizer, a. a. O., S. 284: „Hingegen muß die Analogie menschlicher Weisheit, das Unterscheiden des Zwecks und der Mittel, des Plans und

Allwissenheit als solcher zu der transeunten und relativen Eigenschaft, welche der göttlichen Persönlichkeit andererseits als Willensthätigkeit zukommt. Als die göttliche Willensthätigkeit ist nämlich die göttliche Persönlichkeit in dem in Rede stehenden Verhältnisse zu denken als die jedesmal gegebene Welt schlechthin als Objekt ihres schlechthin wirksamen Wollens habend, und so ist sie die göttliche Allmacht. Die göttliche Allmacht drückt die absolute Wirksamkeit der Willensthätigkeit Gottes in seinem Verhältniß zur vorhandenen Welt aus, — daß das bestimmte Sein der Welt in jedem ihrer Raum- und Zeitpunkte schlechthin Objekt der göttlichen Willensthätigkeit, schlechthin für dieselbe gegeben und mithin schlechthin in der Macht und Gewalt Gottes ist, — daß also die Thätigkeit Gottes Weltthätigkeit ist, — daß Gott eine absolute Wirksamkeit auf die Welt ausübt, durch die er sie in jedem Momente, nach Maßgabe ihres jedesmaligen Zustandes, seinem Zweck mit ihr schlechthin gemäß bestimmt*). Zweitens kommt sodann auch der göttlichen Natur eine transeunte und relative Eigenschaft zu. Auch sie muß nämlich in ihrem Verhältniß zur schon vorhandenen Welt als schlechthin wirksam gedacht werden, — der absolute Naturorganismus Gottes als in absoluter Wirksamkeit auf die Welt begriffen, und diese als in allen ihren Punkten und Momenten Objekt der auf sie gerichteten schlechthinigen Wirksamkeit jenes. Dieß ist aber der Begriff der göttlichen Allgegenwart (nämlich bestimmt als omnipraesentia

der Ausführung von Gott fern gehalten werden, zumal jedes Auseinanderfallen beider Glieder schon in unsrer menschlichen Weisheit eine Unvollkommenheit andeutet, und der wahrhaft weise Mensch doch erst derjenige ist, welchem Zweck und Mittel Eins werden, so daß jedes sittliche Mittel der nähere Zweck ist und jeder Zweck das entferntere Mittel. Ein inneres Auseinanderfallen von Zweck und Mittel wäre gerade nur eine Ausartung des Sittlichen, sei es, daß der Zweck die an sich nicht sittlichen Mittel, sei es, daß die Mittel den nicht sittlichen Zweck heiligen sollten."

*) Al. Schweizer, Glbsl., I., S. 287: „Die Allmacht als schlechthin setzend, was sie setzt, — denn dieses, nicht aber das plötzliche Setzen ist ihr wesentlich, — kann nicht in gleicher Weise wie Natürliches so auch Sittliches setzen; sie garantirt im Sittlichen nur, daß Gott unfehlbar erreicht was er will, daß er die sittliche Weltordnung schlechthin durchführt, und nichts von außen her ihn darin hemmen, beschränken, oder auch nur bestimmen kann. (Die Selbstbeschränkung Gottes wäre nur die der Allmacht.)"

gegen einen bestimmten Begriff derselben gerichtet, gegen den kirchlich traditionellen. Denn durch alle wissenschaftlichen Gründe, welche gegen diesen geltend zu machen sind, wird sich das fromme Bewußtsein, auch wenn es deren Triftigkeit klar einsieht, doch nicht irre machen lassen in seiner Ueberzeugung von einer göttlichen Welterhaltung. Es wird gern einräumen, daß die ihm geläufige Vorstellung unhaltbar sei; aber über der Sache, die durch sie ausgedrückt werden will, wird es unerbittlich festhalten, und von der Wissenschaft, die an jener ihre Kritik vollzieht, wird es fordern, daß sie für einen anderen befriedigenden Begriff von dieser Sorge trage. Dieser ergibt sich denn auch leicht genug, sobald man nur den eigentlichen Thatbestand des frommen Bewußtseins in dieser Beziehung genau aufnimmt. Der Fromme findet sich unabweislich gedrungen, den Fortbestand seines eigenen Daseins direkt auf die göttliche Kausalität zurückzuführen; es ist ihm schlechthin gewiß, daß er sein irdisches Leben in jedem Momente nur durch Gott besitzt und es stets neu aus Gottes Hand empfängt. Ebenso gewiß ist es ihm aber dabei freilich auch, daß dies nicht von seinem Dasein überhaupt gilt, sondern nur von diesem seinem materiellen oder sinnlichen Dasein (das psychische als solches ausdrücklich mit eingeschlossen,), und daß sein Dasein überhaupt, sofern es nicht vermöge seiner eigenen Qualität in sich vergeht, also auch sofern es „unsterblich" ist, zu vernichten, auch in Gottes Macht nicht stehn würde. Damit ist dann der eigentliche und eigenthümliche religiöse Gehalt der Vorstellung von der göttlichen Welterhaltung bereits hervorgezogen. Zunächst bezieht sie sich ausschließend auf das Sein der einzelnen Weltwesen, durchaus nicht auch auf das des Weltganzen. Sodann aber unter den einzelnen Weltwesen wieder nur auf die noch materiellen, und auf ihr Sein nur insofern als es ein noch materielles, noch nicht wirklich geistiges ist. Das Fortbestehen des Seins aller einzelnen Weltwesen, ohne alle Ausnahmen, sofern und soweit es ein materielles ist, liegt in jedem Augenblicke der Welt lediglich in Gottes freier Bestimmung. In jedem Momente kann er es wieder auflösen*), es wieder desorganisiren und in seine Elemente zersetzen und so in den allgemeinen Organismus des Weltganzen zurückkehren lassen. Sein Fortbestehen ist allerdings innerhalb bestimmter, genau bemessener Grenzen durch die Naturgesetze und ihre Wirksamkeit gesichert; aber

*) Vgl. Chalybäus, Fundamentalphilosophie (Kiel 1861), S. 150 f.

die Wirksamkeit dieser Naturgesetze wird von Gott beherrscht, sie stehn in seiner Macht und sind so elastisch, daß er in jedem Augenblick eben mittelst ihrer das Dasein jedes einzelnen Weltwesens, sofern es ein nur materielles ist, unfehlbar aufheben *kann*. Diese Möglichkeit besteht denn aber auch noch von der anderen Seite her, daß kein einziges von allen diesen materiellen Weltwesen eine für den göttlichen Weltzweck *unentbehrliche* Potenz ist. Da so jedes einzelne noch materielle Weltwesen unbedingt in Gottes Macht steht, der in jedem Momente sein Sein, soweit es ein nur materielles ist, aufzuheben unbedingt vermag: so steht jedes derselben auch in Ansehung der Fortdauer seines materiellen Seins in unbedingter Abhängigkeit von Gott, und seine Fortexistenz als materielles Sein ist auf unbedingte Weise durch Gott kausirt. Daß es wirklich *fortbesteht* als materielles Sein, davon liegt in jedem Momente die Kausalität darin, daß Gott sein materielles Sein nicht, wie er unbedingt könnte, negirt, sondern affirmirt. Wenn wir uns nun dabei überdieß im Gefühl unserer Sündigkeit und Verschuldung sagen müssen, wie *unwürdig* wir uns des Geschenks dieses unsers jetzigen Lebens gemacht, und wie guten Grund Gott mithin hätte, uns dasselbe sofort wieder zu entziehen: so empfinden wir dann vollends auf das Lebhafteste die gnadenvolle Gesinnung Gottes gegen uns, die er dadurch bethätigt, daß er uns das materielle Leben noch nicht abschneidet. *Nur das eben Angegebene* ist es, dessen Anerkennung das fromme Bewußtsein schlechterdings verlangt, das eben deßhalb die göttliche Welterhaltung in die engste Verknüpfung mit der göttlichen *Güte* zu bringen pflegt; alles, was darüber hinausliegt, ist der Frömmigkeit an und für sich, auch der eigenthümlich christlichen, fremd. *In diesem Sinne**) müssen auch wir eine göttliche Welterhaltung behaupten; allein so gefaßt, ist sie nur ein besonderes Moment der göttlichen Weltregierung, nicht aber eine ihr, ja sogar auch der Schöpfung, beigeordnete eigenthümliche göttliche Wirksamkeit. Daß wir dagegen den Begriff der göttlichen *Weltregierung* unbedingt anerkennen, haben wir bereits ausgesprochen. Nur seine *Koordination* mit dem Begriff der Schöpfung können wir uns nicht gefallen lassen; denn dieser letztere umfaßt uns

*) Die *Arminianer* hatten also gar nicht so Unrecht, wenn sie sich bekanntlich zu der Annahme hinneigten, daß die göttliche Welterhaltung kein positiver Akt sei, sondern vielmehr der lediglich negative des Nichtzerstörens. Von Neueren s. G. L. *Hahn*, Die Theologie des N. T., I., S. 146 f.

die gesammte emanente oder transeunte Wirksamkeit Gottes überhaupt (also auch seine erlösende sogar). Die göttliche Weltregierung ist uns nur eine besondere Seite an der schöpferischen Wirksamkeit Gottes*), aber freilich eine durchaus wesentliche. Denn ohne den Begriff der göttlichen Weltregierung ist, wie im §. ausgeführt worden, das Verhältniß der unbedingten Abhängigkeit der Welt von Gott, welches wir schlechterdings fordern müssen, durchaus noch nicht begriffen. Nämlich immer unter der Voraussetzung, daß die Kreatur wirklich ein Sein für sich hat, und mithin in ihrer Entwickelung sich wirklich selbst aus sich heraus bewegt**), und nicht etwa bloß mechanisch eine Reihe von Bewegungen ablaufen läßt, die bereits in ihrer ursprünglichen Setzung in ihr von Gott als nothwendige prädisponirt, d. i. prädeterminirt sind. Gegenüber von einer solchen lebendigen Regsamkeit der Kreatur in sich selbst tritt nun eben der Gedanke der göttlichen Weltregierung ein. Die stets wogende Bewegung der Welt in der rastlosen Entfaltung der ihr als einem lebendigen Organismus einwohnenden Kraftfülle wird durch Gott schlechthin beherrscht, d. h. teleologisch bestimmt, — sie ist kraft seiner auf sie gerichteten leitenden Wirksamkeit eine Bewegung sicher zu einem bestimmten Ziele hin, das ihr von ihm unverrückbar fest vorgesteckt ist, — sie ist eine Entwickelung der Welt aus sich selbst heraus, die sich kraft jener sie beherrschenden göttlichen Wirksamkeit dem in der Idee ihres von Gott ihr gesetzten Zwecks liegenden Ziele stätig annähert. Ohne Gottes die Bewegung der Welt in ihrer eigenen Entwickelung schlechthin bestimmende Wirksamkeit würde die Welt dem ihr von ihm geordneten Ziele nicht stätig (wenn auch auf scheinbaren Umwegen) entgegengehen, und dasselbe nie erreichen. Dieß ist der Gedanke der göttlichen Weltregierung. Eine Schwierigkeit erhebt sich bei ihr nur, sofern sie sich doch auch auf die Handlungen der persönlichen Weltwesen — innerhalb unserer irdischen Welt

---

*) Vgl. (Bartels) Der Mensch nach Geist, Seele und Leib dargestellt (Düsselthal 1844.), S. 23.

**) Dorner, Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes — Jahrbb. für deutsche Theol., III., S. 594: „In dem Lebendigen setzt Gott ein sich selbst Setzendes, eine Wirkung, die selbstwirkend, einen Akt, der aktiv wird; und weit entfernt, daß Gott dadurch seine Allmacht beschränkte, wenn er auch dem, was er nicht ist, eine Kausalität zugesteht, wird er vielmehr erst wirkende Kausalität durch diese vermeintliche Selbstbeschränkung, die in Wahrheit *Bethätigung seiner Macht* und Erweiterung seines Machtgebietes ist."

der menschlichen, — ja ganz vorzugsweise auf sie, als ihr Hauptobjekt, bezieht, diese aber ihrem Begriff zufolge (s. unten) aus der eigenen Selbstbestimmung jener persönlichen Geschöpfe hervorgehen. Indeß wofern wir nur streng an den §. 53 gegebenen Begriffsbestimmungen festhalten, namentlich auch an der der Allwissenheit, so haben wir in dieser Hinsicht nichts zu besorgen. Sofern nämlich die göttliche Weltregierung einen Weltplan zu ihrer Voraussetzung hat, dieser aber eine göttliche Vorherbestimmung der Weltentwickelung einschließt, scheint damit die eigene freie Selbstbestimmung der persönlichen Weltwesen unvermeidlich aufgehobben zu sein. Eine solche Vorherbestimmung hebt doch ganz augenscheinlich jedenfalls die Möglichkeit wirksamer eigener Willensbestimmungen jener Weltwesen auf; ist aber die Möglichkeit dieser hinweggefallen, so ist damit auch die psychologische Unmöglichkeit eigener Willensbestimmungen überhaupt eingetreten, wenigstens für alle diejenigen persönlichen Geschöpfe, welche um jene erstere wissen. Denn wer wird doch mit klarem Bewußtein rein um nichts und wieder nichts wollen und sich anstrengen wollen? Hier ist nun die hergebrachte Hülfe die, daß man das göttliche ewige Vorhersehen der zukünftigen freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe als vermittelndes Glied einschiebt. Man läßt Gott seinen eigenen Weltplan auf sein untrügliches ewiges Vorherwissen*) von der Gesammtheit der zukünftigen Wirkungen und Thätigkeiten der (noch zukünftigen) Geschöpfe, namentlich auch der zukünftigen freien Handlungen der persönlichen unter ihnen, bauen. Allein auf diesem Wege verwirrt man den Knoten nur noch mehr**);

*) Der Ausdruck „Vorherwissen" Gottes ist überhaupt kein glücklicher, weil ein sehr mißverständlicher und verdrehbarer. Es gibt ein Vorherwissen Gottes in keinem anderen Sinne als in dem des Vorherdenkens (des apriorischen Denkens) und beziehungsweise Vorherbestimmens.

**) Meinen hier gegen die in Rede stehende Vorstellung eingelegten Widerspruch hat Müller (Sünde, 3. A., II, S. 303—307,) zu widerlegen versucht, hauptsächlich durch die Aufführung einer Reihe von Widersprüchen, in die ich mich durch die Leugnung derselben mit mir selbst verwickeln soll, nämlich in Beziehung auf die Verschuldung der menschlichen Sünde. Diese angeblichen Widersprüche laufen aber darauf hinaus, daß es mir eben nicht gelungen ist, dem verehrten Freunde meine wirkliche Meinung von dem letzten Grunde der Sünde klar zu machen. Die Instanz, die er von den Weissagungen hernimmt, ist doch wohl kaum ernstlich gemeint. Wenn er aber (S. 306) schreibt: „wird sich Rothe im Ernst entschließen, ein stätig fortschreitendes Wachsthum der göttlichen Erkenntniß anzunehmen, bedingt durch die menschlichen Willensbestimmungen" (d. h. richtiger ausgedrückt: *bedingt durch die Erfolge* seiner schöpferischen Wirksamkeit)? so ent-

denn nicht nur läßt sich so die kreatürliche Freiheit nicht retten, sondern man opfert zugleich auch noch die Freiheit Gottes selbst auf,

---

gegne ich mit der freudigsten Zuversicht: Ja freilich! In dieser Beziehung verweise ich gern auf Weisses Behandlung des Begriffs der Allwissenheit Gottes, besonders aber auf die Ausführungen Dorners in den Jahrbb. f. deutsche Theol., III., S. 603—605. Völlig in Uebereinstimmung mit der von mir gegebenen Behandlung unserer Frage und im Anschluß an dieselbe gibt Martensen, Dogmat., S. 247—249. 413 f., eine lichtvolle Darstellung der Sache. Nicht anders erklärt sich, so viel ich ihn verstehen kann, auch Chalybäus, System der specul. Ethik, I., S. 364 f., wiewohl er meine Meinung mißzuverstehen scheint. Vgl. auch Vatke, Die menschl. Freiheit, S. 474 ff. 485 ff. Dorner, Jahrbb. f. deutsche Theol. III., S. 602, entscheidet sich nicht in der Frage, ob Gott von dem Freien ein Vorherwissen habe; doch bemerkt er: „Dagegen ist nicht zu leugnen, daß wir uns von dem göttlichen Vorherwissen des Freien als wirklich werdenden eine Vorstellung nicht machen können, sondern nur von allem künftigen Freien als möglichem." In der That liegt aber hier eine Unmöglichkeit nicht bloß, die Sache vorzustellen, sondern vor allem sie zu denken vor. Geß, Die Lehre von der Person Christi, S. 350 f., schreibt mit rühmenswerther Offenheit: „Wie es für Gott möglich ist, die Selbstentscheidungen der wahlfreien und noch nicht zum Ziele der Heiligkeit, also zur unwandelbar heiligen Selbstentschiedenheit durchgedrungenen Persönlichkeiten vorauszuwissen, das gehört allerdings zu den auf der irdischen Stufe unserer Erkenntniß unauflösbaren Räthseln. Durch die Berufung auf die schauende (nicht berechnende) Weise des göttlichen Erkennens wird die Frage nur verschleiert und nicht beantwortet, indem eben dieses das Räthselhafte ist, wie Gott vorausschauen oder ewig schauen kann, was er nicht selbst voraus geordnet hat. Daß aber Gott auch das vorausschaut, was er nicht selbst ordnet, was vielmehr durch unsere wahlfreie, zufällige, unberechenbare Selbstbestimmung so oder so bestimmt wird, steht für die schriftmäßige Theologie dennoch fest." Daß die zuletzt gedachte Vorstellungsweise wirklich die der heiligen Schrift sei, ungeachtet es nicht entscheidend sein würde, dürfte denn doch sehr disputabel sein. Die Reflexionen, durch welche Daub, System der chr. Dogmatik, II. S. 77—80. 89 f., vgl. auch S. 296—302, den Widerstreit zwischen der göttlichen Allwissenheit und der kreatürlichen Freiheit zu versöhnen glaubt, scheinen uns den Knoten nur zu zerhauen. Der von J. H. Fichte, Specul. Theol., S. 641—645, versuchte Nachweis der Möglichkeit eines sicheren Vorauswissens Gottes von den freien Handlungen der Geschöpfe, unter Vermeidung des Determinismus, endlich trifft deßhalb nicht zu, weil er die in dem persönlichen Geschöpf seinem Begriff zufolge liegende Möglichkeit, kraft seiner Selbstbestimmung seine „Grundbestimmung", seine besondere moralische Art, m. E. W. seinen Charakter zu ändern, ganz außer Acht läßt. Da Fichte vielmehr keinen anderen Grund des Handelns bei der individuellen Person statuirt als „ihre (geistige) Uranlage, in der die Formel aller ihrer künftigen Handlungen liegt", (S. 645.): so erkennt er in der That die wirkliche Freiheit oder Macht der Selbstbestimmung gar nicht an in dem persönlichen Geschöpf.

und versetzt ihn in eine mit seiner Absolutheit schlechthin unverträgliche Abhängigkeit von seinen persönlichen Kreaturen. Bei einem Wesen wie das persönliche Geschöpf, insbesondere auch das menschliche, vor seiner moralischen Vollendung hebt das göttliche Vorhersehen seiner Handlungen seine Freiheit, diesen Begriff in seinem vollen Ernst (d. h. als Vermögen der Wahl zwischen entgegengesetzten Weisen der Selbstbestimmung) genommen, nothwendig auf*). In diesen persönlichen Wesen ist ja die Freiheit noch nicht schlechthin identisch geworden mit der Nothwendigkeit (was sie an sich freilich sein kann und in ihrer Vollendung oder als wahre Freiheit in der That ist**)), m. a. W. ist ihr Charakter noch nicht zu abschließender Vollendung gediehen, und es ist ihrer Freiheit deßhalb unausbleiblich noch irgend ein Maß von Willkür beigemischt. Ein angeblich freier Willensakt eines solchen Wesens, der sich mit unbedingter — denn um eine solche handelt es sich hier überall, — Gewißheit voraussehen läßt, — wenn auch immerhin Gott der Voraussehende ist, — der ist eben hiermit ein unfrei nothwendiger (im Gegensatz gegen jene freie Nothwendigkeit, in welcher die Freiheit selbst sich vollendet,), kein wirklich freier. So lange meine Freiheit noch nicht über alle Willkür hinaus gereift ist, bin ich nur dann wirklich frei, wenn ich mir sagen kann: ich, wie ich eben bin, hätte in diesem bestimmten Falle, ganz als derselbige, auch anders mich entschließen und thun können — wenn gleich freilich nicht mit demselben Grade der Leichtigkeit oder resp. der Schwierigkeit — als ich gethan habe. Weiß Gott alle Handlungen der Menschen auf untrügliche Weise mit apodiktischer Gewißheit vorher, so müssen sie zumvoraus schlechthin gewiß sein; zumvoraus schlechthin gewiß aber könnten sie — da sie als theilweise willkürliche nicht schlechthin auf innerer Nothwendigkeit

*) Weisse, Philos. Dogmat., 1., S. 609: „Die Behauptung eines unbedingten Vorauswissens alles Zukünftigen, wenn sie auch mit derartigen Trümpfen auftritt, wie schon bei Augustinus (qui non est praescius omnium futurorum, non est utique Deus. Civ. Dei V, 9.), ist, man sage dagegen, was man wolle, nichts anderes als der klare und helle Determinismus; ein Determinismus, der die Freiheit Gottes aufhebt, wenn die Behauptung auf die zukünftigen Thaten Gottes, und die kreatürliche Freiheit aufhebt, wenn sie auf alles und jedes kreatürliche Geschehen gerichtet ist." Die gegentheilige Behauptung s. bei Twesten, Dogmat., II. 1, S. 114. Vgl. auch S. 54 f. 58.

**) Baader, S. W., I., S. 100.

beruhen*), — nur durch eine göttliche Vorherbestimmung sein, welche die menschliche freie Selbstbestimmung aufheben und überdieß Gott zum Urheber der Sünde machen würde. Was einmal für Gott objektiv feststeht, das kann für den jetzigen Menschen nicht mehr Sache der freien Entscheidung sein; das absolute Vorauswissen Gottes von Handlungen noch nicht vollendeter persönlicher Geschöpfe ist unvermeidlich ein Vorausbestimmen derselben**). Vergeblich sucht man diese Konsequenz mit der Formel abzuwehren, Gott wisse ja die freien Handlungen der Geschöpfe ausdrücklich als freie voraus***). Diese Formel enthält eine sich in sich selbst widersprechende Behauptung. Denn das Freie soweit es noch willkürlich-freies ist, kann eben als solches schlechterdings nicht auf absolute und infallible Weise vorausgewußt werden. Es kann überhaupt nicht Gegenstand eines eigentlichen, d. h. eines unbedingt verläßlichen Vorherwissens sein †), und also auch nicht des göttlichen ††). Freilich ist

---

*) Martensen, Dogmat., S. 413: „Was Gegenstand sein kann für ein ewiges Vorherwissen, das muß in einem Gesetze ewiger Nothwendigkeit begründet sein."

**) Vgl. Martensen, Dogmat., S. 247—249. Auch Mehring, Religionsphilosophie, S. 507.

***) Ueber diese Formel s. Müller, Sünde, 3. A., S. 289 f. Er bemerkt hier: „Wir sind mit diesem Satze ganz einverstanden, und finden es namentlich völlig richtig, wenn Anselm von Kanterbury in diesem Sinne darauf aufmerksam macht, daß Gott ja nicht bloß vorauswisse, daß ein Mensch in bestimmtem Falle sündigen oder nicht sündigen werde, sondern zugleich, daß er es thun oder nicht thun werde, ohne dazu genöthigt zu sein." (!) „Allein wenn es bei dieser Formel mit dem Begriff der Freiheit ernstlich gemeint ist, wie wir in Bezug auf die Erörterung des Augustinus in der Schrift vom freien Willen keineswegs zweifeln, so ist damit das Problem nicht gelöst, sondern nur aufgestellt. Denn das ist ja gerade die Frage, ob Gott die freien Handlungen seiner freien Geschöpfe mit untrüglicher Sicherheit vorhersehen oder gar auf ewige Weise wissen könne, ohne sie eben dadurch nothwendig zu machen." Die Formel verwirft auch Weisse ganz entschieden, a. a. O., I., S. 609.

†) Vgl. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, S. 126.

††) Es ist vollkommen richtig, was Jul. Müller, Sünde, 3. A., II., S. 84, schreibt: „.... so müssen wir im Gegensatz gegen die deterministische Ansicht behaupten, daß die Willensentscheidungen eines Menschen für den Anderen, stände diesem auch die genaueste Kenntniß und die besonnenste Beurtheilung zu Gebote, ehe sie wirklich gefaßt sind und sich offenbaren, immer eine, strenge genommen, unberechenbare Größe bleiben. Darum gibt auch das angemessenste Wirken auf Andere, welches auf solche Entscheidung abzweckt oder *dessen Erfolg doch* dadurch bedingt ist, niemals ein vollkommen sicheres Re-

es nicht unsere Meinung, daß dasselbe sich überhaupt jeder Vorausberechnung entziehe*). Vielmehr wird ohne Frage ein einsichtsvoller

---

sultat." Es ist nur gar nicht einzusehn, warum dieser Satz (abgesehen lediglich von dem Sätzchen: „und sich offenbaren",) nicht auch von dem Wissen Gottes soll gelten müssen. Doch nicht etwa deßhalb, weil Gott allwissend ist! Dieß erkennt ja der Verfasser selbst bestimmt an, wenn er S. 85 f., weiter bemerkt: „Eben so wenig ist bei einem schon entwickelten Charakter jemals mit vollkommener Gewißheit vorauszusagen, wie er in einem bestimmten Falle sich entscheiden wird, und zwar nicht bloß aus dem subjektiven Grunde, weil unsere Kenntniß desselben so wie der mannichfachen Bestimmtheit des gegebenen Falles immer eine unvollständige bleibt, sondern auch aus dem objektiven Grunde, weil der Charakter innerhalb des irdischen Werdens niemals ein so festes, abgeschlossenes Sein ist, daß er nicht von dem unerschöpflichen Urquell der Freiheit aus noch neue, auch abändernde Bestimmungen empfangen könnte. Fallen denn etwa nur im Drama der Kunst, nicht auch im Drama des Lebens die Personen gelegentlich aus ihrem Charakter?" Vgl. auch S. 86 f.

*) Müller, a. a. O., 3. A., II., S. 306, argumentirt gegen mich u. A. folgendergestalt: „Ja noch mehr: wenn selbst der Mensch einiges Vorauswissen von den freien Entschließungen Anderer hat, nur eben kein untrügliches, soll das göttliche Wissen hier beschränkter sein als das menschliche? Dieß würde es offenbar sein, wenn die Zukunft, soweit sie durch die menschliche Freiheit bedingt ist, ihm völlig verschlossen wäre? Wenn nun Rothe dieß gewiß nicht wird behaupten wollen, so bleibt auf seinem Standpunkte nichts übrig, als Gott ein Vorauswissen unserer freien Entschließungen in der unvollkommenen Form trüglicher Wahrscheinlichkeit zuzuschreiben, ein Ahnen und Muthmaßen derselben, das von Täuschungen nicht frei ist!" Sollte mir dieses Argument in der That eine Verlegenheit bereiten? Die „unvollkommene Form trüglicher Wahrscheinlichkeit," das „Ahnen und Muthmaßen, das von Täuschungen nicht frei ist", werde ich mich wohl hüten Gott in der fraglichen Beziehung beizulegen; wohl aber werde ich ihm mit guter Zuversicht das „Muthmaßen" selbst beilegen, das weder trüglich noch von Täuschungen begleitet ist, sobald man es nur nicht für mehr nimmt als es wirklich ist, nämlich eben bloßes Muthmaßen, wenn auch noch so genial virtuoses, und sobald man ihm mithin keinen höheren Grad der Verläßlichkeit zugesteht als den, welcher ihm seiner Natur gemäß zukommt, — und das an sich durchaus keine unvollkommene Form des Erkennens ist, vielmehr da, wo das Objekt seiner Beschaffenheit zufolge eben sie fordert, gerade die eigenthümlich vollkommene. Wer die Wahrscheinlichkeit nicht für mehr hält als für bloße Wahrscheinlichkeit, für den ist sie keine trügliche und dem kann sie keine Täuschungen bereiten. So verhält es sich nun eben mit Gott. In Beziehung auf die künftigen freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe weiß er mit aller Klarheit und Sicherheit, daß er sie, ihrer Natur nach, nicht mit Gewißheit wissen kann, und mit welchem Grade der bloßen Wahrscheinlichkeit er im gegebenen Falle von ihnen eine Muthmaßung hegen kann. Daß er sich über diesen

Beurtheiler von einem gegebenen moralischen Subjekt, zumvoraus muthmaßen können, wie dasselbe unter gegebenen Umständen handeln werde, und zwar in demselben Maße mit desto größerer Sicherheit, je genauer auf der einen Seite er sowohl das Subjekt als seine Situation kennt, und je mehr auf der anderen Seite das betreffende Subjekt sich dem Abschluß seiner Charakterentwickelung schon genähert hat. Allein solange dasselbe eben noch nicht zu einer vollkommenen Abgeschlossenheit in sich, also zu einem vollkommen fertigen moralischen Charakter gelangt ist, kann dieser Kalkül immer nur zu Wahrscheinlichkeiten, geringeren oder größeren, führen, nimmermehr zu einem untrüglich richtigen Resultate und mithin auch nicht zu einem apodiktisch gewissen. Um dieses letztere allein handelt es sich aber hier. Ein solches annäherndes Vorausberechnen der freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe liegt freilich auch in Gottes Vermögen, und zwar auf die ohne Vergleich vollkommenste Weise, und so, daß für ihn über den jedesmaligen Grad der Wahrscheinlichkeit einer solchen Vorausberechnung jede Täuschung ausgeschlossen ist, und er bringt dasselbe auch ohne Zweifel im vollen Maße zur Anwendung sowohl bei der Entwerfung seines Weltplans als bei seiner Weltregierung; allein ein eigentlich so zu nennendes, d. h. ein apodiktisches Vorauswissen ergibt das alles für ihn nicht. Auf die Frage, wie doch überhaupt auch hinsichtlich der freien Handlungen der Geschöpfe ein solches Vorauswissen für Gott möglich sein solle, weiß man keine andere Antwort als die Berufung darauf, daß ja das göttliche Vorherwissen des Zukünftigen eben nicht ein berechnendes sei, wie das menschliche, sondern ein schauendes*), was es deßhalb sein könne, weil es wesentliches ein ewiges, überzeitliches sei**). Diese

Grad der Wahrscheinlichkeit nicht täuscht, daß er ihn nicht über Gebühr hoch anschlägt, grade darin besteht in diesem Stücke die Vollkommenheit seines Wissens. Auch bei Gott ist die docta ignorantia ein wesentliches Element seiner Intelligenz, und ohne sie wäre sein Wissen nicht das absolute, nicht Allwissenheit.

*) Hierüber s. Weisse, Philos. Dogmat., I., S. 603—606. 608. Auch Dorner, Jahrbb. f. deutsche Theol., III., S. 603, schreibt: „Wir werden uns nicht mit dem Satz befriedigen können, daß für Gott nicht Vergangenheit, nicht Zukunft als solche sein können, sondern alles nur vor ihm stehe als in ewiger sich selbst gleicher Gegenwart."

**) Müller, Sünde, 3. A., II., S. 303. Vgl. S. 293. 301. Aehnlich Mehring, Religionsphilos., S. 507 f. Lotze findet die Aushülfe in der von *ihm (Mikrok., III.,* S. 597—601) behaupteten Idealität der Zeit. „Die Freiheit

Antwort ist jedoch völlig unbefriedigend. Denn ein schauendes (intuitives) ist das göttliche Vorherwissen doch nur als ein denkendes. Daß es kein berechnetes sei, kann nur heißen, daß das Denken, durch welches es sich vollzieht, kein durch einen Zeitverlauf beschränktes ist. Die Schwierigkeit bleibt also völlig unbehoben; denn das Denken kann Ein für allemal nur das schlechthin Nothwendige mit absoluter Gewißheit vorauserkennen. Daß aber dadurch, daß das Wissen Gottes ein ewiges, überzeitliches ist, die Möglichkeit eines schauenden Wissens desselben denkbar werden soll, will eben so wenig einleuchten. Denn soll ein überzeitliches Wissen überhaupt denkbar sein, so ist es dies nur als ein Wissen durch reines, durch spekulatives Denken. Wird das schauende Denken in dem Sinne genommen, wo es nicht als ein Wissen durch reines Denken gedacht werden soll: so ist uns wenigstens ein überzeitliches Schauen ein leeres Wort. Es bleibt folglich dabei, daß die erst künftigen freien Handlungen der persönlichen Geschöpfe ihrem Begriff zufolge überhaupt nicht Gegenstand irgend eines untrüglichen Vorherwissens sein können*). Deshalb schmälert es auch die Absolutheit Gottes nicht im geringsten, wenn man**) ihm ein schlechthin

---

neuer Anfänge" — schreibt er S. 597 — „wird schwerlich mit der Allwissenheit Gottes anders als durch das Zugeständniß vereinbar sein, auch die Zeit als eine Form der Anschauung anzusehen, in welcher uns die Welt erscheint, in welcher sie aber nicht ist." Vgl. S. 600 f.

*) Mit Recht betont Weisse, a. a. O., I., S. 602 f., „die nothwendige Grenze, welche die Erkenntniß des Zukünftigen an seiner Abhängigkeit von Thaten der Spontaneität" (?) „und Freiheit hat." Ebenso, S. 607: „Gott weiß das Zukünftige, sofern es mit organischer Nothwendigkeit aus dem Vergangenen und Gegenwärtigen folgt, nicht aber weiß er es, sofern es auf Grund dieser Nothwendigkeit doch der Spontaneität der innergöttlichen und außergöttlichen Natur, der Freiheit des innergöttlichen und außergöttlichen Willens unterliegt." Auch Lotze erkennt diesen Sachverhalt an: Mikrokosm., III., S. 597.

**) Mit den Socinianern, deren Antithesis gegen die orthodoxe Kirchenlehre in diesem Stücke unumstößlich bleiben wird. (Vgl. Alex. Schweizer, Glbsl., I., S. 269.) Am wenigsten wird sie durch solche Argumente gestürzt werden, wie die, mit denen Müller, a. a. O., 3. A., II., S. 276 f., sie ad absurdum zu führen versucht. Insbesondere werden die Socinianer auch darin Recht behalten, daß ein solches Vorherwissen Gottes gänzlich nicht mitliege in der Absolutheit seines Wissens. Auch in Ansehung der hierbei mit in Betracht kommenden Frage, ob es auch für Gottes Wissen einen Unterschied der Zeit gebe, haben die Socinianer weit richtigere Vorstellungen als die kirchlichen Theologen. Vgl. J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 641: „So gewiß eine Welt-

sicheres Vorherwissen derselben abspricht. Das Wissen ist nothwendig in sich verschieden nach Maßgabe der Verschiedenheit seiner Objekte. Gott weiß vermöge seiner Allwissenheit nur das, was an sich ein möglicher Gegenstand des Wissens ist, gerade so wie auch seine Allmacht nicht Alles kann, sondern nur das der Natur der Sache nach Mögliche. Wie es an sich unmöglich ist, Geschehenes ungeschehen zu machen u. dgl., eben so ist es an sich unmöglich, zu wissen was der Natur der Sache nach nicht gewußt werden kann. Dieses Nichtwissen oder Nichtkönnen ist in keiner Weise ein Mangel oder eine Unvollkommenheit aufseiten Gottes, da seine Objekte gar nicht zu den möglichen Gegenständen der göttlichen Allmacht und Allwissenheit gehören. Ein solches Vorauswissen, wie es hier geleugnet wird, würde gerade umgekehrt in das Wissen Gottes eine Unwahrheit hineinbringen. Denn Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Vorstellung mit ihrem Objekt; wer also das an sich noch Unbestimmte und nicht schlechthin Künftige als bestimmt und schlechthin künftig sich vorstellt, dessen Vorstellung hat keine objektive Wahrheit*). Ja

veränderung real existirt, so muß sie auch für Gott, für sein Bewußtsein Geltung haben, sofern er höchste Intelligenz ist: d. h. er muß das Vergangene als Vergangenes, das Zukünftige als Kommendes schauen, ohne daß dadurch, wie für unser, nicht im Centralen stehendes (Erfahrungs-)Bewußtsein, eine Schranke oder Undurchsichtigkeit für seine Intelligenz entsteht." Vgl. auch Zeller in den Theoll. Jahrbb., VI., (1847) 2, S. 195 f. Vatke, Die menschliche Freiheit, S. 479. Bestände für Gott der Gegensatz von Vergangenheit und Zukunft überhaupt nicht, so würde er die zeitlichen Dinge gar nicht richtig erkennen können, gar nicht allwissend sein.

*) Nach Zeller, a. a. O., 198, kann das göttliche Wissen nicht von einem Anderen außer Gott abhängig gemacht werden, ohne aus einem absoluten ein beschränktes zu werden. Dem müssen wir unbedingt widersprechen. Ebenso lehnen wir die Voraussetzung desselben Gelehrten unbedingt ab, daß das Eintreten Gottes in das Zeit- und Raumverhältniß eine zeitliche und räumliche Beschränktheit Gottes mit sich bringen würde. (S. 200.) Daß Gott auch in zeitlicher Form weiß, weil ja die zeitlich bestimmten Objekte nur so richtig gewußt werden können, ist nicht eine zeitliche Beschränktheit seines Wissens; und wenn er, um auf die Welt und in ihr zu wirken, freilich auch in räumlicher Form wirken muß, so ist er dadurch nicht im entferntesten räumlich beschränkt. Dieß ist ja eben der Gedanke der Unveränderlichkeit Gottes. (§. 64.) Wenn die Welt in dem Verlauf ihrer Entwickelung für Gottes Wissen nichts Neues bringt und (in diesem Sinne) keinen Zuwachs desselben herbeiführt (vgl. Zeller, a. a. O., S. 201), dann macht sie Gott unabwendlich die absolute Langeweile. Daß aber im entgegengesetzten Falle Gottes Wissen nichts desto weniger kein „unvollendetes" ist, leuchtet daraus ein, daß es ja auch *dann in jedem Moment* das Wissen von dem omne scibile ist.

selbst die Leugnung der Freiheit Gottes ist eine unvermeidliche Konsequenz jenes herkömmlichen Versuchs, die Schwierigkeit, um die es sich hier handelt, mit Hülfe der göttlichen Allwissenheit aufzulösen. Denn weiß Gott von Ewigkeit her schlechthin Alles schlechthin bestimmt voraus, so ist dabei die nothwendige Voraussetzung, daß von Ewigkeit her schlechthin Alles auf schlechthin objektive Weise feststeht, d. h. schlechthin nothwendig ist*). Nun mag man immerhin sagen, es sei ja eben durch Gott selbst so von Ewigkeit her schlechthin Alles schlechthin festgestellt: damit ist die Freiheit Gottes nicht gerettet; es stellt sich jetzt nur so, daß Gott selbst von Ewigkeit her sich einer unabänderlichen Nothwendigkeit unterworfen, selbst ein Fatum über sich auf den Thron gesetzt, und somit dessen sich begeben hat, was wesentlich zu seinem Begriff gehört. Wie wenig in dem von uns aufgestellten Begriff der göttlichen Allwissenheit ein solches absolut sicheres Vorherwissen der freien natürlichen Handlungen und überhaupt des bloß Möglichen in anderer Weise als in der eines lediglich Möglichen liegt, daran braucht wohl nicht erst erinnert zu werden. Besonders einleuchtend ist es aber, wie man durch den Versuch, den ewigen Weltplan Gottes und die Willensfreiheit der persönlichen Geschöpfe durch Gottes ewiges absolutes Vorherwissen von den freien Handlungen dieser letzteren in Einklang zu bringen, unvermeidlich, wenn auch noch so sehr wider Willen, die absolute Unabhängigkeit Gottes aufhebt. Denkt man die Freiheit der persönlichen Kreaturen wirklich als das Vermögen der Wahl zwischen Entgegengesetztem, und läßt nun Gott durch sein Vorherwissen von der Art und Weise, wie sie wählen

*) Weiße, a. a. O., S. 603 f.: „Der dogmatische Absolutismus im Begriffe der Allwissenheit bildet zu dem entsprechenden Absolutismus im Begriffe der Allmacht insofern einen grellen Gegensatz, als er die Totalität der äußerlichen, empirischen Erscheinungswelt vor Gott oder in Gott als seiend, nämlich als Gegenstand seines Bewußtseins setzt, während der absolutistisch gefaßte Allmachtsbegriff sie vielmehr als nichtseiend, nämlich als ihrem Sein oder Nichtsein nach von dem göttlichen Willen schlechthin abhängig gesetzt hatte. Daß zwischen beiden so gefaßten Begriffen ein logischer Widerspruch besteht; daß Gott nicht in diesem Sinn allwissend sein kann, ohne daß durch sein Wissen seine Macht über Sein oder Nichtsein dessen, was er entweder als seiend oder als nicht seiend weiß, vereitelt wird, und daß er nicht im entsprechenden Sinn allmächtig sein kann, ohne daß eben dadurch ein Nichtwissen in ihm gesetzt wird über das, was er vermöge seiner Macht sowohl wollen als auch nicht wollen kann: dieß hat sich die kirchliche Dogmatik zwar nicht zum Bewußtsein gebracht, aber kein klar Denkender wird es sich verhehlen."

werden, bei der Entwerfung des Weltplans geleitet werden: so wird das diesen bestimmende Denken und Wollen Gottes von der durch nichts bedingten Wahl der freien Geschöpfe abhängig. Je nachdem wir uns die freie Wahl auch nur eines einzigen persönlichen Geschöpfs als sich auch nur in einem einzelnen bestimmten Falle so oder anders entscheidend denken, wird sie auch eine ganz verschiedene Reihe von Wirkungen und Gegenwirkungen, also einen ganz verschiedenen Weltlauf zur Folge haben; und da wir, je nachdem der Weltlauf ein anderer ist, auch den Plan der göttlichen Weltregierung, der ja von jenem nicht verschieden sein kann, anders denken müssen: so wird dieser augenscheinlich durch die freien Handlungen der Geschöpfe von Ewigkeit her so oder anders modifizirt. Dieß wird ja zum Ueberfluß mit dürren Worten ausgesprochen in der bekannten Formel, durch die man gemeinhin die Freiheit der moralischen Geschöpfe mit der göttlichen πρόγνωσις und πρόθεσις auszugleichen sucht: „nicht deßhalb, weil Gott es vorausgesehen, hast du dieß oder jenes gethan; sondern weil Gott voraussah, daß dein freier Wille sich dafür entscheiden werde, hat er dieß dein Thun in seinen ewigen Rathschluß aufgenommen und in seinen Weltplan eingeordnet." Dies schließt aber in der That eine völlige Umkehrung des Abhängigkeitsverhältnisses zwischen Gott und dem Geschöpf in sich*). Indem man also die Absolutheit Gottes gegen eine bloß eingebildete Gefahr wahren will, gibt man sie faktisch ganz auf. Ueberhaupt aber geht man dabei von einer Vorstellung von dem Verhältniß zwischen Gott und der Welt aus, der zufolge Gott bei dem Verlauf der Weltentwickelung nur die unerträgliche Langweile des müßigen Zuschauens behält**). In dieser

---

*) S. Twesten, Dogmat., II., 1, S. 112 f. Der Versuch, der hier gemacht wird, die im Texte gezogene Konsequenz abzuwenden, gelangt nicht zu seinem Ziel.

**) Vgl. Hegel, Encyklop. (S. W., VII., 2,), S. 180. Sehr treffend sagt J. H. Fichte, Spekul. Theol., S. 409, die wirkliche göttliche Vorsehung sei „nicht die müßige oder einen fertigen Weltplan passiv vorausschauende, sondern die wirksame, die das Ziel der Weltentwickelung, den absoluten Weltzweck durch die Selbstbestimmung der endlichen Wesen hindurch thatkräftig auswirkt." Ebenso richtig bemerkt Martensen, a. a. O, S. 193, die Anschauung, welche das Bedingte im göttlichen Rathschluß nicht anerkennen wolle, zeige sich damit „als die unhistorische, indem sie die Geschichte zu einem unselbständigen Wiederschein des göttlichen Willens mache." S. 248 schreibt derselbe: „Wie ein unbedingtes Vorauswissen den Begriff des frei handelnden Geschöpfes aufhebt, so auch den Begriff des in der Geschichte frei handelnden Gottes. Der Alles vorhe wissende Gott wird nur ein Zuschauer der von Ewigkeit her abge-

Beziehung kommt die einzig mögliche Ausgleichung des Widerspruchs zwischen der Annahme eines vorherbestimmten göttlichen Weltplans und der Voraussetzung der Freiheit der Handlungen der persönlichen Geschöpfe entschieden dem Interesse Gottes selbst entgegen. Eine wirkliche Aufhebung jenes Widerspruchs läßt sich natürlich nur dadurch bewerkstelligen, daß man von der Strenge der Vorstellung entweder von der kreatürlichen Freiheit oder von dem Plane der göttlichen Vorsehung etwas nachgibt. Von der ersteren nun kann man nichts nachlassen, ohne sie ganz aufzugeben, in Beziehung auf den anderen dagegen wird man durch die Natur der Sache selbst und im eigenen Interesse der Idee Gottes zu der im §. gemachten Einschränkung hingedrängt. Zu der im §. entwickelten Vorstellung von dem göttlichen Weltplan und der göttlichen Weltregierung finden wir uns schon durch das unmittelbar religiöse Interesse für sich allein gebieterisch genöthigt. Denn bei jeder anderen ist das Beten ein Unding und überdieß eine Gedankenlosigkeit, die religiös unentschuldbar wäre. Der Fromme, in seiner unmittelbaren absoluten Gewißheit von der Realität des wirklichen und eigentlich so zu nennenden Gebets, wird und muß, selbst einer scheinbar unwiderleglichen Wissenschaft zum Trotz, jede Vorstellung von der göttlichen Weltregierung mit kühner Zuversicht als nichtig zurückweisen, die dem Gebet keinen Spielraum läßt, d. h. bei der die Möglichkeit einer wirklich bestimmenden Einwirkung von unserer Seite auf den Willen Gottes und seine Führung der Welt-

---

machten und vorherbestimmten Begebenheiten der Geschichte, nicht der Alles leitende Regierer in einem Drama der Freiheit, das er durchführt in Wechselwirkung und in Wechselkampf mit der Freiheit der Schöpfung. Wollen wir also nicht das freie Wechselverhältniß Gottes und der Schöpfung aufheben, so können wir nicht den ganzen wirklichen Weltlauf als Inhalt des Vorherwissens setzen, sondern nur den ewigen Gehalt des Weltlaufs, die in ihm hervortretende wesentliche Wahrheit." Vgl. ebendas. S. 244—255. Namentlich S. 244: „Der Widerspruch, den man zwischen einem freien Weltlauf, dessen Wege nicht Gottes Wege sind, und der absoluten Abhängigkeit der Schöpfung von der göttlichen Allmacht gefunden hat, beruht auf einer Verkennung der Wahrheit, daß die Allmacht ihrem innersten Wesen nach die ethische und damit die sich selbst beschränkende Macht ist." S. auch Alex. Schweizer, Christl. Glaubenslehre, I., S. 304 f. Dieser letztere schreibt S. 269 f.: „Ebenso hatten die Socinianer und die Arminianer die Unterscheidung der Allmachtsaktuosität und des das Sittliche regierenden Willens im Auge, und die Kirchenlehre muß in der That einmal aufhören, die sittliche Regierung mit der physischen Machtwirkung zu vermengen, was besonders der reformirten Orthodoxie vorzuwerfen ist."

leitung ausgeschlossen ist*). Das Verhältniß der göttlichen Weltregierung zu dem Bösen und dem Uebel in der Welt kann hier noch nicht besprochen werden.

Mit der Behauptung der göttlichen Weltregierung ist beides unbedingt ausgeschlossen, das Fatum und der Zufall**), und an ihrer Statt sind die absolute Vernunft und die absolute Freiheit in ihrer absoluten Einheit als das die gesammte Bewegung der Welt leitende Prinzip behauptet. Als Zufall erscheint uns dasjenige Geschehen, in Beziehung auf welches wir innerhalb der Welt eine zwecksetzende Intelligenz als Kausalität nicht zu entdecken vermögen***). Indem wir es so, soweit es sich um die dabei im Spiel begriffenen kreatürlichen Kausalitäten handelt, als absichtslos geschehend denken, finden wir uns genöthigt, es ausschließend und mithin auch unmittelbar auf Gott als den zwecksetzenden zurückzubeziehen, eben damit aber zugleich es kausaliter ausschließend und unmittelbar von der göttlichen Weltregierung herzuleiten. Eben in dem s. g. Zufall erweist sich uns die göttliche Weltregierung am unmittelbarsten.

§. 55. Der primitive Akt des göttlichen Schaffens ist die bereits (§. 40) motivirte Kontraposition des Nichtichs Gottes als eines reinen, also eines solchen Anderen von Gott, das absolut nicht Gott, mithin der kontradiktorische†) Gegensatz von ihm ist. Dieß von Gott sich selbst als sein reiner kontradiktorischer Gegensatz kontraponirte Sein ist die primitive Kreatur. Da nun Gott, aufs abstrakteste ausgedrückt, das absolute Sein ist, so ist diese primitive Kreatur, als sein reiner kontradiktorischer Gegensatz, gleichfalls ganz

---

*) Vgl. George, System der Metaphysik, S. 109 f. 316 f. Culmann, Christl. Ethik, I., S. 178 f. 224 f. Mehring, Relsphil., S. 308 schreibt: „Die durch den göttlichen Willen gesetzte und getragene Gesetzmäßigkeit des Universums ist nicht Schranke, sondern Mittel absolut freier, jeder Individualität sich anpassenden Selbstbestimmung Gottes."

**) Ueber das Zufällige und den Zufall s. besonders Trendelenburg, Logische Untersuchungen (2. A.), II, S. 190—197. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (3. A.), I., S. 550—553. Vgl. Müller, Sünde (3. A.), II., S. 33 f. 176. 186. Mehring, Religionsphil. S. 319 f.

***) Mehring, Religionsphil., S. 124: „Der Zufall fällt nicht in das Wissen Gottes, sondern auf den Antheil der unvollendeten menschlichen Erkenntniß eben nur als kritisches Zeichen und Zeugniß ihrer Nichtvollendung" Vgl. S. 320.

†) *Nicht etwa* der konträre. S. §. 40. Anm. 2.

abstrakt ausgedrückt, absolut Nichtsein*), schlechthin nicht seiendes Sein, — aber dieses schlechthin nicht seiende Sein, — weil es ja ein von Gott nicht bloß gedachtes, sondern auch gesetztes ist, — bestimmt als daseiendes**). Sofern dann aber Gott actu näher Geist ist, so ist sie bestimmter der reine kontradiktorische Gegensatz des Geistes, folglich das schlechthin nicht Geist-seiende Sein, d. h. (denn mit diesem Wort bezeichnet die Sprache den Gegensatz des Geistes,) die Materie, und zwar die reine Materie, d. i. ein Sein, das schlechthin sonst nichts ist als Materie, in dessen Begriff zu dem der Materie schlechthin nichts, schlechthin keine weitere Bestimmtheit, schlechthin kein weiteres Merkmal hinzukommt. Die primitive Kreatur ist also die Materie, und zwar als reine Materie. Da in ihrem Begriffe das einzige affirmative Merkmal das Dasein ist, so fällt die Materie unter die Kategorie eben des Daseins, des Realen. In ihr zuerst kommt es sonach zu kreatürlichem Dasein. Demgemäß bildet sie nun auch im weiteren Fortgange der Schöpfung bis zu dem Punkte hin, in welchem es zum kreatürlichen Geist kommt, das reale Element und folgeweise auch das Beharrliche. Was es in der Welt innerhalb der bezeichneten Sphäre von Dasein gibt, das ist Materie. Das Ideelle hat in diesem Bereich Dasein immer nur vermöge seines Verbundenseins mit der Materie. (Die materielle Natur ist sofern sie Natur ist ein Ideelles, sofern sie materielle Natur ist ein Reales.) Sofern die Materie als die reine Materie das schlechthin nicht seiende, d. h. das schlechthin endliche, das schlechthin mit dem Ende behaftete Sein ist, liegt in ihrem Begriff ihre unendliche Theilbarkeit mit eingeschlossen, nämlich die unendliche Theilbarkeit der schlechthin reinen Materie.

Anm. 1. Der Begriff der Materie ist den vielfältigsten Mißverständnissen ausgesetzt, die um so schwieriger abzuwehren sind, da die reine Materie uns zwar in unserer Erfahrung gegeben ist (nämlich als Raum und Zeit, s. unten,), wir sie aber gleichwohl in dieser am

*) Nicht etwa: absolutes Nichtsein.

**) Daß μὴ ὄν der alten Philosophie. Namentlich ist es ja eine neuplatonische Begriffsbestimmung, daß die Materie das seiende (es sollte heißen: daseiende) Nichtsein ist.

unrechten Orte suchen, in der Meinung, daß sie etwas tastbares und überhaupt sinnlich wahrnehmbares sein müsse. Dieß ist sie nun aber so wenig*), daß sie sogar schlechthin unvorstellbar ist, ungeachtet übrigens ihr Gedanke ein vollkommen klarer und deutlicher ist. Häufig vermengt man Materie mit Masse oder mit Stoff; aber sehr mit Unrecht, denn die Masse und der Stoff sind schon concreta, welche die reine Materie weit hinter sich liegen haben**). Namentlich werden beide überall da verwechselt, wo man Raum und Zeit der Materie vorangehn läßt, oder auch wenn man***) die Materie als „raumerfüllende Substanz, die zu ihren wesentlichen Merkmalen die Antitypie und die Schwere hat," definirt. Ueberhaupt, ungeachtet die reine Materie den Gegensatz gegen den Geist bildet, so ist sie doch das am allerwenigsten Massive, das am allerwenigsten Sinnenfällige†). Es ist ein bloßes Vorurtheil, wenn man es für selbstverständlich annimmt, daß das Materielle sichtbar sein müsse. So wenig als es wägbar sein muß, braucht es auch sichtbar zu sein. (Grade so ist es aber auch ganz unbegründet, daß das unsichtbare Materielle als solches als ein besonders sublimirtes oder verfeinertes zu denken sei.) Weit entfernt das am meisten Solide zu sein, ist die Materie vielmehr das Allerleerste und Hohlste, und zwar ihrem Begriff zufolge. Das Nicht-sein als gesetzt, ist ja ein schlechthin nichtiges Dasein. Die Materie ist der Inbegriff der Verneinungen Gottes, der Inbegriff der Verneinungen aller der Prädikate, die Gott,

---

*) Vgl. Hegel, Encyklop., (S. W., VII., 2,) S. 47.

**) Schelling, Darstell. d. Naturprocesses (S. W., I., 10,), S. 328: „Materie ist eben nur Materie, d. h. Grundlage der Körper, aber darum sofort nicht körperlich."

***) Mit Weisse, Philos. Dogmatik, II., S. 129. Oder mit Ulrici, der (Gott und der Mensch, 2. A., S. 20) nach Fechner die Materie definirt als „die dem Tastsinn durch den Trägheitswiderstand sich bemerklich machende handgreifliche Masse oder die unseren verschiedenen, mit dem Tastsinn in solidarischer Beziehung stehenden Sinnen zugängliche Körperlichkeit als allgemeine Unterlage der Naturerscheinungen."

†) Schelling, Syst. d. ges. Philos. u. s. w. (S. W., I., 6,), S. 229; „ . . . . . jenes der Evidenz undurchdringliche Scheinbild oder Idol der wahren Realität, welches wir Materie nennen." Novalis, Schrr., III., S. 228: „Die Natur fängt, um mich so auszudrücken, mit dem Abstrakten an. Der Grund der Natur ist wie Mathematik, durchaus nothwendige Hypothese. Die Natur geht auch a priori ad posterius — wenigstens für uns." Vgl. auch Plotins Begriff der Materie. S. Vogt, Neoplatonismus und Christenthum, I., S. 67 f. 73.

dem absoluten Sein, zukommen, — aber nicht (wie im Begriff des göttlichen Wesens, s. §. 26,) im Sinne von Affirmationen des Seins in ihm, sondern als bloßer Verneinungen. Die Materie ist so ihrem Begriff zufolge das Nichtige. Hier, in diesem Begriff der Materie, liegt der letzte Grund des Uebels und des Bösen in der Kreatur. Von dieser Nichtigkeit des primitiven Elements, aus dem Gott die Welt schöpferisch ausgewirkt hat, stammt alles das Unzulängliche, Defekte und Inadäquate in der geschöpflichen Welt her, was sich uns als Uebel fühlbar macht; und es ist klar, daß, wenn das, was der kontradiktorische Gegensatz von Gott ist, (im persönlichen Geschöpf) sich selbst affirmirt, dieser zu sein, wenn es von sich selbst aus das sein will, was Gott nicht ist, (was von Gott nicht prädicirt werden kann,) — es eben damit der konträre Gegensatz von Gott geworden ist. Gleichwohl muß Gott, wenn er schaffen will, damit anheben, die Materie, und zwar die reine Materie hervorzubringen. Nur aus ihrem Element kann er eine seinem Zweckbegriff von ihr entsprechende Welt herausarbeiten. Denn wenn das Geschöpf, das er hervorbringen will, dasselbe, was Gott ist, und doch zugleich ein Anderes als er oder von ihm verschieden sein soll: so muß er das ihm gleichbestimmte geschöpfliche Sein aus einem solchen Sein heraus bereiten, welches ihm (Gott) schlechthin ungleich, welches der kontradiktorische Gegensatz von dem ist, was er ist*), und muß also vor allem anderem ein ihm schlechthin kontradiktorisch entgegengesetztes Sein hervorbringen. Dieses ist nun eben die reine Materie. Sie ist noch nicht die Welt, der κόσμος; aber sie ist der alleinige Mutterschooß, dem eine wirkliche Welt schöpferisch einerzeugt und aus dem sie schöpferisch hervorgeboren werden kann. — Der Begriff der Materie ist ein rein negativer; er läßt sich nicht anders denken als vermöge des Gegensatzes gegen seinen Wechselbegriff, den Begriff des Geistes, d. h. nur durch die Negation der den Begriff des Geistes konstituirenden Merkmale. Da nun aber der Begriff des Geistes ein positiver ist, und zwar im eminenten Sinne, so kann jener von diesem her Licht empfangen (nicht umgekehrt). Der Besitz

*) Schelling, Untersuch. ü. die menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 359: „Um von Gott verschieden zu sein, müssen die Dinge in einem von ihm verschiedenen Grunde werden." Die Weltalter (S. W., I., 8,), S. 248: „Nichts kann außer Gott wahrhaft dasein, das nicht aus einer von seinem höchsten Selbst verschiedenen Unterlage erschaffen worden."

des Begriffs vom Geist ist deßhalb die Bedingung für das Verständniß des Begriffs von der Materie. Dieser Weg aber, um unsern so schwierigen Begriff aufzuschließen, ist ein unbedingt rechtmäßiger; denn wenn Geist und Materie keinen reinen Gegensatz mehr bilden sollen, dann wollen wir nur sofort alle Logik verabschieden. Daß wir mit dem Satz von der (reinen) Materie als der primitiven Kreatur nicht etwa einen Dualismus aufrichten, liegt auf der Hand. Denn die Materie ist uns lediglich ein Geschöpf Gottes, und zwar ein von ihm durch einen Akt seiner unbedingten Freiheit (§. 40) hervorgebrachtes. Wenn wir sie die primitive Kreatur nennen, so geschieht es deßhalb, weil ihre Hervorbringung (noch) nicht in die Zeit fällt, und sie folglich anfangslos durch Gottes Hervorbringung da ist. (Vgl. oben §. 52.) Steht man nicht auf dem Standpunkte des Theismus, so kann man die Entstehung einer Welt, die wesentlich eine Welt von endlichem Sein ist, freilich nicht anders denken, denn als bewirkt durch die Beschränkungen, welche einem ursprünglich lediglich positiven Sein durch ein negatives Prinzip angethan werden; von dem theistischen Standpunkte aus kehrt sich dagegen die Sache nothwendig gradezu um.

Anm. 2. Lotze, Mikrokosm., II., S. 10 ff. macht mit Beziehung auf die herkömmliche Vorstellung von der Schöpfung folgende sehr feine und treffende Bemerkungen: „Zwecke kann nur der Wille haben, dessen Wollen nicht zugleich Vollbringen ist, dessen Absicht vielmehr, durch den Widerstand einer von ihm unabhängigen Natur der Dinge verzögert, sich in ein Ziel verwandelt, nach welchem hin es noch einen Weg zurückzulegen gibt. Zweckmäßiges Handeln ist nicht da zu finden, wo eine unbedingte Gestaltungskraft Alles unmittelbar aus sich gebiert, sondern da, wo ein eingeschränktes Wirken Mittel zu seinem Erfolge bedarf, Mittel, die es seinen Zwecken nur um den Preis dienstbar machen kann, daß es umgekehrt sich in der Form seiner eigenen Entwürfe nach der Natur dieses ihm fremden Materials bequemt ..... Diese Bedingungen aber, die uns die Erfolge unseres eigenen Thuns erst begreiflich machen, können wir nicht auf das göttliche Wesen, den Grund aller Welt übertragen wollen ...... Nur wenn diesem Gedanken eine unabhängige Welt des Stoffes gegenüberstand, konnte, für uns begreiflich, die schöpferische Kraft durch die Eigenthümlichkeit dieser ihr fremden Bedingung ihres Wirkens zu bestimmten Formen für den Ausdruck ihrer gestaltlosen Sehnsucht getrieben werden. So endet diese Ansicht in einem schwer zu schlichtenden Zwiespalt. Neben

der schöpferischen Weisheit Gottes, dem Grunde des idealen Inhaltes der Welt, tritt eine andere Macht hervor, ein dunkler Hintergrund, an dem der gestaltlose" (?) „Strahl der Ideen sich erst zu einem Spiele anschaulicher Formen bricht. Weder entbehren können wir dieß fremde und unergründliche Element, noch wissen wir ein Recht, es festzuhalten; ist seine eigenwüchsige Natur und Gesetzlichkeit für uns, die wir uns nur an Hindernissen entwickeln, zugleich Widerstand und erziehende Anregung, so darf sie weder das eine noch das andere sein für das göttliche Wesen." Diese ernsten Schwierigkeiten, an denen wir Theologen gewöhnlich leichten Fußes vorübergehen, lösen sich einfach durch den Rückblick auf §. 40 u. 44 und die Einsicht, daß Gottes Schaffen ist 1) Hervorbringung der gegen ihn schlechthin (kontradiktorisch) entgegengesetzten Materie und 2) Hervorbringung der Welt aus dieser Materie.

§. 56. Die reine Materie muß als eine unendliche gedacht werden (nicht bloß als eine endlose, d. h. nur a parte post unbegrenzte). Denn daß Gott sein Nichtich als ein irgendwie begrenztes, also als ein endliches dächte und setzte, das wäre ja nur in dem Falle motivirt, wenn seinem Sein an sich selbst (d. h. abgesehen von seinem Verhältniß zu einer Kreatur und namentlich einer Welt,) die Unendlichkeit als Bestimmtheit eignete, m. a. W. wenn sein Sein an sich selbst unter die Kategorie des Quantums (nämlich als unendliches Quantum) fiele*). Da dieß nun eben nicht der Fall ist, so fehlt es für ihn an jeder Veranlassung, in dem Gedanken seines kontradiktorischen Gegentheils eine Verneinung der Unendlichkeit, also die Bestimmtheit der Endlichkeit zu setzen. Nur wenn Gott selbst ein Quantum wäre, nämlich ein unendliches, würde er im Falle sein, die reine Materie als ein Quantum, nämlich als ein endliches, zu denken und zu setzen. Die reine Materie als endlich denken, hieße ja auch in der That, sich in direkten Widerspruch mit ihrem Begriff setzen. Denn auf der einen Seite: das Ende ist die Bestimmtheit des Nichtseins an

*) Schelling, System der ges. Philos. (S. W., I., 6,), S. 158: „Demnach leidet der Begriff der Vielheit, d. h. der Quantität, überall keine Anwendung auf das Absolute." Schon Aristoteles hebt es ja hervor, daß Gott nicht als Größe gedacht werden dürfe. S. Brandis, Handb. d. Gesch. der griech.-röm. Philosophie, II., 2, 1, S. 535.

dem Sein, und die Endlichkeit kann mithin nur an dem Sein gesetzt sein, die Materie aber, als reine Materie, ist ihrem Begriff zufolge schlechthin Nichtsein. Und auf der anderen Seite (was in der Sache selbst mit dem ersteren zusammenfällt,): da die reine Materie schlechthin Nichtsein ist, so würde jede Begrenzung und Beschränkung derselben eine Begrenzung und Beschränkung des Nichtseins, d. h. eine relative Affirmation von Sein an ihr sein, folglich eine Aufhebung ihres Begriffs (nämlich absolut Nichtsein zu sein). Ohnehin würde ein Sein, das nur relativer Weise Nichtsein wäre, gegen das absolute Sein keinen reinen Gegensatz bilden. In dieser wesentlichen Unendlichkeit der primitiven reinen Materie liegt die reale Ursache der oben (§. 49,) aus einem logischen Grunde geforderten Endlosigkeit des göttlichen Schaffens und der Welt.

§. 57. Seine Deutlichkeit gewinnt der Begriff der reinen Materie erst mittelst der Reflexion auf den Begriff dessen, was ihren reinen kontradiktorischen Gegensatz bildet, nämlich des Geistes. Dieser ist die absolute Einheit des Gedankens und des Daseins, des Ideellen und des Reaļen. Demgemäß ist also die Materie (als solche, als reine Materie,) ein Sein, welches Einheit ist des absolut Nichtgedankens*) und des absolut Nichtdaseins, des absolut Nichtideellen und des absolut Nichtrealen, aber gleichwohl daseiende Einheit beider, weil schöpferisch gedachte und gesetzte, — ein Sein, welches beides ist, ein daseiendes schlechthin nicht Gedanke, schlechthin nicht ideell seiendes Sein und ein daseiendes schlechthin nicht Dasein, schlechthin nicht real seiendes Sein, und zwar beides in Einheit. Auf der einen Seite ist folglich die Materie das absolut nicht Gedachte, das absolut nicht Gedanke seiende Sein, das absolut Nichtideelle, — aber als gedacht und gesetzt, also als daseiend. Es wird also hier ein gedachtes Sein (ein Gedanke) so gedacht, daß es als absolut nichts, d. h. nicht etwas, als absolut kein Ding**) seiend

*) Thomas v. Aquino sagt sehr richtig: De rebus materialibus intellectualem cognitionem habere non possumus nisi per abstractionem a materia.

**) Ding (von denken,) nämlich ist das Sein überhaupt (es gibt ja auch bloß ideelle „Dinge"), sofern es ein gedachtwerdendes und folglich denkbares ist Ein „Unding" ist ein Sein, das sich nicht denken läßt.

gedacht wird, das Dasein als Dasein von keinem Dinge, von Nichts, von Null, — oder: es wird ein Gedanke gedacht aber so, daß das ihn Denken ausdrücklich unmittelbar zugleich die Negation jedes Gedankens eines Dinges, eines Etwas, jedes bestimmten Gedankens, d. i. jedes Inhalts ist, — kurz, es wird gedacht die lediglich abstrakte, die bloße und reine, die schlechthin inhaltsleere Form des gedachten Seins, des dinglichen Seins oder der Dinge, des Etwasseins, des bestimmten oder konkreten Seins. Dieß gedachte Nichtding (nicht: Unding) wird aber dann weiter gedacht als ein gesetztes, also als wirklich daseiend. Dieses Dasein nun von keinem Dinge, von Nichts, von Null, ist der **Raum***), nämlich der schlechthin abstrakte, der bloße, der schlechthin leere Raum, der selbst kein Ding ist**), sondern nur die pure, die abstrakte, die leere Form der endlichen Dinge, der leere Ort für sie***). Das räumliche Dasein hat das Nichtsein an sich in Ansehung seines Gedankens, in Ansehung dessen, was es ist, also in Ansehung seines Prädikats, und der reine Raum ist so das absolut nicht ideelle, das absolut gedankenlose (d. h. jeder Gedankebestimmtheit baare) Dasein. Dieser reine Raum ist der rein abstrakte Ort, die absolute Leere, welche zwar unvermeidlich die Vorstellung der Räumlichkeit involvirt, aber so, daß in ihr zugleich jede Vorstellung einer Räumlichkeit von Etwas ausdrücklich negirt wird. Er ist das Nebeinander, aber das schlechthin abstrakte, die bloße Form desselben, d. i. die Figur†), welche die lediglich abstrakte Form des Dingseins konstituirt, — nämlich die schlechthin abstrakte und deßhalb ursprüngliche Figur, d. i. der (mathematische) Punkt, die Figur ohne Raumgehalt und deßhalb auch noch die Indifferenz der

*) Schelling, System des transc. Idealismus (S. W., I., 3,), S. 477: „Was die Philosophie von jeher in Ansehung des Raumes zweifelhaft gemacht hat, ist eben, daß er alle Prädikate des Nichts hat, und doch nicht für nichts geachtet werden kann."

**) D. h der lediglich auf schlechthin abstrakte Weise gedacht werden kann.

***) Auch nach Weisse (Philos. Dogm., II., S. 57,) ist der Raum „die Form des Daseins." Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstell., 3. A., II., S. 57,) nennt ihn „das allgegenwärtige Nichts, aus welchem kein Ding heraus kann, ohne aufzuhören Etwas zu sein."

†) Der Raum läßt sich nur durch Figuren bestimmen.

Raumdimensionen*). Auf der anderen Seite dagegen ist die Materie das absolut nicht gesetzte, nicht Dasein seiende Sein, das absolut Nichtreale, — aber als gedacht und gesetzt, also als daseiend. Wir haben also hier ein gesetztes Sein, ein Dasein so zu denken, daß es als schlechthin nicht Dasein seiend, als nulles, nichtiges gedacht wird, — oder: wir haben ein Daseiendes zu denken, aber so, daß unser es Denken ausdrücklich unmittelbar zugleich ein diesen Gedanken seines Daseins als einen schlechthin negirten, schlechthin aufgehobenen Denken ist, — also ein Dasein, dessen Inhalt die absolute Negation des Daseins ist, das mithin nichts ist als die lediglich abstrakte, die bloße und reine, die schlechthin inhaltsleere Form des Daseins. Diese bloße leere Form des Daseins haben wir dann aber weiter zu denken als gesetzt, mithin als wirklich daseiend. Wir denken also ein Dasein als vorhanden, aber was so da ist, ist das schlechthinige Nichtdasein. Dieß daseiende Nichtdasein nun ist die **Zeit****), nämlich die schlechthin abstrakte, die bloße, die schlechthin leere Zeit, die selbst kein Dasein ist, sondern nur die pure, die abstrakte, die leere Form des endlichen Daseins, das leere Schema desselben***). Das zeitliche Dasein hat das Nichtsein an sich in Ansehung seines Daseins, seiner Realität, in Ansehung dessen, was ist, also seines (logischen) Subjekts, und die reine Zeit ist so das absolut nicht reale, das absolut nichtige (weil das schlechthin flüchtige, schlechthin nicht fixirbare), das schlechthin sich in sich selbst aufhebende (in sich selbst zusammenbrechende) Dasein. Diese reine Zeit ist das schlechthin abstrakte Nacheinander, aber eben das schlechthin abstrakte und schlechthin leere Nacheinander, weil die stete Succession von lauter Nichtdasein†). Sie ist die absolute (absolut ruhelose) Succession, welche

---

*) Vgl. Trendelenburg, Log. Untersuch., 2. A., I., S. 270—272. 276.

**) Nach Daub (Chr. Dogmat., II., S. 285,) ist gerade umgekehrt der Raum die allgemeine Bedingung des Daseienden.

***) Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., 3. A., II., S. 37, nennt die Zeit „dieß Wesen, das aus lauter Bewegung besteht, ohne etwas, das sich bewegt."

†) Schopenhauer, a. a. O., I., S. 9: „Succession ist das ganze Wesen der Zeit." Chalybäus, Wissenschaftslehre, S. 117: „Die Form des Werdens, *in reiner Abstraktion* aufgefaßt, ist die Zeit."

das Nacheinander, das sie als Succession ausdrücklich setzt, als absolute Succession unmittelbar zugleich eben so ausdrücklich wieder schlechthin aufhebt. Diese bloße leere Form des Nacheinander ist die Zahl*), welche die lediglich abstrakte Form des Daseins (der Existenz) konstituirt, — nämlich die schlechthin abstrakte Zahl, d. i. die Null, die Zahl ohne Zahlgehalt**). Als ein schlechthin abstraktes Sein sind Raum und Zeit selbst schlechthin unvorstellbar, gleichwohl aber sind sie das einzige Medium, mittelst dessen uns überhaupt irgend etwas vorstellbar wird. (S. §. 58.) Beide, Raum und Zeit, müssen, wie die reine Materie, welche sie eben konstituiren, als unendlich (nicht bloß als endlos) gedacht werden. Jedes Ende (auch a parte ante) des Raumes und der Zeit könnte ja nur ein Ende im Raum und in der Zeit sein, — jenseits desselben läge nothwendig auch wieder Raum und Zeit; denn Raum und Zeit können sich gegen nichts anderes abgrenzen als wieder gegen Raum und Zeit***). Sie sind aber auch beide, wie die Materie überhaupt, getheiltes Sein (§. 46.). Im Raume sind die Theile als koexistirend (neben einander seiend), in der Zeit als succedirend (nach einander seiend,) zu denken. Raum und Zeit sind nun aber in der reinen Materie ausdrücklich zu denken als in Einheit stehend, und zwar, da sie von Gott im Gedanken seines reinen Nichtichs als unmittelbar Eins gedacht und eben so gesetzt sind, als in schlechthin unmittelbarer, noch nicht innerlich vermittelter, Einheit, m. E. W. in Indifferenz, und folglich auch noch nicht in wahrer, d. h. schlechthiniger Einheit stehend. Und so ist denn also, alles zusammengefaßt, die primitive Kreatur,

*) Die Zeit läßt sich nur durch Zahlen bestimmen. Wie zum Raum die Figur, ebenso verhält sich zur Zeit die Zahl. Vgl. Weisse, Philos. Dogmat., I., S. 327. 330.

**) Vgl. Trendelenburg, a. a. O., I., S. 276. Ebendas. S. 277 heißt es: „Was sich räumlich in der Entstehung der Figur unterscheiden ließ, das ist zeitlich in dem Eins, als Element der Zahl, enthalten." Allein nicht die Linie ist die ursprüngliche Figur, sondern der Punkt, und nicht das Eins ist die ursprüngliche Zahl, sondern die Null, und von dieser wird sich schwerlich sagen lassen, was S. 276 behauptet wird: „Die Vorstellung der Zeit geht der Zahl voran." Mit Recht bemerkt Schleiermacher (Psychologie, S. 268,) von dem „Maß überhaupt", daß „es sich nur auf Zeit zurückführen lasse."

***) Vgl. Alex. Schweizer, Christl. Glaubenslehre, I., S. 225 227.

d. h. die reine Materie die Indifferenz des unendlichen Raumes und der unendlichen Zeit, oder, wenn wir es mit Einem Worte ausdrücken wollen, die Aeonen (*οἱ αἰῶνες*)*) sind die primitive Kreatur.

Anm. 1. Real kann nur das Ideelle sein, nur Etwas kann als wirklich gesetzt werden. So viel daher dem Materiellen an der Ideelletät fehlt, ebenso viel fehlt ihm nothwendig auch an der Realität.

Anm. 2. Die Begriffe von Raum**) und Zeit ergeben sich leicht mittelst folgender Reflexionen. Handelt es sich um das kreatürliche, d. i. das endliche Sein, so ist zu sagen: soll etwas (ein Ding) dasein, so muß es im Raume sein, — soll etwas dasein, so muß es in der Zeit sein. Es ist hier zu denken: a) ein daseiendes Sein als schlechthin nicht ideelles, das also schlechthin nicht Dasein eines Gedankens ist, schlechthin kein Ding ist, m. a. W. das schlechthin leere, inhaltslose Dasein: und dieß ist der Raum; b) ein daseiendes Sein als schlechthin nicht reales, also als schlechthin nicht daseiend oder existirend, das schlechthin unreale Dasein, m. a. W. das schlechthin nichtige (in sich bestandlose, vergängliche,) Dasein: und dieß ist die Zeit. Bei dem Gedanken des Daseienden, wie er hier gedacht werden soll, bleibt lediglich die pure abstrakte Form des Daseins übrig, und zwar im Gegensatz a) gegen die Ideelletät, gegen das Gedankesein, das Etwassein, die Dingheit, und das gibt den Raum, — und b) gegen die Realität, das Dasein, die Existenz, und das gibt die Zeit. Der Raum ist die bloße Form des Daseins, sofern er ein Daseiendes ist, das nicht irgend etwas, das kein Ding ist, — die Zeit ist die bloße Form des Daseins, sofern sie ein Dasein ist, das kein Dasein, keine Existenz, keine Realität hat***).

Anm. 3. Raum und Zeit sind in uns apriorische Anschauungen, die wir nicht von der Erfahrung, weder von der äußeren

---

*) Vgl. Hebr. 11, 3: *Πίστει νοοῦμεν, κατηρτίσθαι τοὺς αἰῶνας ῥήματι θεοῦ, εἰς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλεπόμενον γεγονέναι.* (Raum und Zeit sind schlechthin nicht *φαινόμενα.*) Ebendaselbst 1, 2: *δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας.*

**) Ueber die Schwierigkeit des Gedankens des Raums s. Lotze, Mikrokosmus, III., S. 487 f.

***) Frz. Baader, Randglossen (S. W., XIV.,) S. 425: „Das Räumliche ist ein Etwas seiend Nichts, das Zeitliche ein nicht seiend Etwas."

noch von der inneren*), absehen, sondern von uns aus, als ursprüngliches Eigenthum unseres Bewußtseins, das eben selbst auch — wie alle Weltdinge — in Raum und Zeit ist, und somit an sich selbst räumlich und zeitlich bestimmt ist, zur Erfahrung hinzubringen, und kraft deren allein wir diese aufzufassen vermögen**). Weßhalb denn die reine Mathematik, beide die Geometrie und die Arithmetik, apriorischen Ursprungs ist, wie nicht geleugnet werden kann***). Unmittelbar können wir Raum und Zeit nicht empirisch anschauen, allerdings aber mittelbar. Den Raum können wir mittelbar anschauen in den Größedimensionen der den Raum ausfüllenden sinnlichen Dinge†) (wobei jedes Mikroskop die Relativität und Subjektivität der Größebestimmungen im Raume ausweist,), die Zeit in der Dauer eben dieser Dinge, in welcher mittelbar zur Anschauung gelangt, daß sie auch Zeit erfüllen. (In der Ausfüllung eines bestimmten Zeitmoments schließen die Dinge einander nicht aus, wie sie es in der Ausfüllung eines bestimmten Raumpunkts wenigstens relative thun.) Wir nehmen Raum und Zeit nicht wahr, aber wir nehmen die Objekte unseres Wahrnehmens als räumlich und zeitlich bestimmte wahr.

Anm. 4. Raum und Zeit sind uns nie anders gegeben als unmittelbar zusammen, schlechthin ungesondert, also in völliger Indifferenz. Weder jenen noch diese können wir je für sich allein haben. Dieß läßt sich schon daran beobachten, daß man sich den Raum nicht anders der Vorstellung näher bringen kann als mittelst der Konstruktion eines Nacheinanders (womit die Vorstellung der Zeit mit eintritt,) von Raumelementen, d. h. Raumpunkten, und die Zeit nicht anders als mittelst der Konstruktion eines Außereinanders

---

*) Auch das innere Geschehen schauen wir als ein Geschehen auch im Raume an. Vgl. Volkmann, Psychologie, S. 182: „Die räumliche Anschauungsweise ist keineswegs auf jene Vorstellungen beschränkt, die von dem Gedanken einer Außenwelt begleitet werden, sondern ist die ganz allgemeine Eigenthümlichkeit einer jeden deutlichen Zusammenfassung innerer Qualitäten.“

**) Trendelenburg, Logische Unters., 2. A., I, S. 247: „Es ist wichtig, sich noch in einer besonderen Betrachtung klar zu machen, daß wir Raum und Zeit als letzte Anschauungen nicht durch die Sinne empfangen, sondern in der That für sie voraussetzen. Alles Sinnliche versetzen wir in Raum und Zeit, aber Raum und Zeit werden nicht sinnlich wahrgenommen.“

***) Vgl. Trendelenburg, a. a. O., I., S. 280—284.

†) Weil der Punkt dimensionslos ist, ist er auch sinnlich unanschaubar.

(eine räumliche Bestimmung) von Zeitelementen, d. h. Zeitpunkten (was wieder eine räumliche Vorstellung ist)*). Von diesem nicht von einander lassen Können von Raum und Zeit kommt es auch her, daß jede Ueberwindung des Raumes zugleich eine Ueberwindung der Zeit ist, und umgekehrt.

Anm. 5. Die Aeonen, ungeachtet sie Kreatur sind, sind doch noch nicht Welt (κόσμος); aber aus ihnen ist die Welt schöpferisch hervorgebracht, geschaffen worden. Von einer „Aeonenwelt" kann nicht geredet werden, da die Aeonen (Raum-Zeit) eben noch nicht Welt sind. Selbstverständlich ist mit diesen Aeonen nicht irgend eine besondere Weltsphäre gemeint, sondern die schlechthin unendliche Raum-Zeit des Universums, innerhalb welcher die endlos vielen besonderen Weltkreise sich befinden, jene Raum- und Zeitunendlichkeit, innerhalb welcher die Welt des Endlichen eine endlose ist.

§. 58. Die reine Materie ist ein von Gott schlechtweg Gesetztes, ein lediglich durch seine absolute Setzung unmittelbar und ohne Vermittelung Hervorgebrachtes, — weßhalb sie auch noch nicht Natur ist; von ihr abwärts aber ist Gottes Schaffen nicht mehr ein bloßes und unvermitteltes absolutes Setzen der Kreatur, sondern ein schöpferisches Setzen ihrer neuen Bildungen aus ihr selbst, soweit sie bereits vorhanden ist, heraus unter ihrer ausdrücklichen eigenen Vermittelung, — also schöpferische Entwickelung derselben. Mit der reinen Materie und von ihr an weiter fort ist nämlich für Gott in seiner schöpferischen, d. h. in seiner auf die Hervorbringung der Welt, wie er sie in seiner Schöpfungsidee koncipirt hat, abzielenden Wirksamkeit bereits eine Kreatur gegeben. Sein schöpferisches Denken und Setzen hat mithin nunmehr bereits ein Objekt, auf das es sich unmittelbar richtet, und ist also ein ein bereits gegebenes, und zwar

---

*) Vgl. Volkmann, Psychologie, S. 191: „Bemerkenswerth ist, daß uns die Glieder einer abgelaufenen Reihe streng genommen nicht im Nacheinander, sondern im Nebeneinander, die Reihen selbst also nicht sowohl als Zeitreihen, wie vielmehr als Raumreihen erscheinen (Zeitraum)." Schelling, Syst. d. gesammten Philos. (S. W., I., 6,), S. 521: „Die Zeit verfließt mit Bewußtsein nur, insofern sie gemessen wird durch den Raum (Qualität, z. B. Tag). Der Raum wird ins Bewußtsein gesetzt nur dadurch, daß er mit der Zeit synthesirt wird." Novalis Schr., III., S. 294: „Zeit ist innerer Raum — Raum ist äußere Zeit."

je länger desto mehr als bereits bestimmt gegebenes, Sein in der bezeichneten Richtung teleologisch Denken und Setzen, — ein eine bereits gegebene Kreatur als und zu etwas, was sie noch nicht ist, Denken und Setzen. Gott bringt nunmehr eine ihm gleichbestimmte Kreatur dadurch hervor, daß er das bereits vorhandene, aber noch nicht oder doch noch nicht vollständig ihm gleichbestimmte kreatürliche Sein kraft seines es Denkens und Setzens sich vollständig gleichbestimmt, — er bringt also die von ihm definitiv bezweckte Kreatur unter der Vermittelung der jeweils schon mehr oder minder unfertig hervorgebrachten und letztlich der reinen Materie hervor. Kurz, im weiteren Fortgange seines Schaffens entwickelt Gott fort und fort schöpferisch die erst hervorzubringende Kreatur aus der jeweils schon hervorgebrachten und letztlich aus der primitiven Kreatur, der reinen Materie. Demgemäß bildet die Kreatur wesentlich eine Vielheit von Stufen kreatürlichen Seins, und zwar — da das göttliche Schaffen abwärts von seinem primitiven Akt ein die Kreatur schöpferisch aus sich selbst heraus Entwickeln ist, — von schlechthin aus einander heraus erwachsenden Stufen, also ein schlechthiniges Kontinuum von Bildungsformen, die sich immer höher (zur Gleichbestimmtheit mit Gott hin) erheben, eine Kette von Gliedern, die genau eins in das andere eingreifen. Es liegt mithin in ihrem Begriff selbst, daß der Zusammenhang ihrer Glieder und der Fortschritt ihrer Stufen ein schlechthin stätiger ist, so daß zwischen den verschiedenen Stufen die genau einpassenden Vermittelungsglieder niemals fehlen. Einen Sprung kann es ihrem Begriff zufolge in der Stufenleiter ihrer Formationen nicht geben. (Non datur saltus in natura rerum.) Die Einheit aber dieser Vielheit von Stufen ist Einheit derselben vermöge ihrer Entwickelung aus einander heraus, und so ist das Ganze derselben ein organisches Ganzes oder ein Organismus (s. unten §. 69). Demnach ist die Welt, sowohl jede einzelne Weltsphäre (die Einheit ihrer unorganischen und ihrer organischen Natur) für sich als auch die Totalität der einzelnen Weltsphären, ein organisches Ganzes. Eben sofern die Kreation angegebenermaßen ein Prozeß der Entwickelung der Kreatur, letztlich der reinen Materie, aus sich selbst heraus ist,

ist dann das Produkt derselben wesentlich eine Natur. Alle Kreatur, die reine Materie abgerechnet, (jedes Weltwesen) ist daher wesentlich eine Natur (auch das persönliche Geschöpf nicht ausgenommen.)

Anm. Abgesehen von der primitiven Hervorbringung der Materie, ist demnach für Gott die schöpferische Aufgabe mutatis mutandis eben das, was für den Menschen die sittliche Aufgabe (d. h. die moralische Aufgabe als die sittliche, s. §. 97 ff.) ist. Wie der Mensch kraft seiner moralischen Funktion als sittlicher die irdische materielle Natur seiner Persönlichkeit zueignet, ebenso eignet Gott kraft seiner schöpferischen Funktion die (von ihm selbst primitiv hervorgebrachte) Materie überhaupt sich zu.

§. 59. Da demnach das Schaffen Gottes von hier aus, also sein die Welt Schaffen — schöpferische Entwickelung dieser Welt aus der reinen Materie heraus, sein die Welt Schaffen ein Denken und Setzen derselben in der reinen Materie und aus ihr heraus, — die reine Materie aber näher die Indifferenz von Raum und Zeit ist: so ist Gottes Schaffen von hier ab oder sein die Welt Schaffen ein Schaffen in Raum und Zeit, und zwar in ihrer Indifferenz, und es sind von hier ab Raum und Zeit, und zwar beide in ihrer Indifferenz, auch Bestimmtheiten der schöpferischen Wirksamkeit Gottes. Die schöpferische Wirksamkeit Gottes ist von hier ab eine räumliche, d. h. eine sich im Raum ausbreitende, und eine zeitliche, d. h. eine sich in der Zeit ausdehnende, eine sich in einem Zeitverlauf vollziehende, — also eine extensive und successive, und zwar beide in Indifferenz. Indem nun aber Gott in den Raum und die Zeit hinein schafft, beschränken sich in dem Produkt, d. i. in der Weltkreatur diese beiden (denn sie sind beide negative Größen) gegenseitig (so daß jede der anderen eine Negation hinzufügt). Indem die Zeit (das Nacheinander) den Raum (das Nebeneinander) beschränkt, kommt in das räumliche geschöpfliche Sein Ordnung (Abfolge im Nebeneinander, Reihenfolge,), der Gegensatz gegen das schlechthin beziehungslose (d. h. eben ungeordnete) Nebeneinander; und indem der Raum (das Nebeneinander) die Zeit (das Nacheinander) beschränkt, kommt in das zeitliche geschöpfliche Sein Dauer (das Zugleich), der

Gegensatz gegen das schlechthin beziehungslose (kontinuitätslose) Nacheinander*).

Anm. Indem Gott die Zeit schafft und in der Zeit fortschafft, gibt es selbstverständlich auch für ihn eine Zeit. Und so gewiß Gottes Schaffen ein anfangsloses ist (§. 52.), so gewiß gibt es für Gott unmittelbar zusammen mit seinem Sein selbst eine Zeit. (Es gibt keine Zeit, da es für Gott keine Zeit gab.) In Gott gibt es freilich keine Zeit; aber so gewiß er an sich schlechthin außer aller Zeit ist, ebenso gewiß ist er in seinem Verhältniß zur Welt allezeit**) in der Zeit. So wie es einmal (durch Gott) eine Zeit gibt, so steht auch Gott in seinem Sein in einem bestimmten Verhältniß zur Zeit, oder so ist er auch (in diesem Sinne) in der Zeit. Das Gleiche gilt selbstverständlich auch in Beziehung auf den Raum.

§. 60. Der nähere Sachverhalt bei dem Fortschreiten der schöpferischen Wirksamkeit Gottes von der reinen Materie abwärts stellt sich folgendergestalt heraus. Sie ist, wie gesagt, eine stätig fortgesetzte Steigerung der jeweils schon gegebenen Kreatur zu immer höheren, d. h. immer mehr Gott gleichbestimmten Bildungen. Und zwar näher in der Art, daß auf die jedesmal gegebene Kreatur zu diesem Ende ein Denken und Setzen Gottes gerichtet ist. Was liegt nun hierin? Zunächst (A) also: Gott denkt die betreffende ihm gegebene Kreatur. Dieß heißt nun nicht etwa: Gott sucht erst den Gedanken derselben, — denn eben mittelst seines sie Denkens hat er sie ja gesetzt, — sondern es will sagen: er macht den ihm schon gegebenen Gedanken derselben zum Objekt seines Denkens. Das Denken eines bereits gegebenen Gedankens nun ist das Nachdenken, und dieses ist zuvörderst (a) ein Analysiren des in dem denkenden Bewußtsein unmittelbar und folglich unvermittelt als Einheit gesetzten Gedankens (von einem bestimmten Objekt), ein Unterscheiden, ein Auseinanderlegen desselben

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell. (3. A.), I., S. 12: „Im bloßen Raum wäre die Welt starr und unbeweglich, kein Nacheinander, keine Veränderung, kein Wirken . . , . . In der bloßen Zeit wiederum wäre alles flüchtig: kein Beharren, kein Nebeneinander und daher kein Zugleich, folglich keine Dauer."

**) Wir können hier im Ausdruck gar nicht einmal die Zeitvorstellung umgehen.

in seine Elemente, in die in ihm enthaltenen einzelnen Gedankenbestimmtheiten, die in ihm, wie er eben vorliegt, unmittelbar zusammengefaßt sind und nicht auseinander treten, sondern in Indifferenz stehen. Allein dieß ist nur die eine, die negative Seite an dem Processe des Nachdenkens; er hat auch noch eine positive Seite, denn er bleibt nicht stehn bei diesem Unterscheiden, sondern er ist wesentlich auch weiter (b) ein Beziehen jener unterschiedenen Elemente auf einander, und sohin ein sie gegenseitig durch einander Bestimmen und so mit einander Vermitteln. In dem Nachdenken werden die in dem gegebenen Gedanken, auf den es sich richtet, unmittelbar und unvermittelt äußerlich in die Einheit zusammengeschlossenen einzelnen logischen Elemente, d. h. Gedankenbestimmtheiten, wie einerseits unterschieden so andererseits gegenseitig auf einander bezogen, und hiermit durch einander bestimmt, damit aber unter sich zu innerer Einheit vermittelt. Von diesem letzteren Akt ist aber die unmittelbare Folge das Hervortreten von neuen, und zwar konkreteren und folglich höheren Gedankenbestimmtheiten in dem denkenden Bewußtsein. Eben diese neuen Gedankenbestimmtheiten müssen aber endlich (c), wenn der Denkakt (der ja seinem Begriff zufolge ein Begreifen ist, d. h. ein die einzelnen Gedankenelemente, welche jedesmal den Inhalt des Bewußtseins bilden, in die Einheit dieses letzteren Zusammenschließen,) sich abschließen soll; selbst wieder unmittelbar — und sohin freilich auch unvermittelt, — in die Einheit des Bewußtseins zusammengeschlossen werden. Hiernach ist es klar, was es heißt: Gott denkt die jedesmal bereits vorhandene Kreatur. Es will dieß sagen: 1) Er zerlegt für sein Bewußtsein den Gedanken derselben in die einzelnen Elemente, welche an sich in ihm enthalten, aber noch nicht für jenes mit Deutlichkeit auseinander getreten sind, — er löst die Indifferenz auf, in welcher dieselben unmittelbar noch in ihm gesetzt sind, — er unterscheidet ihn in die einzelnen Gedanken von einzelnen Bestimmtheiten des geschöpflichen Seins, die in ihm unmittelbar in einandergeschlungen sind, — bezieht aber zugleich dieselben schlechthin auf einander und bestimmt sie damit gegenseitig durch einander. Davon ist nun das Resultat in dem göttlichen Bewußtsein eine Reihe neuer einzelner Gedanken von neuen und zwar konkreteren

und somit höheren Bestimmtheiten des Geschöpfs. 2) Allein da Gott ja denkt, kann er diese neugewonnenen mehreren einzelnen Gedanken von neuen höheren Bestimmtheiten des Geschöpfs nicht in ihrer Vereinzelung stehn lassen in seinem Bewußtsein, sondern muß sie, so wie er sie in diesem erzeugt, sofort auch unmittelbar — und also freilich auch unvermittelt, in der Weise der bloßen Indifferenz — in die Einheit desselben zusammenfassen, d. h. in den Begriff. Die Erzeugung jener mehreren neuen einzelnen Gedanken von neuen und höheren Bestimmtheiten der Kreatur ist mithin im göttlichen Bewußtsein unmittelbar zugleich die Erzeugung des Begriffs von einem sie in unmittelbarer — und sonach freilich auch unvermittelter, in der Weise der bloßen Indifferenz — Zusammenfassung in sich verknüpfenden neuen und höheren geschöpflichen Sein oder Geschöpf, — also des Begriffs von einer neuen und höheren Kreaturstufe. Und erst hierin, erst in diesem seinem synthetischen Moment, schließt sich der in Rede stehende göttliche Denkakt wirklich ab. Diese beiden Momente, das analytische und das synthetische, fallen aber, da sie absoluter Natur sind, nicht etwa auseinander, sondern sie fallen schlechthin zusammen. Eben indem Gott, die Indifferenz in dem Gedanken der betreffenden Kreatur auflösend und die Gedanken von den besonderen Kreaturbestimmtheiten, die in ihm unterschiedslos zusammengeschlossen waren, sich gegenseitig bestimmen lassend, die Gedanken neuer höherer Kreaturbestimmtheiten koncipirt, erzeugt er unmittelbar zugleich und eben hiermit den Gedanken der neuen Kreaturstufe, in welchem er diese letzteren unmittelbar und unterschiedslos in Eins faßt. Soweit unsre Reflexion uns bisher geführt hat, handelt es sich überall nur um bloße Gedanken Gottes, bloß um Vorgänge lediglich in dem Bewußtsein Gottes; die angegebenermaßen diesem aufgegangenen Gedanken von neuen und höheren Bestimmtheiten der Kreatur sind eben noch bloße Gedanken von diesen (keineswegs etwa schon diese Bestimmtheiten selbst,), und folglich Gedanken von ihnen als lediglich möglichen, — und eben so ist der sie unmittelbar zusammenfassende Begriff einer neuen und höheren Formation des Geschöpfs vor der Hand der bloße Begriff von dieser (keineswegs etwa schon die neue Kreaturstufe selbst), und folglich der Begriff von einer lediglich möglichen neuen und

höheren Kreaturstufe. Allein wir haben (B) die Reflexion noch einen weiteren Schritt fortzuführen. Es bewendet nämlich hier nicht bei den bloßen Gedanken und der bloßen Möglichkeit, sondern jene müssen als sofort ins Dasein (in die Realität) und diese muß als sofort in die Wirklichkeit umschlagend gedacht werden. Denn der göttliche Akt, der uns hier beschäftigt, ist ja nicht bloß ein Denken, sondern auch ein Setzen. Der bisher beschriebene theoretische Vorgang in Gott hat folglich wesentlich einen ihm entsprechenden praktischen in seinem Geleit, der ideelle oder logische einen realen oder thelematischen; — die Funktion seines Verstandesbewußtseins geht in dem in Rede stehenden Akt Gottes wesentlich über in eine ihr korrespondirende seiner Willensthätigkeit, — sein Denken neuer und höherer Bestimmtheiten der Kreatur und einer neuen und höheren Kreaturstufe in ein Setzen derselben. Wie und indem Gott, die bereits gegebene Kreaturstufe denkend, für sein Bewußtsein ihren Gedanken in die in ihm zusammengefaßten einzelnen ideellen (logischen) Bestimmtheiten oder Unterschiede auflöst: so und eben damit zugleich setzt er auch dieses sich Dirimiren in die in ihr unmittelbar zusammengeschlossen liegenden Unterschiede an jener Kreaturstufe selbst, d. h. er differenzirt zugleich dieselbe in sich selbst; und wie und indem er eben vermöge jener logischen Analyse seines Gedankens von der schon gegebenen Kreatur zugleich für sein Bewußtsein eine Reihe von neuen und höheren Bestimmtheiten des geschöpflichen Seins sich vorbildet (vorstellt) und sie zugleich unmittelbar zusammenfaßt in den Begriff einer neuen höheren Kreaturstufe: so und eben damit zugleich setzt er auch diese neue Kreaturstufe selbst mit den ihr zugehörigen neuen und höheren Seinsbestimmtheiten, oder gibt er ihr Dasein. Nur müssen wir auch hier wieder die beiden bezeichneten Momente als schlechthin zusammenfallend denken. Wenn nämlich Gott, die betreffende Kreaturstufe in sich differenzirend und ihre aus der Indifferenz entbundenen Kreaturbestimmtheiten sich gegenseitig bestimmen lassend, neue höhere Kreaturbestimmtheiten hervorbringt, so bringt er sie nicht als für sich bestehende hervor, sondern er bringt sie hervor indem *er, ihre* Gedanken unmittelbar in Eins fassend, eine neue höhere

:eaturstufe hervorbringt, welche ihre unmittelbare Synthese, ihre
ndifferenz ist. Mit Gottes Denken der Kreatur in ihrem Fort-
ritt geht folglich schlechthin Hand in Hand eine wirkliche Setzung
rselben zu immer neuen und höheren Bildungen, ein willensthätiges
ervorbringen dieser neu entworfenen Formationen der Kreatur.
nd eben indem Gott so die neue und höhere Stufe seines Geschöpfs
esmal mittelst der Differenzirung der bereits vorhan-
:nen und des sich Umgestaltens ihrer auseinander ge-
sten einzelnen Elemente durch ihr in Wechselwirkung
reten hervorbringt vermöge einer neuen unmittelbaren Synthese:
seine Fortführung des Schöpfungswerks von der reinen Materie
wärts wesentlich wie im vorigen §. aufgestellt worden, eine schöpferische
ntwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus*).

So lange nun die Kreatur durch diese schöpferische Entwickelung
is sich selbst heraus noch nicht bis zu der Bestimmtheit erhoben
, welche der Schöpfungsidee wirklich entspricht, d. h. so lange sie
ch nicht wirklich Gott gleichbestimmt ist: so lange kann die schöpferische
irksamkeit auch noch nicht ruhen**). Bis dieser Punkt erreicht
, wird vielmehr jede neu gewonnene höhere Stufe des geschöpflichen
eins immer wieder von Neuem Objekt des vorbeschriebenen Denkens
id Setzens Gottes. Dieses findet sich ja auch gegenüber von jeder
lchen Stufe ausdrücklich sollicitirt. Denn in ihr sind zwar aller-
ngs diejenigen Bestimmtheiten, welche in der früheren erst un-
ittelbar und folglich auch unvermittelt und in Indifferenz zusammen-
faßt waren, wirklich mit einander vermittelt, indem sie, sich
genseitig bestimmend, beiderseits in höhere Bestimmtheiten über-
gangen sind; aber eben diese neuen höheren Bestimmtheiten selbst
id in ihr doch wieder nur erst auf unmittelbare und mithin
nvermittelte Weise und unterschiedslos verknüpft, sie sind nur
ißerlich geeinigt, in bloßer Indifferenz und bedürfen noch erst
ter Vermittelung zu wirklicher innerer Einheit vermöge ihres
genseitigen sich Bestimmens. Daher hebt Gott nothwendig auch

*) Im Begriff der Entwickelung liegt wesentlich dieß doppelte Mo-
:nt, das der Analyse und das der Synthese. S. darüber die lichtvolle Er-
terung Jul. Müllers: Sünde, 3. A., II., S. 71—74.

**) Wir begegnen uns hier vielfach mit Reiff, System der Willensbe-
mmungen, S. 148 f.

mit der neugewonnenen Stufe den nämlichen Prozeß der Analysis und der Synthesis durch sein sie denkendes Setzen von Neuem an. Und so wiederholt es sich von Stufe zu Stufe, bis jene Sollicitation zur Wiederholung letztlich wegfällt, weil eine Kreatur erreicht worden ist, bei der es einer Vermittelung der in ihr unmittelbar und unterschiedslos zusammengefaßten geschöpflichen Seinsbestimmtheiten durch Gottes schöpferische Wirksamkeit aus dem Grunde nicht bedarf, weil sie ihrer eigenthümlichen Natur gemäß dazu vermögend und angelegt ist, selbst dieselben mit einander zu vermitteln, und so selbst ihre innere Einheit auf vollständige Weise zu vollziehen. In diesem Punkte (dem persönlichen Geschöpf) ist dann das Geschöpf auch als der Idee des Schöpfers wahrhaft entsprechend (als wirklich Gott gleichbestimmt) gegeben, und so schließt sich der Schöpfungsprozeß hier ab. Allein freilich nur für die betreffende einzelne Schöpfungs- oder Weltsphäre; denn das göttliche Schaffen überhaupt findet auch hier sein Ziel nicht, da es seinem Begriff zufolge (s. §. 49.) endlos ist. Vielmehr setzt Gott von diesem relativen Abschlußpunkt aus, immer wieder neue Kreise ziehend, seine Schöpferwirksamkeit stätig weiter fort in der Hervorbringung einer endlosen Reihe von organisch aus einander hervorwachsenden einzelnen Weltsphären, die sich, eine auf die andere basirt, immer höher steigern. Das allgemeine Schema ihrer Konstruktion ist aber für alle gleichmäßig dasselbe, da alle nach einem und demselben Gesetz schöpferisch hervorgebracht werden. (§. 49.)

Anm. Der hier dargelegte Begriff der Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes wird durch die empirische Beobachtung durchaus gerechtfertigt. Diese weist auf, wie in der irdischen Schöpfung durchgängig die höhere Stufe aus der Auflösung der nächst niederen hervorgeht, so daß diese immer das bedingende Substrat bildet bei der Entstehung jener kraft der schöpferischen Einwirkung. Aus den chemisch zersetzten Elementen erhebt sich das Mineral, aus dem verwitterten Mineral die Pflanze, aus der verwesten Pflanze das Thier. So erhebt sich auch letztlich aus dem in die Elemente zurücksinkenden materiellen Menschen der Geistmensch, die Geisterwelt *).

---

*) Ueberweg, Logik, 214: „Die Einsicht, daß das Auseinandertreten des Indifferenten in (konträre) Gegensätze und deren Vermittelung zu einer höheren

§. 61. Obschon von der primitiven Setzung der reinen Materie abwärts der weitere Verlauf der Kreation ein stätiger Entwickelungsprozeß der Kreatur aus sich selbst heraus ist, so ist doch dieser Prozeß der Prozeß einer solchen Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus wesentlich durch Gott, und folglich das Werden der Welt auch in diesem seinem Fortgange nichts desto weniger ein wirkliches Erschaffenwerden derselben. Bei der Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus liegt die Kausalität in keiner Weise in ihr selbst, sondern lediglich in dem auf sie gerichteten Denken und Setzen Gottes. Dieses allein bringt sie innerlich in Fluß, dieses allein ist auch forthin die weltherrvorbringende Kausalität. Nicht etwa entwickelt sich die Kreatur selbst aus sich selbst heraus zu neuen Bildungen, sondern es werden von Gott aus ihr heraus neue Bildungen entwickelt. Die Entstehung der nachfolgenden Kreatur ist zwar vermittelt, und zwar auf wesentliche Weise, durch die schon vorhandene vorangehende; allein damit ist die Entstehung jener durch diese nicht verursacht, sondern verursacht ist sie durch Gott, und allein durch ihn, und es ist nur diese göttliche Verursachung der späteren Kreatur bedingt durch die frühere, — nämlich insofern als Gott zufolge des Begriffs seines Schaffens (als in diesem Stadium schöpferischer Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus) die spätere Kreatur durch seine Kausalität (die als absolute an und für sich freilich dieser Bedingung schlechterdings nicht unterliegt, und überhaupt keiner Bedingung,) nicht anders als auf der Basis der vorangehenden, nicht anders als durch Entwickelung aus ihr, hervorbringen kann. Hiernach bestimmt sich der Begriff des nicht-primitiven*) göttlichen Schaffens, m. a. W. des Weltschaffens (der creatio secunda), genauer. Nach der einen Seite, sofern es wesentlich Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus ist, ist es durch das schon Vorhandensein einer Kreatur (das freilich seine Kausalität wieder lediglich in Gott hat,) bedingt, und folglich ein nicht absoluter Akt. Allein

---

Einheit die Form aller Entwickelung im Leben der Natur und des Geistes sei, darf als ein bleibendes Resultat der Schelling'schen und Hegel'schen Spekulation angesehen werden."

*) Wir können auch sagen: des zeitlichen Schaffens Gottes.

auf der anderen Seite ist es ja auch wieder ein aus der Kreatur etwas Entwickeln, was in ihr selbst schlechthin nicht vorhanden ist, ein Hervorbringen eines schlechthin Neuen, schlechthiniger Anfänge wesentlich neuer Reihen in ihr*), und zwar vermöge eines Akts, der Denken und Setzen schlechthin in Einem ist, — und nach dieser Seite hin ist es ganz offenkundig ein absoluter Akt. Es ist also wesentlich beides, ein absoluter und ein nicht absoluter Akt, — ein absoluter Akt, in den wesentlich ein nichtabsoluter mit aufgenommen ist, m. E. W. ein nicht rein absoluter Akt. Vgl. oben §. 44.

Anm. 1. Die Annahme einer generatio aequivoca ist jetzt als auch von der Naturwissenschaft abgewiesen zu betrachten. Vgl. Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 366—383.

Anm. 2. Wenn die Welt durch einen nicht rein absoluten Akt des Schöpfers geschaffen wird, wenn sie nur mittelst einer über eine lange Reihe von Kreaturstufen hinwegschreitenden und folglich successiven Wirksamkeit desselben der ihrer Idee vollständig entsprechenden Vollendung entgegengeführt wird: so muß jede einzelne Weltsphäre bis zu dieser ihrer Vollendung hin an sich betrachtet nicht bloß mannichfache Unvollkommenheiten an sich haben, sondern auch als Ganzes unvollkommen sein. Aber diese Unvollkommenheit ist kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes in stätigem Aufgehoben werden begriffen und folglich eine nur provisorische. Mit ihr besteht deßhalb die vollständige relative Vollkommenheit der Welt in jedem ihrer Punkte unbedingt zusammen. Hierin liegt die einzige wirkliche Theodicee; aber auch die schlechthin ausreichende. Die Unvollkommenheiten unserer jetzigen irdischen Welt sollte man nicht leugnen wollen; aber ein noch nicht fertiges Werk kann nicht vollkommen, nicht frei von Mängeln sein. Wir stehen noch mitten darin in dem Schöpfungsproceß des irdischen Weltkreises: das kann nicht nachdrücklich genug eingeschärft werden**).

§. 62. Die reine Materie, diese primitive***) Kreatur, bildet das letzte Substrat und die allgemeine Basis des gesammten end-

---

*) Vgl. Martensen, Dogmatik, S. 146—148.

**) Vgl. K. Snell, Die Schöpfung des Menschen, S. 58—66. 72 f.

***) Erste können wir nicht sagen wegen der Anfangslosigkeit des göttlichen Schaffens.

losen Schöpfungsverlaufs, das allgemeine Element, den allgemeinen Mutterschooß, aus welchem alles übrige kreatürliche Sein überhaupt schöpferisch herausgezeugt und hervorgeboren wird. Denn der weitere Verlauf des schöpferischen Akts Gottes von hier aus ist, wie wir gesehen, wesentlich ein Denken und Setzen der Materie. Was Gott forthin schöpferisch denkt und setzt, das denkt und setzt er in ihr, obschon weiterhin nicht mehr als reiner Materie. Zwar ist es wesentlich die Aufgabe des Schaffens, die Materie zum Geist zu potenziren, d. h. sie als solche aufzuheben durch Hinausführung über sich selbst; allein nichts desto weniger bleibt doch, weil die Kreatur auch als vollendete eben doch in der Materie koncipirt und aus ihr heraus geboren worden ist, die ihr eigenthümliche Bestimmtheit auf alle Zukunft hin der Grundtypus für die Form alles kreatürlichen Seins. Es ist dieß aber eben die Endlichkeit (s. oben §. 46.), die Bestimmtheit des Nichtseins an dem Sein. Diese Grundbestimmtheit behält die Kreatur von der Materie, ihrem Mutterschooß, her in allen ihren Entwickelungen und Potenzirungen unveräußerlich an sich, wie ja überhaupt bei jeder Entwickelung die Bestimmtheiten der früheren Stufen wesentlich mitübergehen in die späteren. Und auch schon deßhalb kann ja an ihr ihre Endlichkeit auch durch den Fortgang der Schöpfung nicht aufgehoben werden, weil eine Aufhebung derselben eine Aufhebung der Identität des Seins der einzelnen Weltwesen involviren, also in der That die Vernichtung dieser Geschöpfe selbst sein würde, ja überhaupt unmittelbar eine Aufhebung derselben als Einzelsein; denn Einzelsein kann es nur als endliches geben. Daß das vollendete Geschöpf allerdings ein endloses Sein besitzt, das ändert nichts an seiner Endlichkeit; denn es bleibt nichts destoweniger ein in seinem Sein begrenztes. (Ohnehin ist ja jenes a parte post endlose Sein a parte ante kein anfangsloses.) Nun hat sich aber herausgestellt, was die reine Materie in concreto ist, nämlich Raum und Zeit in ihrer unmittelbaren Synthese oder Indifferenz (§. 57.): demnach bestimmt sich der abstrakte Begriff der Endlichkeit der Kreatur näher zu dem ihrer Räumlichkeit und Zeitlichkeit, beide in ihrer Indifferenz. Entwickelt Gott alle Weltkreatur (alle weitere Kreatur abwärts von der reinen Materie) schöpferisch aus der reinen Materie heraus, so

heißt dieß in concreto: er entwickelt sie aus Raum und Zeit, in ihrer Indifferenz, heraus; und so bilden denn Raum und Zeit, in ihrer Indifferenz, die Grundformen, und zwar die schlechthin bleibenden Grundformen, alles geschöpflichen Seins*). Alles kreatürliche Sein ist in Raum und Zeit, unter der Bestimmtheit oder in der Form des Raumes und der Zeit, in ihrer Indifferenz, gesetztes, also räumliches und zeitliches, oder genauer: räumlich-zeitliches, und eben hierin besteht in concreto die ihm wesentliche Endlichkeit. Raum und Zeit, in ihrer Indifferenz, sind das Netz, in welches Gott schöpferisch seine Welt hineinzeichnet, der Aufzug oder Zettel, in welchen er seinen κόσμος hineinwebt, und vermöge welches diesem als Ganzem und allen einzelnen Weltdingen die Endlichkeit, durch welche sie in ihrer Gleichbestimmtheit mit Gott gleichwohl wesentlich das Andere von Gott sind, als character indelebilis anhaftet. Der Raum macht das Etwassein getheilt, die Zeit das Dasein**). Diese Bestimmtheit, welche dem Weltgeschöpf von seiner Erschaffung aus der reinen Materie heraus anhangt, kann auch durch den Fortgang des Schöpfungsprocesses an ihm nicht aufgehoben werden, sie kann namentlich auch nicht dadurch, daß eben in diesem Fortgang alle Materie an ihm aufgehoben und es schlechthin vergeistigt wird, von ihm abgestreift werden. Denn indem durch den Schöpfungsproceß die Materie letztlich über sich selbst hinausgeführt wird, werden Raum und Zeit nicht an sich aufgehoben an den Kreaturen und für sie, sondern nur als Schranke für sie

---

*) Müller, Sünde (3. A.), II., S. 149 f.: „Eine sich selbst widersprechende Vorstellung ist es, daß ein Wesen aus dem zeitlichen Sein in ein außerzeitliches übergehe, daß es in irgend einem Moment jene Existenzweise mit dieser vertausche, somit in der Zeit anfange außerzeitlich zu existiren . . . . Wird das zeitliche Dasein eines Wesens zur Voraussetzung seiner zeitlichen Existenz gemacht, so daß jenes aufhören muß, damit dieses anfange, so erhalten wir ein außerzeitliches Dasein, welches nur an einem bestimmten Zeitmoment anfangen kann, und welches eben damit, während es seinem Begriffe nach unabhängig von der Zeit sein soll, durchaus von der Zeit abhängig sein würde." Apelt, Religionsphilosophie, S. 83: „Bei der Unendlichkeit des Raumes kann man sich ein Sein der Dinge außer demselben nicht anders denken, als wenn man sich den Raum selbst aufgehoben denkt."

**) Richtig verstanden, kann man deßhalb mit Schopenhauer (Die Welt als Wille u. Vorstell., I., S. 6,) sagen, durch Zeit und Raum sei die Vielheit.

werden sie aufgehoben. Eine Grenze bleiben auch für die vollendete Kreatur Raum und Zeit nach wie vor; aber sie sind für dieselbe jetzt eine schlechthin übersteigliche Grenze*). Auch an den schlechthin Geist gewordenen Geschöpfen bleiben Raum und Zeit als die Formen ihres Seins; aber beschränkende Formen ihres Seins haben sie dem Begriff des Geistes (§. 29. 30.) zufolge für sie zu sein aufgehört**). Für den wirklichen reinen Geist ist der Raum schlechthin durchdringlich geworden und die Zeit schlechthin beharrlich in ihrem Verlauf (nicht mehr flüchtig.) Mit der geistigen Qualität des Seins des vollendeten Geschöpfs steht aber diese seine räumliche und zeitliche Bestimmtheit, ungeachtet Raum und Zeit wesentliche Bestimmtheiten der Materie sind, deßhalb gleichwohl in keinem Widerspruch, weil ja Raum und Zeit (rein als solche) lediglich formale Seinsbestimmtheiten sind, lediglich leere Formen des Seins, ohne irgend einen Inhalt des Seins.

Anm. Alle Weltdinge sind aus und in Raum und Zeit geworden: darum können sie auch nie wieder aus ihnen heraus. Die Materie im materialen Sinne ist die Materie im formalen Sinne (d. h. das Element), aus welcher Gott schafft, aus und in welcher er demiurgisch wirkt.

§. 63. Das weltkreatürliche Sein ist sonach wesentlich räumlich-zeitliches. In dieser räumlich-zeitlichen Bestimmtheit ist es nun aber endliches und als endliches ist es wiederum in sich getheiltes Sein, ein Ganzes von Sein, das sich nur in Bruchtheilen ausdrückt, kurz eine Vielheit von Einzelsein. (§. 46.) Diese Vielheit von Einzelsein ist es nun eben in Raum und Zeit oder in räumlicher und zeitlicher Beziehung. Es ist eine Vielheit von räumlich-zeitlich gegen einander abgegrenzten geschöpflichen Einzelwesen, — eine Vielheit von Einzelwesen, die im Raum neben einander***) und in der Zeit nach einander sind, — die im Raum

*) Vgl. J. H. Fichte, Spekul. Theol.: S. 260–262. 384.

**) Mit Franz Baader zu reden: Die vollendeten Geschöpfe sind nicht raum- und zeitlos, aber sie sind raum- und zeitfrei.

***) Schelling, Darstell. des Naturprozesses (S. W., I., 10,), S. 314: „Der Raum macht es allein möglich, zwei sich völlig und in jeder Hinsicht gleiche Dinge als numerisch, d. h. wenigstens der Existenz nach, verschieden vorzustellen, wenn sie nämlich dem Raum nach außereinander sind.

einander koordinirt sind und in der Zeit einander succediren. Und zwar gilt dieß von dem Produkte jedes einzelnen göttlichen Schöpferakts, also von jeder besonderen Stufe (Hauptstufe, Unterstufe u. s. w.) der Weltkreatur, überhaupt von jeder Gattung (den Ausdruck im weitläuftigsten Sinne genommen) derselben. Jede Gattung wird von dem Schöpfer nicht als solche, nicht in einer einfachen Einheit, hervorgebracht, sondern nur in einer Vielheit von einander räumlich koordinirten und zeitlich succedirenden Einzelwesen (Exemplaren), welche sie jedes in sich darstellen. Von diesen Einzelwesen ist nun aber jedes räumlich-zeitlich bestimmt, d. h. ein räumlich-zeitlich endliches Sein. Es ist auf der einen Seite ein räumlich endliches Sein, d. h. es ist ein Sein, das in Ansehung seines Gedankeseins, seines Dingseins, seiner Ideelletät, also in Ansehung dessen, was es ist, d. i. eben in Ansehung des Begriffs seiner Gattung, mit dem Nichtsein behaftet ist, m. a. W. es ist ein Sein, das, was es ist, nämlich seine Gattung, nur auf relative Weise ist, kurz es ist ein nur unvollständiges, ein relativ einseitiges Sein seiner Gattung. Es ist dann aber auf der anderen Seite auch ein zeitlich endliches Sein, d. h. es ist in Ansehung seines Daseins, seiner Realität mit dem Nichtsein behaftet*); es ist als ein auf eine mit dem Nichtsein behaftete Weise daseiendes ein nur relativ daseiendes, ein in seinem Dasein theilweise nicht daseiendes, ein dem Wechsel von Dasein und Nichtdasein unterworfenes, ein unbeständiges, ein wandelbares, kurz ein veränderliches Sein. Jedes Einzelgeschöpf einer jeden Gattung ist also ein sowohl unvollständiges (nur einseitiges) als veränderliches Sein derselben. Kein Einzelgeschöpf, welcher Gattung der Kreatur auch immer, ist, was es ist, d. h. seine Gattung, ganz, und keins ist ganz, was es ist, d. h. seine Gattung; keins ist weder qualitativ noch intensiv ganz seine Gattung. Fassen wir beides zusammen, so haben wir zu sagen: jedes Einzelwesen einer jeden Gattung der Weltkreatur ist nur ein (qualitativ und intensiv) defektes Sein

*) Schelling, Von der Weltseele (S. W., I., 2,), S. 364; „Zeitlich ist alles, dessen Wirklichkeit von dem Wesen übertroffen wird, oder in dessen Wesen *mehr enthalten ist als* es der Wirklichkeit nach fassen kann."

derselben; in jedem ihrer Exemplare ist jede Gattung nur auf defekte Weise. Diese Defektheit ist aber in jedem Einzelwesen jeder Gattung **eine andere** als in allen übrigen Exemplaren derselben. Weil nämlich die Hervorbringung jedes Einzelwesens — sie geschehe nun durch den Schöpfer oder durch die Kreatur selbst, — gleichfalls im Raum und in der Zeit statthat: so ist jedes in seiner Entstehung beides zugleich, räumlich und zeitlich bestimmt. Das heißt: indem jedes Einzelwesen als ein unvollständiges Sein seiner Gattung entsteht, ist diese Unvollständigkeit zugleich in jedem eine veränderte, — und indem es als ein veränderliches Sein seiner Gattung entsteht, ist die Veränderung, welche seine Gattung in ihm erleidet, eine unvollständige. Einerseits ist also kein Einzelwesen irgend einer Gattung ein in derselben Weise unvollständiges Sein dieser letzteren wie irgend ein anderes, — und andrerseits ist die Veränderung, welche die Gattung in jedem Einzelwesen erleidet, mithin die Verschiedenheit jedes Einzelwesens von allen übrigen seiner Gattung in keinem eine vollständige. Bei jedem Einzelwesen jeder Gattung sind die Bedingungen, unter denen es entsteht, d. h. unter denen seine Gattung in ihm hervorgebracht wird, verschiedene, zugleich aber doch auch wieder identische mit denen, unter welchen alle übrigen Einzelwesen seiner Gattung entstehen, — diese Bedingungen sind bei jedem Einzelwesen derselben Gattung einerseits anders beschränkte und andrerseits beschränkt andere. Und so stellt sich in jeder Gattung der Weltkreatur das Verhältniß der sie konstituirenden Einzelwesen zu einander in der Art, daß alle einerseits die Gattungsgleichheit mit einander theilen, andrerseits aber zugleich einander ungleich sind, indem jedes von allen übrigen durch besondere, ihm ausschließend eigenthümliche Merkmale verschieden ist, die nicht zum Gattungscharakter gehören, sondern vielmehr Defekte — qualitative und intensive — an demselben (an dem Begriff der betreffenden Gattung) sind, aber solche Defekte, die in jedem Einzelwesen auf andere Weise differente sind. (Dieß ist das s. g. Principium indiscernibilium.) *)

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell. (3. A.), I., S. 134: „Zeit und Raum allein sind es, *mittelst welcher* das dem Wesen und dem Be-

§. 64. Da die Kreatur überhaupt und die Welt insbesondere angegebenermaßen **in Raum und Zeit** eine **endliche** ist, so bestimmt sich die abstrakte essentielle transeunte und relative **göttliche Eigenschaft** der Unendlichkeit näher zu zwei specielleren Eigenschaften, in denen sie sich in concreto erweist: der **Unermeßlichkeit** und der **Unveränderlichkeit**. Diese Eigenschaften sagen aus, daß Gott durch sein Verhältniß zur räumlich-zeitlichen Welt, insbesondere auch durch sein Einwohnen in ihr, sofern er schon kosmisch geworden ist, in seinem Sein, was die Absolutheit desselben betrifft, schlechthin nicht alterirt wird, — daß dasselbe schlechterdings nicht mitaffizirt wird von der räumlich-zeitlichen Bestimmtheit derselben, — daß er in seinem Verhältniß zu ihr schlechthin frei bleibt von jeder Verendlichung, beziehungsweise Begrenzung durch Raum und Zeit von jedem Nebeneinander und Nacheinander, von aller Defektheit und aller Veränderung. Die **Unermeßlichkeit***) drückt aus, daß Gott in seinem Verhältniß zur **räumlichen** Welt schlechthin nicht räumlich, nicht quantitativ bestimmt wird, schlechthin nicht einem Maß unterworfen ist, kurz die absolute Unräumlichkeit des göttlichen Seins in seinem Verhältniß zur räumlichen Welt und ungeachtet desselben**); die **Unveränderlichkeit** dagegen drückt aus, daß er in seinem Verhältniß zur **zeitlichen** und folglich **succesiv** werdenden Welt, namentlich also auch durch sein Eintreten in die **Geschichte**, schlechthin nicht **zeitlich** bestimmt, in seinem Sein schlechthin nicht der zeitlichen **Beschränkung**, nicht der Succession, dem **zeitlichen** Werden, nicht dem Wechsel der Zustände unterworfen ist, kurz die

---

griff nach Gleiche und Eine doch als verschieden, als Vielheit neben und nach einander erscheint: sie sind folglich das principium individuationis." Nach **Thomas von Aquino** ist bekanntlich die materia das principium individuationis.

*) Genauer sollte es heißen **Unermeßlichkeit**.

) Will man damit nur ausdrücken, daß Gott in einem ausdrücklichen Verhältniß zum Raum stehe, so mag man immerhin sagen, er sei **im Raume. Dieß involvirt keineswegs einen Widerspruch, wie z. B. **Kant** behauptet, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft (S. W., VI.,), S. 316. Nur **räumlich** kann Gott nicht gedacht werden, nur nicht **durch den Raum begrenzt**.

absolute *Unzeitlichkeit* des göttlichen Seins in seinem Verhältniß zur zeitlichen Welt und ungeachtet desselben *).

Anm. Die *Unveränderlichkeit* gehört zu denjenigen göttlichen Attributen, über welche vorzugsweise verwirrende Mißverständnisse herrschen **). Man versteht sie gemeinhin so, als schlösse sie jedes wirkliche Affizirtwerden Gottes von der Zuständlichkeit der Welt, im Einzelnen und im Ganzen, aus, wodurch dann in Gott geradezu eine Unvollkommenheit — Stumpfsinn, Indolenz, — gesetzt, und sein Verhältniß zur Welt ein ganz unlebendiges und langweiliges, das der Welt zu Gott aber ein eigentlich unfrommes wird, so daß es dann z. B. sinnlos ist, wenn wir im Gebet etwas von Gott erbitten oder ihm für etwas danken. Allein dieß ist auch keineswegs die *wirkliche* Meinung bei dieser göttlichen Eigenschaft ***). Nur das liegt in dieser Beziehung in ihr, daß die Affektionen, welche Gott von der Zuständlichkeit der Welt empfängt, in ihm selbst nicht einen Wechsel der Zustände nach sich ziehen. Dieß thun sie aber deßhalb nicht, weil einerseits für sein Bewußtsein die Welt allezeit nicht bloß so, wie sie die bereits gewordene ist, sondern auch so, wie sie die

*) Alex. *Schweizer*, Chr. Glaubenslehre, S. 224: „Da nun die Zeit nicht bloß dadurch uns Schranke ist, daß uns ein längeres Dauern versagt ist, da vielmehr auch die immer dauernde Zeit theils als Vergangenheit uns fremd, theils als Zukunft unbekannt, somit nur der jeweilige Moment der Gegenwart ganz unser ist: so entsteht das fromme Postulat, daß die Zeit auch als beständig dauernde für Gott nicht diese Schranke sein könne, daß er vielmehr Vergangenheit, Zukunft und Gegenwart gleich sehr besitze, und in ihm diese Verschiedenheit nicht vorhanden sei, so wenig als der Unterschied längerer oder kürzerer Zeitabschnitte." Vgl. auch S. 226 f.

**) Theilweise sehr richtige Bemerkungen über die Unveränderlichkeit Gottes s. bei *Mehring*, Religionsph., S. 130—135. 242. So heißt es S. 132: „Sieht man aber die Sache genauer an, so kann die von Gott ausgesagte Unveränderlichkeit zunächst nur darin bestehen, daß er keine Veränderung *erleidet*, keiner Abnahme und keinem Wachsthum unterworfen ist, keiner Zunahme seiner Vollkommenheit, nicht aber daß es ihm unmöglich wäre, seine Vollkommenheit theilweise außer Aktion zu setzen, sich selbst zu bewegen, mit seiner Vollkommenheit in eine Succession einzugehen, und man hat übersehen, von den Eleaten an bis auf die neuesten deistischen Ausführungen, daß man selbst eine Unvollkommenheit in Gott setzt, daß man ihn einer über ihm waltenden Nothwendigkeit unterwirft, indem man diese Unmöglichkeit von ihm aussagt. *Platon* (De republ., II., p. 380 sq.) schließt deßhalb seine dialektische Ausführung mit einer kritischen Umsicht, worin ihm andere sehr nachstehen, nur so ab, daß es möglich für Gott sei, sich nicht zu verändern (ἀυτοὶ μὲν ὀι θεοί εἰσιν οἰοι μὴ μεταβάλλειν, p. 381. E.)"

***) Vgl. *Martensen*, Dogmat., S. 145 f.

erst künftig werdende ist, mit absoluter Klarheit gegeben ist, und weil er andrerseits vermöge seiner Allmacht und allweisen Allwissenheit die Welt in allen ihren Raum- und Zeitpunkten schlechthin in seiner Gewalt hat, und deßhalb, wie auch ihre jedesmalige Zuständlichkeit sich ihm darstellen mag, ihr gegenüber unverrückt der sicheren Erreichung seines Zwecks mit ihr gewiß ist. (Die Zuständlichkeit der Welt kann ihn nie außer Fassung bringen.) Es kommt hierbei namentlich auch das in Betracht, daß Gott immer von dem jedesmaligen Zustande der Welt in ihrer Totalität berührt wird, also freilich von der Zuständlichkeit jedes einzelnen Geschöpfs, aber nie von ihr rein als etwas Einzelnem, sondern von jedem Einzelnen immer im durchgreifenden Zusammenhange mit allem übrigen in der sich ihm immer darstellenden Totalsumme des Ganzen*). Diese Totalität der ihm von der Welt herkommenden Affektionen aber klingt ihm in jedem Momente derselben als eine erhabene Bejahung seines Zwecks mit ihr zusammen, wiewohl in jedem Moment aus anderen eigenthümlichen Tönen zusammengesetzt. Der Begriff der Veränderung ist wesentlich ein anderer, wenn die Veränderung als Veränderung des Seins selbst (der Elemente, welche das betreffende Sein konstituiren, und zwar in einer bestimmten Verknüpfung,) und wenn sie als Veränderung nur des Zustands des Seins (durch die Modifikation der Relation, in welche jene Elemente unter sich treten,) gedacht wird. Nur in dem ersteren Sinne ist in Betreff Gottes jede Veränderung zu negiren. Allerdings, in sich selbst kann Gott kein anderer werden. Er könnte es nur, wenn er nicht der Absolute wäre**), und nicht anders als so, daß er aufhörte, der Absolute zu sein***). Er ist vielmehr grade insofern unveränderlich als sein Sein bei allem Wechsel seiner Modifikationen stets seinem Begriff schlechthin adäquat ist. Der Wechsel seiner Zuständlichkeit bringt nie ein Mehr oder Minder

---

*) Vgl. die Bemerkung von Snellmann, Versuch einer speculativen Entwickelung der Idee der Persönlichkeit (Tübingen 1841), S. 97: „Die Bewegung der Totalität ist absolute Ruhe." Auch Chalybäus, Wissenschaftslehre, S. 287.

**) Bunsen, Gott in d. Gesch., III., S. 358: „Unveränderlichkeit ist Unverbesserlichkeit."

***) Schenkel, Dogmat., II., 1, S. 34: „Daß Gott in sich selbst ein anderer werden könne als er von Ewigkeit ist, ist schon aus dem einfachen Grunde unmöglich, weil er, wenn er aufhörte, derselbige zu sein, nur weniger als er selbst werden könnte, d. h. einen Theil seines göttlichen Wesens und damit seine Absolutheit einbüßen müßte."

seines Seins mit sich; vielmehr ist dieses in seiner Totalität in jedem Momente des in steter Abwandelung begriffenen Verhältnisses zwischen ihm und der Welt das absolute. Seine Zuständlichkeit ist so absolut stätige absolute Seligkeit und Herrlichkeit, oder, beides zusammengefaßt, absolut stätige absolute Lebendigkeit. Indem Gott allezeit und in jedem seiner Verhältnisse zur Welt seinem Begriff schlechthin entspricht, ist er allezeit schlechthin sich selbst gleich und eben darin unveränderlich. Ganz nach der Analogie davon, wie ein vollendeter Charakter in allen Lagen des Lebens sich selbst gleich bleibt. Gott bleibt aber in diesem Wechsel deßhalb schlechthin sich selbst gleich, weil, indem sein Zustand sich modifizirt, eben schlechthin er selbst es ist, der ihn verändert, also weil das Anderswerden seines Zustands schlechthin ein sich selbst Verändern Gottes ist*). In diesem Sinne ist auch von seiner Wirksamkeit ad extra, ungeachtet sie eine nicht absolute ist, gleichwohl zu prädiciren, daß in ihr Gott unveränderlich ist, — sofern er nämlich in ihr unveränderlich sich selbst gleich bleibt.

§. 65. Der weitere Verlauf der Skala der Kreaturstufen von den Aeonen (§. 57) abwärts stellt sich der §. 60 verzeichneten Formel für die Konstruktion derselben zufolge seinen allgemeinen Umrissen nach folgendergestalt heraus:

1) Die reine Materie — die Aeonen — wird von Gott schöpferisch differenzirt, so daß die darin in reiner Indifferenz (Unterschiedslosigkeit) zusammengeschlossenen beiden Bestimmtheiten, Raum und Zeit, aufeinander bezogen und damit gegenseitig durch einander bestimmt und so miteinander zu innerer Einheit vermittelt werden. Der durch die Zeit bestimmte Raum ist die Ausdehnung, der in Atome auseinander getretene Raum, — die durch den Raum bestimmte Zeit ist die Bewegung. Diese beiden aber werden von Gott wieder unmittelbar, und folglich in der Weise der bloßen Indifferenz, in Eins zusammengefaßt, und diese ihre Synthese ist der Aether.

---

*) Baader, Vorless. ü. Jak. Böhmes Theologumena und Philosopheme (S. W., 3,), S. 385: „Wie denn auch das sich selber Verändernde und Bewegende sich hiermit nicht in seiner Unveränderlichkeit aufhebt, sondern in ihnen affirmirt, wogegen das von einem Andern Verändert- und Bewegtsein diese Unveränderlichkeit und Unbeweglichkeit aufhebt."

Anm. 1. Der durch die Zeit bestimmte, also der zeitlich bestimmte Raum ist die Ausdehnung. Indem nämlich die Zeit den Raum bestimmt, theilt sie ihm ihre Bestimmtheit mit, d. h. das Nacheinander, die Succession, versetzt ihn in Succession oder in das Nacheinander. Im Raum bestimmt sich aber das Nacheinander zum Nebeneinander, und dieß ist eben die Ausdehnung. Die Zeit „verfließt“: demnach kommt durch sie, wenn sie den Raum bestimmt, in diesen, der an sich ein Ruhendes ist, Fluß, d. h. eben Ausdehnung. Indem die Zeit in den an sich völlig unterschiedslosen leeren Raum die Succession setzt, kommt in ihn Diskretion, Unterschied, Theilung. Er tritt auseinander. Aber was hier auseinander tritt, ist der rein abstrakte, der schlechthin leere unendliche Raum, nicht irgend ein räumliches Etwas, sondern die leere räumliche Form, die reine leere Form des dinglichen oder ideel bestimmten Seins. Die Theile, in welche der Raum, indem er durch die Zeit bestimmt wird, auseinander tritt, sind folglich absolut leere, d. h. absolut dimensionslose, d. i. sie sind absolute (d. h. mathematische) Punkte. Was hier geschieht ist also, daß der Raum in eine Vielheit, und zwar, da er unendlich ist (§. 57.), in eine unendliche Vielheit, von absoluten oder mathematischen Punkten auseinader tritt. Da nun aber durch die Zeit, indem sie den Raum bestimmt, sonst nichts in diesen kommt als eben die Diskretion: so sind jene unendlich vielen absoluten Raumpunkte zu denken als lediglich diskrete. Sie sind also nicht bloß alle außereinander, sondern sie sind auch bloß dieß, d. h. sie stehen in dieser ihrer Diskretion schlechterdings in keinem Verhältniß zu einander, sie haben schlechterdings keine Kontinuität unter einander. Diese diskreten Raumpunkte sind die Atome*). Das Atom ist ein Theil des abstrakten, des leeren Raums, folglich eine leere Raumform, und eben dieserhalb ist es untheilbar**). Denn das Leere läßt sich nicht theilen. (Das Atom ist demnach durchaus noch nichts Stoffliches.) Wenn nun das Atom eine leere Raumform ist, so ist es doch die leere Form des diskreten Raums; und

---

*) Ueber die Schwierigkeiten des Begriffs des Atoms vgl. Ulrici, Gott u. die Natur, S. 436- 452.

**) Anders Trendelenburg, Log. Unters., (2. A.), I., S. 263: „Das Atom selbst muß als unterschieden und in sich zusammengehalten gedacht werden. Wie geschicht das, wenn nicht durch eine zusammenhaltende Kraft, welche *Bewegung ist?*“

so ist es keineswegs etwa überhaupt nichts. Es ist ein absoluter, ein mathematischer Raumpunkt, aber es ist ein solcher Punkt des ausgedehnten Raumes, mithin eine Raumausdehnung. Wie denn der mathematische Punkt nicht etwa ein Nichts im Raume, ein Nichträumliches ist; sondern er ist ein Etwas im Raume, ein Räumliches schlechthin ohne alle Dimensionen*). Eben darum ergeben die Atome dann auch eine wirkliche Raumerfüllung, — nur eine solche, die rein als solche eine schlechthin löcherige ist, nämlich eine lediglich endliche, bei der Ausdehnung und Grenze schlechthin coincideren, — lediglich eine absolute Getheiltheit des (leeren) Raumes in seiner Ausdehnung. Eben deßhalb ist der ausgedehnte Raum über die Atome (die ja dieserhalb so heißen) hinaus nicht weiter theilbar**). Da die Atome lediglich außer einander sind, so kommt durch die Diskretion des (leeren) Raumes in die an sich schlechthin undurchdringliche Materie ein Anfang der Durchdringlichkeit; in Wahrheit aber zunächst nur eine Zwischeneinbringlichkeit. — Die Ausdehnung, wie sie sich hier ergeben hat, ist die noch schlechthin abstrakte, die bloße, d. h. die noch schlechthin richtungslose Ausdehnung. Es sind in ihr noch keine Dimensionen gesetzt.

Anm. 2. Indem der Raum die Zeit bestimmt, wird diese, d. h. die abstrakte Form des Daseins, das Nacheinander, die Succession, räumlich bestimmt, zu dem Raume in Verhältniß gesetzt, in den Raum versetzt; — das zeitliche Nacheinander wird zugleich zum räumlichen, der Zeitverlauf wird räumlicher, ein Zeitverlauf in Raum, ein Wechsel, eine Veränderung des Raumes, m. a. W. ein Ortswechsel, eine Ortsveränderung, das heißt aber Bewegung***). Diese ist ja eben das successive,

*) Schelling, System des transcendentalen Idealismus, (S. W., I., 3,), S. 442: „Die Negation aller Richtung ist die absolute Grenze, der bloße Punkt.“ Philosophie u. Religion (S. W, I., 6,), S. 45: „Der Punkt ist die Negation aller Realität.“ (?)

**) Die Schwierigkeit bei dem Gedanken des Atoms liegt eben darin, daß es auf der einen Seite ein Diskretes sein soll, und doch auf der andern Seite untheilbar. (Vgl. auch Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 107 ff.) Allein diese Schwierigkeit findet im Ernst nur dann statt, wenn man dieses Diskrete, welches das Atom allerdings ist, als eine diskrete Größe denkt; diese ist es aber eben nicht.“

***) Schelling, Fernere Darstellungen aus d. System der Philosophie (S. W., I., 4,), S. 435: „Die relative in-eins-Bildung des Raumes und der Zeit

das veränderliche Dasein im Raume, — das im Raume nach einander Dasein, der Wechsel des Daseins im Raume*). Allein wie die Bewegung sich hier ergibt, ist sie noch die schlechthin abstrakte und folglich die absolut leere, die völlig abstrakte und damit zugleich völlig leere Ortsveränderung, das durchaus leere im Raume nacheinander Dasein. Denn was hier in dem Raum versetzt ist, und in ihm nacheinander daist oder in ihm den Ort verändert, — das ist die Zeit, d. h. die schlechthin abstrakte, schlechthin inhaltsleere bloße Form des Daseins. Wir haben also hier zwar Bewegung, aber eine durchaus inhaltslose Bewegung, eine schlechthin nicht bestimmte Bewegung, eine Bewegung, die sich nicht irgendwohin bewegt, eine Ortsveränderung, die keinen bestimmten Ort verändert, und sich folglich schlechthin nicht aus der Stelle bewegt, kurz, eine schlechthin richtungslose Bewegung. Denn nur Etwas kann sich in einer Richtung, kann sich irgendwohin bewegen. Diese richtungslose Bewegung ist nun m. E. W. die Unruhe. Die Bewegung, wie wir sie hier zu denken haben, ist demnach — da wir sie als die schlechthin richtungslose denken müßen, — die absolute Unruhe, und zwar, da die Zeit unendlich ist (§. 57.), die unendliche absolute Unruhe. Sie ist die reine, die schlechthin abstrakte Bewegung.

---

ist die Bewegung." Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (3. A.), I., S. 12: „Bewegung besteht nur in der Vereinigung von Raum und Zeit." Trendelenburg, Log. Unters. (2. A.) I., S. 164: „. . . der Bewegung, welche den Raum gleichsam mit der Zeit überwindet." S. 216: „Durch die Bewegung ist die Zeit im Raum und der Raum in der Zeit. Zeit und Raum sind in der Bewegung so unzertrennlich in einander eingebildet und mit einander verwachsen, daß sie in einander verschwinden." S. 370: „Aber wie entsteht, fragen wir dann, eine Zeitfolge im Raum? und mit dieser Frage sind wir bei der Bewegung." (Daß wir übrigens mit der allgemeinen Lehre Trendelenburgs von der Bewegung nicht übereinstimmen, ist von selbst klar.) Volkmann, Psychologie, S. 216 f.: „Räumliches wird zeitlich vorgestellt in der Bewegung ...... Die Bewegung faßt räumliche Elemente in eine zeitliche Form." Daß die räumliche Bestimmtheit wesentlich im Begriff der Bewegung liegt, hebt auch Hegel ausdrücklich hervor. S. Logik, II., S. 152. Die Bewegung ist immer Bewegung von einem Orte zum andern.

*) Man kann daher mit Schelling, System des transcendentalen Idealismus (S. W., I., 3,), S. 488, sagen: „Die Linie ist die ursprüngliche Anschauung der Bewegung, alle Bewegung wird als Bewegung angeschaut, nur in *sofern sie als* Linie angeschaut wird."

Anm. 3. Diese Bewegung, d. i. diese unendliche absolute Unruhe, und die vorhin erörterte schlechthin dimensionslose Ausdehnung, d. i. die unendliche Vielheit der schlechthin beziehungslos neben einander seienden Atome, haben wir nunmehr als unmittelbar in Eins gesetzt zu denken, also die Indifferenz von beiden. Wir denken mithin eine Ausdehnung, die unmittelbar zugleich absolute abstrakte Bewegung, d. i. absolute Unruhe ist, und eine Bewegung, nämlich als absolute Unruhe, die unmittelbar zugleich Ausdehnung, nämlich absolut abstrakte, näher Diskretion einer unendlichen Vielheit von Atomen ist. Dieß ist nun bekanntlich die Oscillation. Sie ist ja eben diejenige Bewegung, die unmittelbar zugleich ein sich Ausdehnen (ein Diskretwerden) des Bewegten ist, oder dasjenige sich Ausdehnen (Diskretwerden), das unmittelbar zugleich ein Bewegtwerden des sich Ausdehnenden (des Diskretwerdenden) ist. In ihr sind das sich Ausdehnen und das sich Bewegen, sind Ausdehnung und Bewegung schlechthin zumal und unterschiedslos, und folglich auch schlechthin untrennbar zusammen, — und eben sie ist gleichermaßen diese schlechthin dimensionslose Ausdehnung und diese nicht aus dem Ort kommende Bewegung, die vorhin erörtert wurden. Demnach ist die unmittelbare Einheit und die Indifferenz von Ausdehnung und Bewegung eine unendliche Oscillation der in absoluter Unruhe befindlichen unendlichen Vielheit von Atomen, — dieser unendliche Atomenwirbel, die unendliche Ausdehnungs- und Bewegungs-Kreisung oder — wie man, weiter zurückgehend, auch sagen kann, — Raum- und Zeit-Oscillation, m. E. W. der Aether*). Denn eben dieß ist sein Begriff. Er ist die unendliche Oscillation der schlechthin ruhelosen Atome**). Es sind in ihm zusammen die unendliche Vielheit der Atome und die unendliche absolute Unruhe, aber zusammen in unmittelbarer und unterschiedsloser Einheit, so daß die Atome nichts sonst sind als die absolute Unruhe, die den unendlichen leeren Raum durchzittert, und diese absolute Unruhe wieder nichts anderes ist als das sich Ausdehnen des unendlichen leeren Raumes zu einer unendlichen Vielheit von zusammenhangslosen Atomen.

---

*) Ueber den Begriff des Aethers s. auch Schelling, Stuttg. Privatvorlesungen (S. W., I., 7,), S. 449. 450. Hegels Leben von Rosenkranz, S. 113. 115f. Wirth, Die spekul. Idee Gottes, S. 19—21. J. H. Fichte, Spekul. Theologie, S. 508. 510. 513—516. 521.

**) Anders denkt das Verhältniß des Aethers zu den Atomen Trendelenburg, Log. Untersuch., I., S. 263.

Der Aether ist so die Region der Atome, die nur als absolut bewegte, nämlich schlechthin abstrakt bewegte, d. h. absolut unruhige schlechthin diskrete absolute Raumpunkte gedacht werden können. Nur im Aether kann es Atome rein als solche geben und die absolute Unruhe rein als solche. Auch empirisch sind die Atome nie für sich allein gegeben, ohne die absolut ruhelose Bewegung, — noch ist diese je für sich allein gegeben, ohne jene; sondern eben nur in ihrem unterschiedslosen Zumal, d. h. eben nur als Aether, sind beide Objekt irgend welcher Wahrnehmung. Wie denn überhaupt empirisch weder die Ausdehnung noch die Bewegung jemals für sich allein vorkommt, sondern es kommen immer nur beide zusammen vor und zwar unterschiedslos zusammen. Rein als solche kommen sie aber auch eben nur im Aether vor, — also beide, die reine (die schlechthin abstrakte) Ausdehnung und die reine (die schlechthin abstrakte) Bewegung, die Ausdehnung und die Bewegung von nichts. Als noch jenseits der Schwere (§. 66.) liegend, ist der Aether unwägbar, und folgeweise sind es auch die Atome rein als solche. Daraus folgt aber durchaus nicht etwa, daß diese und jener keinen Widerstand leisten. Wirkliche Atome gibt es ihrem Begriff zufolge nur als Aetheratome. Die s. g. Körperatome sind keine Atome, sondern Moleküle, wie sie denn auch schlechthin unnachweisbar sind. Der Aether kann als das große Pendelwerk angesehen werden, das die gesammte Weltmaschine in den Gang setzt und im Gange erhält. Den Alten vertrat die Vorstellung vom Chaos den Begriff des Aethers.

§. 66. 2) Der Aether wird wiederum von Gott differenzirt, so daß die in ihm in reiner Indifferenz zusammengeschlossenen beiden Bestimmtheiten, Ausdehnung und Bewegung, auf einander bezogen und damit gegenseitig durch einander bestimmt und so mit einander zu innerer Einheit vermittelt werden. Die durch die Bewegung bestimmte Ausdehnung, d. i. die bewegte unendliche Vielheit der Atome, ist die Repulsion und Attraktion, — die durch die Ausdehnung, d. i. durch die Atome, bestimmte Bewegung ist die Schwere. Diese beiden aber werden von Gott wieder unmittelbar, und folglich in der Weise der bloßen Indifferenz, ins Eins zusammengefaßt, und diese ihre Synthese ist die mechanische, d. i. die astronomische Natur, der Weltmechanismus oder das Weltgebäude.

Anm. 1. Indem wir die Ausdehnung als durch die Bewegung bestimmt denken, denken wir die in Bewegung gesetzte Ausdehnung, also den diskreten Raum als bewegten, — deutlicher: das Nebeneinander der unendlich vielen mathematischen Raumpunkte, d. h. der Atome, als ein bewegtes, d. h. als ein den Ort veränderndes. Es entsteht sonach Ausdehnung in bestimmter Richtung und es ergeben sich die Raumdimensionen. Das Nähere dabei ist aber dieses. Durch die Bewegung treten die diskreten punktuellen Raumausdehnungen, die Atome unter einander in ein Verhältniß; die Atome in ihrer unendlichen Vielheit kommen in bestimmter Richtung in Bewegung. Da es sich nun hier um eine absolute Bewegung handelt, d. h. um eine Bewegung nach allen Richtungen hin, und um absolute (d. h. mathematische) Punkte, so daß in jedem Punkte eine Richtung der Ausdehnung nach allen Seiten hin gesetzt ist: so ist damit ein absolutes sich in entgegengesetzter Richtung Begegnen, d. h. eine absolute Kollision der einzelnen bewegten Atome gesetzt, d. i. ein absolutes, gleichwesentlich beides, sich gegenseitig Abstoßen und sich gegenseitig Anziehen derselben, m. a. W. die in sich zusammenhangslose Ausdehnung ist absolute Repulsion und Attraktion geworden (ein absolutes Gewimmel), welche beide unablöslich zusammengehören.

Anm. 2. Auf der anderen Seite denken wir die Bewegung als durch die Ausdehnung bestimmt, also die ausgedehnte, die in die Ausdehnung versetzte Bewegung. Da nun die Ausdehnung eben in der unendlichen Vielheit der Atome besteht, so ist das Bestimmtwerden der Bewegung durch die Ausdehnung näher ihr Bestimmtwerden durch die Atome. Wir denken also die Bewegung jetzt nicht mehr, wie vorhin im Aether (§. 65, Anm. 3,), als unterschiedslos eins mit den Atomen, sondern wir denken sie als durch die Atome bestimmt werdend, m. a. W. als unter ihrer Potenz stehend, als von ihnen zugeeignet, so daß sie mithin für sie Mittel ist, nämlich Mittel der Bewegung, — wir denken sie als, unter dem Druck der Atome befindlich, diese bewegend, kurz, wir denken die die Atome bewegende Bewegung. Dieß heißt aber m. E. W. wir denken die Schwere. Sie ist die ausgedehnte, die in die Ausdehnung versetzte Bewegung: wie es sich schon darin erweist, daß ihre wesentliche Aeußerung der Fall ist, d. h. eben die sich im Raum ausdehnende, die die Ausdehnung erfüllende Bewegung.

Wie denn die Schwere **durch den Raum** gemessen wird, den der Fall in einer bestimmten Zeit durchläuft, durch die Geschwindigkeit der Bewegung.

Anm. 3. Die unmittelbare Synthese oder die Indifferenz der Repulsion und Attraktion auf der einen Seite und der Schwere auf der andern ist der Schwer**proceß**, die **Gravitation**. Die Gravitation ist nichts sonst als das **unmittelbare** vollständige Zusammensein und Zusammenwirken einerseits der Repulsion und Attraktion und andrerseits der Schwere, als das Gleichgewicht beider. In ihr sind Ausdehnung und Bewegung mit einander innerlich vermittelt und wirklich **in** einander. **Rein als solche** kommen sowohl die Repulsion und Attraktion als die Schwere **nur** in der Gravitation vor. Aber nur in unmittelbarer Einheit, in Indifferenz. Repulsion und Attraktion ist empirisch nie **für sich allein** gegeben, sondern immer nur zusammen mit der Schwere, und das Gleiche gilt auch vice versa. Die reale Existenz der Gravitation ist der Inbegriff der **mechanischen** kosmischen Verhältnisse, die **mechanische Natur**, — das große Ganze des **Weltmechanismus**, — also das allumfassende **Weltgebäude** — oder richtiger **Welten**gebäude — rein als solches, in seiner völligen Abstraktheit, ganz abgesehen von der **konkreten** Materialität der in ihm durch die Gravitation zusammengehaltenen einzelnen Welten, — der Complex von mechanischen Gesetzen, welcher den Complex der einzelnen **materiellen** Welten, sie zusammenbindend, trägt. Dieß Weltgebäude ist eben die Welt der **gravitirenden** Materie, der Materie **als durch die Gravitation bestimmter**. Die mechanische Natur ist so näher die **astronomische**. (Das Weltgebäude, das Gerüst der die Weltkörper tragenden und zu einem einheitlichen Ganzen verknüpfenden und zusammenhaltenden **mechanischen** Gesetze ist mithin schon **vor** diesen **Weltkörpern** da, die es auf seine Schultern nimmt.)

§. 67. 3) Die mechanische Natur wird wiederum von Gott differenzirt, so daß die in ihr in Indifferenz zusammengeschlossenen beiden Bestimmtheiten, die Repulsion und Attraktion einerseits und die Schwere andrerseits, auf einander bezogen und damit gegenseitig durch einander bestimmt und so mit einander zu innerer Einheit vermittelt werden. Die durch die Schwere bestimmte Repulsion und Attraktion, d. i. die durch die Schwere bestimmten **bewegten Atome**, ist der

Stoff, — die durch die Repulsion und Attraktion bestimmte Schwere ist die Kraft. Diese beiden aber werden von Gott wieder unmittelbar, und folglich in der Weise der bloßen Indifferenz, in Eins zusammengefaßt, und diese ihre Synthese ist die elementarische oder die chemische Natur. Erst von dieser Stufe der Schöpfung an beginnen die besonderen Welten oder Schöpfungskreise. Für sie alle bilden die Aeonen (Raum und Zeit), der Aether und der Weltmechanismus den nothwendigen Unterbau, und zwar den gemeinsamen.

Anm. 1. Die Entstehung des Stoffs beruht auf dem beginnenden, aber noch nicht wirklich erreichten Konkresciren der bewegten Atome. Die Bewegung der Atome ist näher Repulsion und Attraktion, aber eine solche, die es, weil sie eine absolute ist, zu keiner wirklichen Vereinigung, d. h. eben Konkretion bringt. Indem nun diese repellirende und attrahirende Bewegung der Atome durch die Schwere, also durch die Bewegung als Fall, bestimmt wird, so wird sie einerseits ein Aneinanderfallen, ein Zusammenfallen der Atome, d. h. eben ein Konkresciren derselben*). Durch die Schwere bestimmt, wird die einander abstoßende und anziehende Bewegung der Atome ein sich Zusammenballen derselben, Conglobation. So bilden sie eine Masse, welche eben der Stoff ist. Damit ist auch bereits die bestimmte Präformation der Gestaltung gegeben in der Kugelform, d. i. der durch die Schwere allein, durch die reine Schwere bestimmten Gestalt. Sie ist aber doch nur erst eine bloße Präformation, ein bloßes Analogon der Gestalt (und damit auch der Individuität), noch nicht die wirk-

*) Schelling, Erster Entwurf eines Systems d. Naturphilosophie (S. W., I., 3.), S. 276: „Darum wird die Einheit einer Materie nur erkannt durch die Einheit ihrer Schwere; eine Menge von Materie organisirt sich zur Einheit nur dadurch, daß sie sich einen gemeinschaftlichen Schwerpunkt gibt. — Kant setzt das Wesen der Starrheit darein, daß die Theile nicht an einander verschoben werden können, ohne sofort getrennt zu werden, d. h. mit anderen Worten, daß der Theil keine vom Ganzen unabhängige Bewegung hat. Im Flüssigen sondert sich der Theil vom Ganzen durch ein bloßes Gewicht; der Grund dieses Unterschieds liegt darin, daß der flüssige Körper keinen gemeinschaftlichen Schwerpunkt hat und jedes Theilchen seinen Schwerpunkt freiwillig sich bildet. (Daher die freiwillige Annahme der Kugelgestalt in der Tropfenbildung.) — Einheit des Schwerpunkts ist also das, was die Materie zu Einer organisirt, das Bildende, Bindende, das Bestimmende aller Gestaltung."

liche Gestalt*) (und Individuität). Denn zur wirklichen Konkretion kommt es hier andrerseits doch noch nicht. Indem nämlich die Repulsion und Attraktion durch die Schwere bestimmt wird, wird sie nicht aufgehoben, sie bleibt vielmehr erhalten. Sie kommt nur unter die Potenz der Schwere, sie erhält nur die Bestimmtheit, nur die Form (im abstraktesten Sinne des Worts) der Schwere, d. h. der ausgedehnten Bewegung. Dieß heißt näher: sie wird durch die Schwere zusammengefaßt, zusammengehalten oder deutlicher: zur Kontinuität verknüpft. Eigentliche Kohäsion eignet also dem Stoffe noch nicht, wohl aber Kontinuität. In concreto zeigt sich so der Stoff oder die Masse als das Fluidum**). Die reine Masse ist daher wesentlich Fluidum***), und alle Stoffe sind Fluida. Die Flüssigkeit ist durchaus Repulsion und Attraktion, die es in ihrer inneren Ruhelosigkeit zu keiner wirklichen Konkretion bringt; aber ein absolutes Kontinuum dieser Attraktion und Repulsion, und zwar dieß vermöge des sie bestimmenden Gesetzes der Schwere. Sie ist ein stetes Werden, aber unmittelbar zugleich auch wieder Vergehen der Konkretion. Indem im Fluidum die einzelnen Atome vermöge der Schwere in absoluter Kontiguität stehen, haben sie in ihm aufgehört, Atome zu sein, und von hier an abwärts gibt es in der Natur keine Atome mehr: was freilich nicht ausschließt, daß alle Naturdinge wieder aufgelöst werden können in Atome, wenn gleich nicht durch unsre Chemie. Der Stoff hat, als solcher, keine Atome. Weil es aber im Fluidum noch nicht zu wirklicher Konkretion kommt, so hat es auch noch keine Theile†). (Die

*) Die Kugel ist die Gestalt nur des Fluidums, z. B. der Erdatmosphäre, nicht des Erdkörpers. Und ebenso gilt es auch von allen übrigen Weltkörpern, daß nicht sie selbst kugelförmig sind, sondern nur ihre Dunstkreise. Es versteht sich von selbst, daß wir hier nur von den natürlichen Gestalten der Naturkörper reden, nicht auch von den künstlichen.

**) Schelling, Erster Entw. e. Syst. d. Naturph. (S. W., I., 3,), S. 31: „Das Flüssige überhaupt muß definirt werden als eine Masse, worin kein Theil vom andern durch Figur sich unterscheidet." S. 35: „Als das ursprüngliche Phänomen der absoluten Flüssigkeit ist uns die Feuer- oder Wärmematerie bekannt: dieses aller Gestalt feindselige, eben deßhalb der Gestaltung günstige Wesen, — das allgemeine fluidisirende Princip, eben darum die Triebfeder aller Bildung und aller Produktivität in der Natur."

***) Es ist sehr verfehlt, wenn man die Masse als solche als feste Masse nimmt. Auch empirisch gibt es keine s. g. feste Masse, die nicht bestimmt Körper wäre.

†) Vgl. Schelling, Erst. Entw. e. Syst. d. Naturph. (S. W., I, 3,), S. 267.

Tropfen sind keine Theile.) Eben daher findet in ihm zwar bereits ein Uebergang zur Gestaltung (Individuation) statt, aber auch nur erst der bloße Uebergang zu ihr *). In ihm sind wie Bestimmtheit und Unbestimmtheit überhaupt, so insbesondere auch Gestalt und Gestaltlosigkeit unmittelbar in Einem gesetzt, mithin wie Bestimmbarkeit überhaupt, so insbesondere auch Gestaltbarkeit **). Näher ist in ihm die Urgestalt schon ausdrücklich präformirt, die Kugelgestalt; aber so, daß sie beides unmittelbar zugleich ist, gesetzt und aufgehoben. Alle Fluida sind stätig werdende und sich wieder auflösende Aggregate von stätig werdenden und sich wieder auflösenden Konglobationen von Atomen. Denn das Fluidum ist allerdings erfüllte und insofern bestimmte Ausdehnung, aber eine noch nicht fixirte erfüllte und bestimmte Ausdehnung. Ebendeßhalb sind die Fluida auch stätig werdende und sich wieder auflösende Individuen oder Einzeldinge. Da die Schwere der eine Faktor des Stoffs ist, so liegt es im Begriffe von diesem, ponderabel zu sein.

Anm. 2. Denken wir die (reine) Schwere durch Repulsion und Attraktion bestimmt, so denken wir den bloßen Fall als durch Anziehung und Abstoßung bestimmt, deutlicher: als von sich abstoßende und an sich anziehende Schwere. Dieß ist nun eben der Begriff der Kraft ***). Die Kraft ist auf Anderes wirksame Schwere, und zwar näher als es theils anziehend, theils abstoßend. In dieser Doppelwirkung, welche sie ausübt, wirkt die Kraft mithin einerseits auflösend, zersetzend, überhaupt negativ, — andrerseits verbindend, zusammensetzend, überhaupt positiv. Jede Kraft ist so theils unter der negativen, theils unter der positiven Bestimmtheit gesetzt, nämlich zugleich unter beiden Bestimmtheiten, in verschiedenen Beziehungen (Polarität der Kräfte †).) Daher betrachtet denn die

*) Trendelenburg, Log. Unters. (2. A.), II., S. 275: „Eine bloß fließende Bewegung der Materie ergibt keine Figur."

**) Baader, Ueber den Begriff der dynamischen Bewegung (S. W., III.,) S. 283: „Ueberhaupt geht aber der Uebergang von einer Form zur andern nur durch die formlose Stufe des Flüssigen oder der Auflösung."

***) Ueber den Begriff der Kraft vgl. auch Trendelenburg, Logische Unters. (2. A.), I., S. 363 366. Novalis (Schriften, III., S. 234,) schreibt: „Alle Kraft ist eine Funktion von Zeit und Raum."

†) Baader, S. W., XIV., S. 371: „Die Polarität bedingt die Cirkulation oder Strömung." Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell. (3. A.), I., S. 171.

Naturwissenschaft bekanntlich alle physikalischen Kräfte als Wirkungen und Aeußerungen der Attraktions- und Repulsionskraft. Mit der Kraft haben wir so den Bereich des Mechanismus überschritten und sind in den Chemismus eingetreten. Innerhalb des reinen Mechanismus gibt es noch keine eigentlichen Kräfte, sondern nur die Schwere, die bloß uneigentlich Schwerkraft genannt wird. Die wirklichen Kräfte, mit denen die Mechanik mechanisch, d. h. nach dem (abstrakten) Gesetz der Schwere wirkt, muß sie aus den über sie hinausliegenden Gebieten der Natur entlehnen. Sie kann sich der Schwerkraft immer nur entweder in einem Stoff oder in einem Körper bemächtigen.

Anm. 3. Empirisch gibt es nirgends weder Stoff für sich allein, der nicht zugleich Kraft wäre, noch Kraft für sich allein, die nicht zugleich Stoff wäre*), sondern beide sind in der Wirklichkeit immer nur in Einem gegeben**), ganz so wie es sich hier im Begriffe stellt. Dieses Eine ist das Element. Es ist die unmittelbare Synthese oder die Indifferenz des Stoffs und der Kraft, beider rein als solcher. Das Element ist einerseits wesentlich Stoff, aber reiner, noch unkörperlicher Stoff; denn es ist schlechthin ohne Theile (und deßhalb auch schlechthin untheilbar), schlechthin einfach. Andrerseits ist es wesentlich Kraft; denn es ist wesentlich wirksamer Stoff, agens. Und zwar sind im Element diese beiden, Stoff uud Kraft, unmittelbar als Eins gesetzt, also erst auf nur äußerliche Weise. Die Kraft hat den flüssigen Stoff noch nicht wirklich durchdrungen mit ihrer Schwere, ihn noch nicht wirklich zum Stehen gebracht mit ihrem Druck, — der Stoff hat die Kraft noch nicht wirklich auf und in sich eingesogen, er hat sich noch nicht mit ihr gesättigt, sie sich noch nicht zugeeignet, so daß sie in ihn hineinwirkt (ihn organisirend), sondern im Element wirkt die Kraft noch lediglich nach außenhin, auf Anderes. Weil es wesentlich Stoff ist, so

*) Schelling, Darstell. d. Naturproc. (S. W., I., 10,), S. 353: „Kraft setzt immer schon ein Ding voraus ..... Kraft ist nicht etwas, wodurch ein Ding entstehen kann, es wird vielmehr immer nur von dem schon Entstandenen oder Seienden prädicirt." — Es ist ein bekannter naturwissenschaftlicher Satz: Keine Kraft ohne Stoff, — der aber auch umgekehrt nicht minder gilt.

**) Novalis Schriften, III., 288: „Die Kraft ist der unendliche Vokal, der Stoff der Konsonant." S. 297 f.: „Wenn aller Stoff zur Kraft sich verhält wie Objekt zum Subjekt, so sind also Stoff und Kraft Eines Ursprungs und *im Grunde vereinigt* wie in der Folge getrennt."

ist das Element auch wesentlich noch ohne feste Form. Die Form, wie sie in der elementarischen Natur auftritt, ist noch durchaus Bewegung. Sie ist nur die schlechthin ruhelose, bewegliche Gestalt des Fluidums, in welchem die Gestaltung in jedem Moment zugleich gesetzt und wieder aufgehoben wird, so daß ihre Position und ihre Negation mit einander in einem kontinuirlichen Kampfe liegen. (Sobald es zu einem wirklichen Bestimmtsein des elementarischen Stoffs durch die Form kommt, ist in ihm die Bewegung zum Stehen gebracht, ist er — mehr oder minder fester — Körper geworden.) Das Element ist deßhalb wesentlich flüssig. Der eigenthümliche Proceß der Stufe der elementarischen Natur ist der chemische Proceß.

§. 68. 4) Die chemische Natur wird wiederum von Gott differenzirt, so daß die in ihr in Indifferenz zusammengeschlossenen beiden Bestimmtheiten, der Stoff und die Kraft, aufeinander bezogen und damit gegenseitig durcheinander bestimmt und so miteinander zu innerer Einheit vermittelt werden. Der durch die Kraft bestimmte Stoff ist der Körper, — die durch den Stoff bestimmte Kraft ist die plastische oder die individuirende Kraft, welche Individuität oder Gestalt hervorbringt. Diese beiden aber, der Körper und die Individuität oder Gestalt, werden von Gott wieder unmittelbar, und folglich in der Weise der bloßen Indifferenz, in Eins zusammengefaßt, und diese ihre Synthese ist die mineralische Natur.

Anm. 1. Zum Körper wird der Stoff vermöge der sich vollendenden Konkretion der Atome, welche im Stoff nur begonnen hatte, ohne sich wirklich fixiren zu können. Im Körper ist die in dem flüssigen Stoff noch ruhelose Bewegung zum Stehen gebracht. Deßhalb ist Festigkeit (Kohäsion) eine wesentliche Bestimmtheit des Körpers*). Der Grad dieser Festigkeit ist ein verschiedener nach Maßgabe dessen, wie der betreffende Körper noch bloßer Körper ist oder schon organisirter (§. 69.) Körper. In demselben Maße, in welchem der Körper im Uebergange zum Organismus begriffen ist, ist auch seine Festigkeit erreicht. Die Konkretion der im Stoff als Fluidum verknüpften Atome geschieht nun dadurch, daß die Kraft den Stoff, mit dem sie vonhausaus nur äußerlich vereinigt ist, wirklich bestimmt, d. h. ihn unter ihre eigene Bestimmtheit setzt, und so

*) Schelling, Philos. d. Mythol. (S. W., II., 2,), S. 268: „Der erste Begriff des Körperlichen ist, ein Zusammenhaltendes zu sein.“

ihn sich assimilirt. Es ist dieß näher ein den Stoff Durchdringen der Kraft, und zwar ein chemisches. Als repellirende und attrahirende Schwere (Druck) muß nämlich die Kraft auf den ihr unmittelbar geeinigten Stoff wirken, und zwar eben beides, abstoßend und anziehend, d. h. einerseits zersetzend, andrerseits verbindend, also chemisch. Sie zersetzt demnach einerseits den Stoff, seine absolute Einfachheit aufhebend und in eine Mehrheit von differenten Stoffen auflösend, aber so, daß sie ihn andrerseits unmittelbar zugleich rekonstruirt durch die Verknüpfung dieser differenten Stoffe unter einander. So wird er zum Körper. Dieser ist eben der durch die ihm unmittelbar geeinigte Kraft wirklich bestimmte Stoff. Alle Körper sind Stoffe, aber näher durch die Kraft bestimmte Stoffe. Kein Körper entsteht auf mechanischem Wege, d. h. vermöge der Wirksamkeit der bloßen Schwere; nur auf dynamischem Wege, d. h. vermöge der Wirksamkeit der Schwere als Kraft, entstehen die Körper. Die im Element bloß nach außen hin wirksame Kraft des Stoffes wendet sich jetzt diesem Stoff selbst zu, sie wendet sich also nach innen zu, in den Stoff selbst hinein, ihn chemisch umbildend. Diese Neubildung, welche der Stoff erfährt, kommt ihm so von außen; die Kraft dringt ein in den Stoff. Die Bildung selbst aber ist ein Theilen und Verknüpfen der Theile. Es gehört deßhalb zum Wesen des Körpers, Theile zu haben (und mithin auch theilbar zu sein), aber ebenso auch eine bestimmte Einheit dieser Theile, ein Ganzes zu sein. Der Körper ist schon ein Einzelding*). Er ist nämlich schon innerlich zusammengehalten, weil die Kraft in den Stoff selbst, ihn sich aneignend, hineingewirkt hat. Weil aber der Korporisations-proceß ein nicht aus dem Stoff selbst hervorgehender, sondern ein ihm von außenher kommender ist, so ist auch im bloßen Körper die Getheiltheit sowohl als die Einheit der Theile eine noch äußerliche. Die Theile setzen sich bei ihm von außen an. Im bloßen Körper sind die Theile neben- und aneinander, nicht ineinander; sie lassen sich daher auch (mechanisch) von einander loslösen, ohne daß der

---

*) Steffens, Grundzüge der philos. Naturwissenschaft, S. 25 f.: „Durch die Cohärenz drückt jedes einzelne Ding sein Sein in sich selbst aus." Auf wahrhafte Weise kommt das Einzelsein freilich erst in dem von der Erde völlig losgelassenen, selbstbeweglichen Thier zustande. Nach Schelling, Bruno (S. W., I., 4.), S. 270, drückt sich an dem einzelnen körperlichen Dinge in der Erscheinung die Einheit des Wesens als Schwere aus, die Einheit der Form als *Cohäsion. Vgl. die vier* edlen Metalle (S. W., I., 4,), S. 514.

Körper zerstört wird. (Der kleinste Theil jedes Minerals bleibt immer noch ein Körper.) Der bloße Körper ist ein mechanisches Ganzes von Theilen. In concreto ist der Korporisationsproceß der Krystallisationsproceß. Der Krystall ist der primitive Körper. Alle Körper sind Krystalle; alle bloßen Körper sind bloße, reine Krystalle. Erst in demselben Verhältniß, in welchem der bloße Körper in den Organismus übergeht, wird an ihm auch die Krystallisation aufgehoben. Jenes Bestimmtwerden durch die mit ihm unmittelbar in Eins gesetzte Kraft ist eben der Krystallisationsproceß, (ein rein chemischer Proceß,) in welchem das Fluidum sich aus sich selbst zum Körper metamorphosirt. Alle Krystalle entstehen aus dem Fluidum, und zwar auf dynamischem Wege, und setzen von außen nach innen an. Ihre Formation erfolgt aber (ungeachtet nicht auf mechanischem Wege, sondern nur auf dynamischem, d. h. nicht vermöge der bloßen Schwere,) nach dem Gesetz der Schwere, nach mechanischen Gesetzen, (die Krystalle sind mathematische Figuren,) indem die Krystallisation (d. h. die Korporisation überhaupt) wesentlich eben auf dem wirklichen bestimmenden Durchdringen der Kraft, d. h. der repellirenden und attrahirenden Schwere in den Stoff beruht.

Anm. 2. Die durch den Stoff bestimmte, die stofflich gewordene Kraft ist die (den Stoff) gestaltende und eben damit zugleich individuirende, die plastische Kraft. Das durch den Stoff Bestimmtwerden der Kraft besteht nämlich darin, daß die Kraft unter die Potenz des Stoffs kommt, daß sie sich auf ihn beziehen, sich auf ihn basiren, sich von ihm durchdringen, sich in ihrer Wirksamkeit von ihm aneignen und so sich durch ihn specifiziren läßt. Sie wirkt also als repellirende und attrahirende Schwere in Gemäßheit der spezifischen Beschaffenheit des Stoffs, mit welchem sie unmittelbar geeint ist, — oder sie wirkt in diesem Stoff selbst (nicht, wie beim Körper, nur auf ihn,), als die eigene Kraft desselben, als seine eigene repellirende und attrahirende Schwere. Eben damit aber gestaltet sie ihn, und zwar beschreibt ihrer Polarität wegen (m. a. W. weil die Kraft wesentlich beides ist, repellirende und attrahirende Schwere,) die von ihr hervorgebrachte Gestalt eine in ihren Anfang zurückkehrende Linie*). Indem die Kraft unter der Potenz des Stoffs, mit dem sie

*) Baader, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 362: „Alle Figur ist in sich kehrende Bewegung." Ferm. cognit. (S. W., II.,), S. 396; „Alles Bewegen ist Figurbeschreiben."

so unmittelbar in Eins gesetzt ist oder in Indifferenz steht, abstoßend und anziehend wirksam ist, bringt sie in demselben eine ihm selbst auf eigenthümliche Weise gemäße Kohäsion oder Verbindung der Atome unter einander hervor*). Und dieß ist eben die Gestalt (im Unterschiede von der Form überhaupt). Sie ist die dynamische Einheit der im Stoff nur mechanisch vereinigten Vielheit von Atomen. Jede Gestaltung setzt eine Kraft voraus und ist nur durch eine Kraft möglich; sie ist aber ebenso wesentlich auch dadurch bedingt, daß diese Kraft unter der Potenz eines Stoffs wirkt, der die Art und Weise ihrer Wirksamkeit bestimmt. Indem sie so von dem Stoff bestimmt wird, büßt sie ihren Charakter, Bewegung zu sein, ein, und gerinnt und erstarrt gleichsam, und wird so ein Fixes, Gestalt. Auch empirisch ergibt sich die Gestalt nur dadurch, daß die mit dem Stoff in Verbindung gesetzte Kraft in ihrer Wirkung auf ihn durch ihn selbst bestimmt wird. Daher ist die Gestalt nach Maßgabe ihrer Stoffe eine verschiedene**). In ihrer Vollendung ist die Gestaltung die Gestaltung zu einem in sich geschlossenen Sein, zu einem in sich selbst einheitlichen Ganzen***), das als ein auf sich selbst bezogenes ein Sein für sich ist, d. h. zur Individuität†). Die Individuität ist das Strebeziel der plastischen Kraft, und das Gestalten ist seiner Tendenz nach wesentlich ein Individuiren. Der volle Begriff der Gestalt ist so erst der der Individuität. Diese ist nämlich die Gestalt, wie sie die dem Gestalteten nicht zufällige, sondern ihm eigene (immanente) und eigenthümliche ist††).

Anm. 3. Körper und Gestalt (Individuität) sind immer unmittelbar zusammengegeben. Es gibt keinen Körper ohne Gestalt und

---

*) Schelling, Darstell. d. Naturphilosphie (S. W., I., 10,), S. 355: „Der Körper, der aus jeder Auflösung immer wieder in derselben stereometrisch regelmäßigen Gestalt anschießt, erscheint hier als ein seine Gestalt sich selbst bestimmender."

**) Schelling, Erster Entw. eines Syst. der Naturphilos. (S. W., I., 3,), S. 77: „Zu einer bestimmten Form kann die Materie nicht gezwungen werden, als durch eine bestimmte Mischung, weil alsdann jene Form die einzige Bedingung ist, unter welcher ein Gleichgewicht der Kräfte in jener Mischung möglich ist."

***) Trendelenburg, Log. Unters., I., S. 256, nennt „das Ganze" „den bedeutungsvollsten Begriff." „Denn," schreibt er, „erst mit dem Ganzen gibt es Ordnung und Theile, Zweck und Glieder."

†) Nicht mit der Individualität zu verwechseln, welche erst eine spätere Bestimmtheit ist. S. §. 128.

††) Vgl. Schelling, Von der Weltseele (S. W., I., 2,), S. 518.

Individuität, und es gibt Gestalt und Individuität nicht anders als an einem Körper. Es gibt kein materielles Einzelsein, das nicht Körper wäre, was es übrigens auch sonst noch sein möge darüber hinaus. Nur am Körper läßt sich wirkliche Gestalt denken; denn sie setzt Theile voraus, die unter einander in einem räumlichen Verhältniß stehn. An dem in sich selbst schlechthin Einfachen und Theillosen läßt sie sich nicht denken (nicht bloß nicht vorstellen). Ein mathematischer Punkt und ein Atom sind schlechthin gestaltlos. Erst mit der Krystallisation tritt die Gestalt hervor, d. h. eben mit der Korporisation. Daher ist der Köper auch wesentlich res individua, ein einheitliches Ganzes. Diese unmittelbare Synthese oder Indifferenz des Körpers und der Gestalt und Individuität ist das Mineral. Dem Mineral ist beides wesentlich, daß es ein Körper und daß es bestimmte Gestalt ist; es ist ein eigenthümlich gestalteter Körper. Empirisch gibt es gar keinen anderen bloßen (d. h. unorganischen) Körper und gar keine andere bloße (d. h. unlebendige) Gestalt und Individuität als das Mineral. Beide, Körper und Gestalt oder Individuität, sind aber in dem Mineral nur erst unmittelbar in Eins gesetzt oder in bloßer Indifferenz, also erst auf bloß äußere Weise. In dem Mineral hat der Körper allerdings wesentlich Gestalt und Individuität, aber er hat sie nicht innerlich, sondern nur auswendig, indem ihm seine Bildung von außenher kommt (s. Anm. 1), — und ebenso ist in ihm der Körper der Gestalt und Individuität noch nicht innerlich, — weßhalb denn auch das Mineral beliebig getheilt und sein Quantum beliebig verändert werden kann, ohne daß es selbst damit aufgehoben würde. Das Mineral ist der bloß äußerlich gestaltete oder individuirte Körper, — das Einzelsein, das nur erst äußerlich in sich geschlossen ist oder ein Ganzes bildet. Beide, Körper und Gestalt oder Individuität, sind in ihm einander noch fremd, es findet in ihm noch gar keine Wechselwirkung zwischen denselben statt. Eben deßhalb ist die mineralische Natur die starre und todte. Der dieser Stufe eigenthümliche Proceß ist der Krystallisationsproceß, d. i. eben der Proceß der Erstarrung des Flüssigen.

§. 69. 5) Die mineralische Natur wird wiederum von Gott differenzirt, so daß die in ihr in Indifferenz zusammengeschlossenen Bestimmtheiten, der Körper und die plastische (gestaltende) und individuirende Kraft, aufeinander bezogen und damit gegenseitig durch einander bestimmt und so mit einander zu innerer Einheit vermittelt

werden. Der durch die plastische und individuirende Kraft bestimmte Körper ist der Organismus, — die durch den Körper bestimmte plastische und individuirende Kraft ist die Lebenskraft oder das Leben. Diese beiden aber, der Organismus und das Leben, werden von Gott wieder unmittelbar, und folglich in der Weise der bloßen Indifferenz, in Eins zusammengefaßt, und diese ihre Synthese ist die vegatabilische Natur.

Anm. 1.*) Zunächst haben wir hier den Körper zu denken als durch die plastische, und zwar die individuirend plastische, Kraft bestimmt, also den zur Individuität, zum Sein für sich gestalteten, den individuirten Körper**). Gestalt und näher Individuität hat der Körper freilich schon im Mineral, aber sie hat ihn noch nicht in demselben; sie ist darin nur erst äußerlich an ihm, sie ist ihm noch nicht innerlich. Dieß wird nunmehr anders. Die gestaltende Kraft bringt jetzt den Körper unter ihre bestimmende Wirksamkeit, unter ihre Potenz. Er empfängt jetzt durch sie die Gestalt, die er nur answendig hatte, auch inwendig, so daß in ihm überhaupt nichts mehr bloßer, d. h. gestaltloser Stoff bleibt, sondern er ein durch und durch gestalteter Körper wird. Indem er absolut gestaltet ist, so ist in ihm der Stoff vollständig als Form bestimmt***), und diese

*) Ueber den Begriff des Organismus sind nächst Kants klassischer Entwicklung desselben in der Kritik der Urtheilskraft (S. W., VII.,), §. 64—66, S. 241—250, namentlich zu vergleichen: Fichte, Naturrecht (S. W., III.,), S. 77 f. Hegel, Encyklop., §. 336. Trendelenburg, Log. Untersuch. (2. A.), II., S. 124—132. 137. 138. 144. Schaller, Psychologie, I., S. 67—80. 140—147.

**) Schelling, Einl. in die Philos. d. Mythol. (S. W., II., 1, S. 129 f.: „Wenn im Reich des Unorganischen alle Körper noch in der gemeinsamen Schwere ruhen, und selbst Feuer, Elektricität und alles dem Aehnliche ihnen noch gemein ist, so entstehen mit den organischen Wesen selbständige Mittelpunkte, für sich seiende Wesen, die dieß alles als Eigenes besitzen, und die Schwere selbst, die sie in ihre Gewalt bekommen haben, als freie Bewegungskraft benutzen." Rosenkranz, System der Wissenschaft, S. 277: „Der qualitative Unterschied des Lebendigen vom s. g. Unorganischen ist die sich durch immanente Virtualität artikulirende Automorphie. Nicht in unbestimmt begrenzten Massen, nicht in unbestimmt ausgedehnten Processen existirt das Leben, sondern nur in Individuen, welche sich selbst in sich gliedern und mit solch innerer Gliederung zugleich nach außen als erscheinende Gestalt sich abschließen."

***) Vgl. Schelling, Methode des akadem. Studiums (S. W., I., 5,), S. 337 f.

mit jenem Eins geworden und völlig in ihn übergegangen*), und sie wird demselben also nicht von außen aufgedrückt, sondern von innen heraus einerzeugt**), so daß bei ihm eben die Form das Wesentliche, der Stoff aber als solcher aufgehoben ist***). Nun geht aber das Streben der plastischen Kraft, ihrem Begriff zufolge, dahin, die Individuität zu erreichen, d. h. ein Sein, das ein in sich selbst abgeschlossenes, ein in sich einheitliches Ganzes, ein Sein für sich ist. Daß sie den Körper gestaltet, heißt also näher: sie individuirt ihn, sie gestaltet ihn zur Individuität, zum einheitlich in sich geschlossenen Ganzen,

---

*) Vgl. Trendelenburg, a. a. O., II., S. 124 f. Besonders hat Schelling diesen Gedanken sehr stark betont. S. Von der Weltseele (S. W., I., 2,), S. 498: „Dazu kommt, daß das Wesen der Organisation in der Unzertrennlichkeit der Materie und der Form besteht, — darin, daß die Materie, die organisirt heißt, bis ins Unendliche individualisirt ist." Philos. d. Kunst (S. W., I., 5,), S. 514: „Der Organismus ist ganz Form und ganz Stoff, ganz Thätigkeit und ganz Sein." Vgl. S. 379. System der gesammten Philos. und der Naturphilos. insbes. (S. W., I., 6,), S. 383: „Im Organismus ist die Materie nicht mehr für sich, es gibt hier keine Materie, die als solche etwas wäre, nur die mit der Form vermählte Materie, die Materie als Idea, als durchdrungen vom Begriff des Ganzen, ist etwas." Vgl. S. 376 f. Darstellung des Naturprocesses (S. W., I., 10,), S. 269: „Nicht durch die materielle Substanz, welche beständig wechselt, sondern nur durch die Art und Form seines materiellen Seins ist der Organismus — Organismus." Weltalter (S. W., I, 8,), S. 260: „Im Augenblick, da ein organischer Körper werden soll, muß die Materie ihre Selstständigkeit verlieren und dem eigentlichen Wesen zur bloßen Form werden." Philos. d. Kunst (I., 5,), S. 578: „Im Organismus geht der Begriff ganz über in das Objekt, so daß Subjektives und Objektives, Unendliches und Endliches in ihm wahrhaft Eins sind, und er dadurch in sich selbst und an sich selbst Bild der Vernunft wird." Aehnlich Hegel, Encyklop., (S. W., VII., 1,) S. 422: „.... in die höhere Sphäre des Organismus, in welchem sich die unendliche Form als unendliche Form reell macht: d. h. die unendliche Form ist der Begriff, der hier zu seiner Realität kommt." Vgl. auch Baader, Ueber Starres und Fließendes (S. W., III.,) S. 271. Lange, Dogmatik, II., S. 207. 219.

**) Trendelenburg, a. a. O., II., S. 125.

***) Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (3. A.), II., S. 335 f. — Burmeister, Gesch. der Schöpfung, S. 304 f.: „Bei den anorganischen Körpern erscheint ihre Form von der Mischung und Menge ihrer Bestandtheile und von den äußern Umständen, unter denen diese Mischung sich zu bilden genöthigt war, abhängig. Bei den organischen Körpern ist dagegen nie die Materie zugleich das die Form Bedingende, sondern umgekehrt die Form des Organismus ist das Wesentliche, dem die materielle Grundlage untergeordnet wurde."

zum Sein für sich. Ein Sein für sich ist aber ein Sein nur dadurch, daß es ein auf sich selbst, und zwar auf sich selbst als seinen Zweck bezogenes ist. So gestaltet mithin die plastische Kraft den Körper näher zum teleologisch auf sich selbst bezogenen Körper. Der Körper wird demnach durch die ihn bestimmende Einwirkung der plastischen Kraft in sich selbst in der Art gestaltet, daß in ihm seine Individuität zum Vollzug kommt. An sich selbst ist er schlechthin starr, jetzt wird er aber durch die plastische Kraft in den Fluß gebracht*), und in sich selbst in Wirksamkeit gesetzt, nämlich zu dem Ende, um in sich selbst, also aus seinem eigenen Material, die Individuität hervorzubringen**), er wird in sich selbst so gestaltet, daß er sich selbst das Mittel ist für den Zweck seiner Individuirung, d. h. für den Zweck, ein einheitlich in sich geschlossenes Ganzes, ein für sich seiendes Sein zu sein. So individuirt, ist dann der Körper in einem höheren Sinn ein Einzelsein geworden, nämlich ein in sich selbst und durch sich selbst, also nicht mehr äußerlich und zufällig abgegrenztes Einzelsein***). Als ein solches

---

*) Steffens, Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. 73: „In der anorganischen Natur ist das Feste von dem Flüssigen immer getrennt, die vollständigste Organisation dagegen erscheint vielmehr als die innigste Vereinigung beider."

**) Schaller, a. a. O., S. 146: „Dieß ist die fundamentale Täuschung, daß man das Einfache in sich Proceßlose für ein reales selbständiges Wesen ansieht, während es nichts weiter ist als ein schlechter Gedanke ..... Von dieser Einbildung aus muß natürlich der Begriff der organischen Individualität als eine bloße Idee erscheinen ..... Atome, d. h. Individuen zu produciren, ist freilich das Ziel, auf welches alle Processe der Natur sich hinrichten." S. 147: „Die Phantasie der einfachen und doch selbständigen Substanzen, diese Karrikatur der wirklichen Individualität."

***) Schleiermacher, Psychologie, S. 27 f.: „Es ist aber offenbar, daß diese beiden Ausdrücke mechanisches und Massendasein vollkommen identisch sind. Unter Massendasein nämlich verstehe ich ein solches, wo nichts auf feste Weise ein Ganzes oder eine Einheit ist, indem eben dieser Proceß, durch welchen das Dasein bestimmt wird, diese Einheit immer wieder aufhebt. Alles, was dem mechanischen oder chemischen Proceß unterliegt, kann durch einen äußeren Einfluß ein mannichfaltiges werden, und die Einheit ist nur zufällig. Diesem nun steht das Organische gegenüber." Fichte, Naturrecht (S. W., III.), S. 77 f.: „Was so beschaffen ist, daß es nothwendig als ein Ganzes gedacht werden muß, heißt ein organisches Naturprodukt ..... Was ein organisirtes Naturprodukt sei, und warum und inwiefern dasselbe nur als ein Ganzes zu denken sei, läßt sich am besten erkennen durch die Vergleichung desselben mit einem Kunstprodukte, welches darin mit dem Naturprodukte übereinkommt, daß es auch nur als ein

durch sich selbst in sich geschlossenes Einzelsein verhält er sich aber gegenüber von seiner Außenwelt nothwendig als sie von sich ausschließend, und da er gleichwohl in seinem Zusammensein mit ihr den von ihr ausgehenden (chemischen) Einwirkungen ausgesetzt ist, so reagirt er von sich aus gegen dieselben, um die Störungen, mit denen sie sein eigenes Sein bedrohen, abzuwehren, und jenen Einwirkungen vielmehr eine Förderung desselben abzugewinnen. Dieß heißt aber mit andern Worten: er ist im Verhältniß zur Außenwelt erregbar, reizbar, oder es eignet ihm Irritabilität*). Die hier beschriebene Individuität des Körpers hat aber die plastische Kraft angegebenermaßen aus ihm selbst, aus seinem eigenen Material, hervorgebracht, folglich durch seine Entwickelung in und aus sich selbst. Der individuirte Körper wird mithin wesentlich auf dem Wege seiner Entwickelung aus sich selbst heraus: weßhalb er von innen nach außen hin ansetzt (im Gegensatz gegen den bloßen Körper). Wird er aber durch seine Entwickelung aus sich selbst heraus: so muß er in seinem Ursprunge unentwickelt sein. Er muß folglich im bloß potentiellen Zustande, als bloße Anlage zum individuirten Körper entstehen, aus der er dann erst vermöge ihrer Entwickelung, und mithin auch nur successive, ein solcher thatsächlich wird, m. a. W. er muß aus einem bloßen Samen oder Keime erwachsen, er muß sein Dasein mit dem embryonischen Zustande (das Wort in der weitesten Bedeutung genommen) anheben. Da, wie vorhin bemerkt worden, der individuirte Körper sich selbst Zweck ist, nämlich hinsichtlich seiner Individuität, und in ihm alles

---

Ganzes zu denken ist. In beiden ist jeder Theil um jedes andern willen, demnach um des Ganzen willen da . . . . Im Naturprodukt aber ist das Ganze auch um der Theile willen da; es hat keinen andern Zweck als den, bestimmt diese Theile zu produciren; im Kunstwerke hingegen weist das Ganze nicht zurück auf die Theile, sondern auf einen Zweck außer ihm; es ist Werkzeug zu etwas. Ferner im Naturprodukte bringt jeder einzelne Theil durch seine innere Kraft sich selbst hervor, im Kunstprodukte aber ist, ehe es nur Kunstprodukt werden konnte, der innere Bildungstrieb getödtet, und es ist gar nicht auf ihn, sondern auf die Zusammensetzung nach mechanischen Gesetzen gerechnet; daher weist dieß auf einen Urheber außer ihm zurück; dahingegegen das Naturprodukt fortdauernd sich selbst hervorbringt und eben dadurch erhält"

*) Schleiermacher, Erziehungslehre, S. W., III., 9,), S. 697: „Organismus setzen wir da, wo eine innere Einheit ist, die mit dem Aeußeren in mannichfaltige Beziehung tritt" Vgl Hegel, Encyklop. (S. W, VII., 1,), S. 425.

Mittel ist für die Realisirung dieses Zwecks: so ist er in sich schlechthin teleologisch bestimmt, und zwar in Beziehung auf sich selbst als res individua. Seine Funktionen sind alle auf ihn selbst, auf seine Hervorbringung als einheitliches Ganzes gerichtet*), und demzufolge sind seine Theile nicht mehr bloße Theile, sondern solche Theile, die für ihn, das Ganze, als Zweck Mittel sind, d. h. sie sind seine Werkzeuge (Instrumente) oder Organe, durch welche er sich als ein einheitlich in sich geschlossenes Ganzes selbst hervorbringt**), und er selbst ist als Ganzes eben nichts anderes als der schlechthin einheitliche Inbegriff dieser Organe. Da aber eben er selbst, dieses Ganze, der Zweck ist, für den in ihm alles als Mittel bestimmt ist: so ist in ihm alles, indem es Mittel für ihn ist, unmittelbar zugleich Mittel für sich selbst als Theil dieses Ganzen, folglich zugleich Selbstzweck, und es ist solchergestalt in ihm alles Einzelne (jeder Theil) beides, Mittel — nämlich für das Ganze — und Selbstzweck. Sonach findet hier das Verhältniß einer vollständigen Wechselbeziehung statt. Jeder Theil ist um des Ganzen willen, und folglich auch um aller übrigen Theile willen; ebenso ist aber auch das Ganze um jedes einzelnen Theiles willen, und alle übrigen Theile sind um jedes einzelnen willen. Wie jeder einzelne Theil wesentlich Mittel ist für das Ganze

---

*) Schelling, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie (S. W., I., 3,), S. 66: „Die Thätigkeit des Organismus ist überhaupt nicht auf irgend etwas Aeußeres, sondern sie ist auf sich selbst gerichtet, — sein eigenes Objekt: es ist, was es ist, ohne alle äußere Wirkung." S. 145: „Dadurch eben, daß es sich selbst Objekt, unterscheidet sich das Organische vom Todten. Das Todte ist nie sich selbst, sondern einem Andern Objekt." Vgl. Trendelenburg, a. a. O., II., S. 82 f., wo es u. a. heißt: „Daß der Zweck, der auch in der Maschine die letzte Einheit ist, im Lebendigen der Mittelpunkt wird, der in der Verwirklichung sich selbst bejaht, sich selbst empfindet, sich selbst denkt: ist das Höhere und das Neue, das sich hier kund gibt und das wir in den andern Wesen nur aus uns verstehen."

**) Novalis Schriften, III., S 204: „Organisationstrieb ist Trieb, alles in Werkzeug und Mittel zu verwandeln." Karl Snell, Die Streitfrage des Materialismus, S. 14 f.: „Der Organismus gebraucht nicht bloß seine fertig gebildeten Organe wie die Theile einer Maschine, sondern bildet selbst erst diese Organe, er geht in diesem Sinne sich selbst voraus, ist sich selbst Ursache und Wirkung, ein causa sui, und dieß nicht bloß in seinem Entstehen und seiner Bildung, sondern auch in seinem Bestande, in jeder willkürlichen und unwillkürlichen äußeren und inneren Bewegung; die Produkte seines Lebens sind zugleich Faktoren desselben, die Mittel werden zu Zwecken und die Zwecke zu Mitteln; jeder Theil besteht nur durch das Ganze, und folglich auch jeder Theil *nur durch jeden Theil*."

und für alle übrigen Theile: so ist also auch das Ganze und so sind auch alle einzelnen Theile wieder Mittel für jeden einzelnen Theil. Das Ineinandersein alles Einzelnen ist so wesentlich zugleich ein Füreinander- und Umeinanderwillensein desselben *), und jedes Einzelne, ungeachtet es teleologisch auf das Ganze und auf alles Einzelne bezogen ist, ist — weil auch das Ganze wieder teleologisch auf alles Einzelne bezogen ist, — nichtsdestoweniger zugleich Selbstzweck. Gleicherweise findet aber auch das Verhältniß vollständiger Wechselwirkung **) statt zwischen dem Ganzen und den einzelnen Theilen, sowie zwischen allen einzelnen Theilen unter sich ***). Wie das Ganze nur als das Produkt der Theile da ist: so ist auch jeder einzelne Theil als das, was er ist, nur durch das Ganze da †). Beide sind nur durcheinander da. Der individuirte Körper ist so beides, seine eigene Ursache und seine eigene Wirkung, causa et effectus

---

*) Fichte, Naturrecht (S. W., III.,) S. 209: „In dem organischen Körper erhält jeder Theil immerfort das Ganze, und wird, indem er es erhält, dadurch selbst erhalten."

**) Vgl. Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 129. Schaller, a. a. O., S. 145, schreibt: „Man bezeichnet den Zusammenhang der einzelnen Organe als Wechselwirkung. Auch dieß Verhältniß drückt die Thatsache nicht aus. Denn in ihm liegt immer, daß die in Wechselwirkung stehenden Gestalten auch außer diesem Verhältniß eine Selbständigkeit haben, nur eine Seite in die Wechselwirkung hineinschicken. Die Organe stehen aber darum, weil sie in der Wechselwirkung aufgehen, nicht bloß in Wechselwirkung. Sie sind vielmehr die sich in sich besondernde, sich selbst bestimmende, wirklich ausführende innere Energie der organischen Idealität." Vgl. S. 74: „Wir mögen den Organismus ergreifen, wo wir wollen, wir werden von jedem Organ auf alle anderen geführt; jedes ist der Anfang und zugleich das Ende eines Kreislaufs, steht direkt oder indirekt mit allen anderen in Wechselwirkung, so daß eben dieser Kreislauf, welcher überall anfängt und überall endigt, das wirklich Existirende im lebendigen Organismus ist."

***) Schelling, Darstellung d. Naturprocesses (S. W., I., 10,), S. 380 f.: „In der Maschine sind zwar auch, inwiefern jeder Theil um aller anderen willen da ist, alle zu der Idee eines Ganzen verbunden; auch stehen sie insoweit in einer ursachlichen Verbindung mit einander, als ein Theil die Ursache der Bewegung des andern ist. Aber was dieß letzte betrifft, so ist das Verhältniß ein einseitiges; denn nicht hinwiederum ist der bewegte Theil Ursache der Bewegung des Bewegenden, sowie kein Theil dadurch, daß er die andern hervorbringt, sich selbst hervorbringt, wie im Organischen."

†) Fichte, Naturrecht (S. W., III.,), S. 208: „Gleichwie im Naturprodukte jeder Theil, was er ist, nur in dieser Verbindung sein kann, und außer dieser Verbindung dies schlechthin nicht wäre", u. s. w.

sui*) zugleich. Darin ist er dann eben der wahrhaft individuirte, der in sich selbst untheilbare Körper**). Denn seine Einheit ist nunmehr eine innere, bei der kein Theil mehr zufällig, für das Ganze entbehrlich und von ihm ablösbar, sondern jeder Theil nothwendig auf das Ganze, eben damit aber auch auf jeden anderen Theil, be-

---

*) Nach Schelling, System der gesammten Philos. und der Naturphilos. insbesondere (S. W., I., 6,), S. 383, ist im Organismus „das Ganze von sich selbst die Ursache und die Wirkung." Vgl. System der Naturphilosophie (S. W., I., 3,), S. 66: „Die Organisation ist ein Produkt, welches, was es ist, durch sich selbst ist, — das sonach von sich selbst zugleich die Ursache und die Wirkung, — Mittel und Zweck ist ...... Die Thätigkeit des Aneignens ist überhaupt nicht auf irgend etwas Aeußeres, sondern sie ist auf sich selbst gerichtet, — sein eigenes Objekt: es ist, was es ist, ohne alle äußere Wirkung .... Im Organismus ist alles Ursache und Wirkung." Desgl. Von der Weltseele (S. W., I. 2,), S. 519 f. S. auch Romang, System der natürlichen Religionslehre, S. 213. Thilo (Die Wissenschaftlichkeit der modernen Theologie, S. 8,) beschuldigt den Gedanken des Organismus, wie er seit Kant uns geläufig geworden ist, eines inneren Widerspruchs. „Kann das Einzelne," — so schreibt er — „nicht ohne das Ganze und das Ganze nicht ohne jenes sein, so kann in Wahrheit gar nichts sein, da jedes, um zu sein, was es ist, auf das andere gleichsam warten muß; dieses aber jenes nicht bedingen kann, ohne von ihm selbst bedingt zu sein. Wo Alles, was gesetzt wird, sich gegenseitig voraussetzt, kann nichts gesetzt werden." Als ob das Voraussetzen nothwendig eine zeitliche Priorität mit einschlösse außer der logischen! Können denn nicht jene beiden zumal gesetzt werden, und gibt es denn keine Wechselwirkung?

**) Schelling, V. d. Weltseele (S. W., I., 2,), S. 519: „Daher folgt denn auch aus dem Begriff der Individualität die doppelte Ansicht jeder Organisation, die als idealisches Ganzes die Ursache aller Theile (d. h. ihrer selbst als realen Ganzen), und als reales Ganzes (insofern sie Theile hat,) die Ursache ihrer selbst als idealischen Ganzen ist, worin man dann ohne Mühe die oben aufgestellte absolute Vereinigung des Begriffs und der Erscheinung (des Idealen und Realen) in jedem Naturprodukt erkennt, und auf die endliche Bestimmung kommt, daß jedes wahrhaft individuelle Wesen von sich selbst zugleich Wirkung und Ursache sei. Ein solches Wesen aber, das wir betrachten müssen, als ob es von sich selbst zugleich Ursache und Wirkung sei, heißen wir organisirt, ... — daher was in der Natur den Charakter der Individualität trägt, eine Organisation sein muß, und umgekehrt." Desgl. System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (S. W., I., 6,), S. 386: „In der todten Materie .... gibt es nur eine Theilbarkeit der Materie ins Unendliche; die organische Materie muß aber ins Unendliche nicht nur theilbar, sondern wirklich getheilt sein, und dieses wirkliche Getheiltsein selbst ist wieder nicht denkbar, ohne daß die Homogeneität ins Unendliche aufgehoben, jeder Theil für sich wieder eine Welt, demnach nicht durch den Begriff des Einzelnen unterdrückt ist, sondern in der Totalität als eine Welt für sich lebt."

zogen ist. Die Theile des Körpers sind jetzt nicht mehr neben und somit außer einander, sondern in einander, und wie alle im Ganzen gesetzt sind, so ist auch das Ganze in jedem einzelnen Theile mitgesetzt. Eben hierdurch verbinden sie sich unter einander zur wesentlichen Einheit eines Ganzen, zu einer inneren Totalität. Was sie jeder für sich sind, das sind sie jetzt wesentlich vermöge ihrer Beziehung auf das Ganze, und nur dadurch, daß sie im Ganzen sind. Jeder ist durch die Idee des Ganzen bestimmt, seiner Stellung und seiner Funktion nach*). Jedem wohnt aber auch das Ganze selbst ein, die Individuität, und damit ist er dann auch selbst wieder ein kleines Ganzes für sich und gegen das Ganze relativ selbstständig**). Es kann so bei dem individuirten Körper keine Rede sein von einer Zusammensetzung. Ohnehin auch schon deßhalb nicht, weil ja die Zusammensetzung eine ursprüngliche Geschiedenheit und eine nachmalige äußere Vereinigung des Geschiedenen voraussetzt, welche hier ausdrücklich ausgeschlossen sind. In concreto besteht der Proceß der Organisation in der durchgeführten Centralisation des mechanischen Aggregats von Theilen, welches den Körper ausmacht, — in dem vollständigen Unterschiedenwerden des Körpers in seine möglichen Unterschiede und dem eben so vollständigen teleologisch aufeinander bezogen und dadurch wieder in die Einheit zusammengefaßt werden der so in ihm Unterschiedenen***). Eben dadurch, daß die plastische Kraft die Theile des Körpers zu vollständiger Centralität ordnet, gestaltet und individuirt sie ihn vollständig†). Es liegt demnach im Begriff des individuirten, d. h. des organisirten Körpers, daß er ein Centralorgan besitzt. Vermöge dieser seiner Centralisation erhält der Körper dann auch ein Inneres im eigentlichen Sinne††). Wenn der individuirte Körper angegebenermaßen der in sich schlechthin teleologisch bestimmte Körper ist, so ist er dieß, wie schon gesagt, näher in Beziehung auf sich selbst. Damit ist dann aber seine

*) Vgl. Schaller, a. a. O., I., S. 156 f.

**) Vgl. Trendelenburg, a. a. O., II., S. 129.

***) Baader, Ferm. cognit. (S. W., II.,), S. 143: „Mit der Zunahme der Einung hält die Unterscheidung (Gliederung) gleichen Schritt, d. h. je inniger ein Wesen sich selbst erfaßt (attrahirt), um so freier entfaltet (expandirt) es sich."

†) Baader, a. a. O., S. 214: „Nur im Centralorgan des Organismus ist jedes einzelne Organ begründet und also auch frei gegen alle übrigen Glied maßen."

††) Vgl. J. H. Fichte, Anthropologie (2. A.), S. 188.

teleologische Bestimmtheit nicht (wie bei dem mechanischen Kunstwerke) eine ihm äußere, sondern eine ihm innere, eine ihm einwohnende oder immanente. Die plastische Kraft wohnt ihm selbst ein als teleologisch wirkende, und so ist der ihn bestimmende Zweck ein innerer Zweck*). Eben dieser „innere Zweck" ist das eigentlich individuirende Princip**). Der bisher mittelst der Analyse seines Begriffs seinen wesentlichen Merkmalen nach beschriebene individuirte Körper ist nun aber leicht als das erkennbar, was wir den Organismus nennen, ein Wort, das ja eben einen Inbegriff von Organen bedeutet. Auch der allgemeinen Ueberzeuzung zufolge beruht ja der Organismus auf dem Zweckbegriff***), und ist nichts anderes

---

*) Schaller, a. a. O., S. 141 f.: „Der Ausdruck „innerer Zweck" hat allerdings etwas Inadäquates; nur haben wir keinen besseren." S. 142: „Innerer Zweck bleibt immer ein passender Ausdruck, um die eigenthümliche ideelle Energie zu bezeichnen, welche das Wesen des Organismus konstituirt." Vgl. auch S. 64f. Ferner Schelling, Darstellung des Naturprocesses (S. W., I., 10,), S. 375: „Dieser Technicismus, den wir in organischen Bildungen wahrnehmen, bringt nicht bloß in das Innere der Materie ein, er kommt aus ihr selbst, der Künstler ist hier nicht außer seinem Werk, sondern mit ihm selbst eins." Vgl. S. 368f. Trendelenburg, Log. Untersuch., II., S. 82: „Der Zweck, der Mittelpunkt der Thätigkeiten ist in dem lebenden Wesen, nicht wie in der Maschine, fremd, er wird sein eigen ..... So ist die Seele der sich verwirklichende Zweckgedanke." (Vgl. S. 124.) S. 79 heißt es: „Wir haben in dieser ganzen Sphäre des Lebens die allgemeine Erscheinung, daß sich Bewegungen nach einem Ziel richten, und das Richtende dem einwohnt, was gerichtet wird, und sich in ihm mitbewegt. In der Maschine bleibt das Bewegende und Richtende außerhalb .... In der Maschine wird ein Zweckgedanke verwirklicht, im Lebendigen verwirklicht er sich selbst." So bemerkt auch Schleiermacher, Psychologie, S. 30, „daß das Organische nicht allein auf mechanische Weise zu bewegen sei, sondern ein eigenes Princip der Bewegung in sich selbst habe." Vgl. J. H. Fichte, Anthropologie (2. A.), S. 451. 462. An der letzteren Stelle heißt es: „Das höchste „Wunder" des organischen Lebens besteht nicht darin, daß es überhaupt nur mit höchster Weisheit „eingerichtet" sei, sondern darin, daß diese Weisheit, diese Vorsehung nicht eine über ihm schwebende, gleich allgemeinen Naturkräften, sondern ihm eingepflanzte und innewohnende sei; — eben seine Seele selbst."

**) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 78. Vgl. S. 121.

***) Schelling, Philos. der Kunst (S. W., I., 5,), S. 580: „Objektive Zweckmäßigkeit oder objektive Identität des Subjektiven und des Objektiven ist ursprünglich, d. h. unabhängig von der Kunst nur im Organismus." Von der Weltseele (S. W., I., 2,), S. 567: „Nur sofern die Organisation Ideen von Zweckmäßigkeit aufregt, ist sie Organisation." Trendelenburg, a. a. O., II., S. 37f.: „Wo die Kraft allein herrscht, da stirbt die Ursache in der

als der sich selbst im Stoff ausführende Zweck*). Womit es auch ganz im Einklang steht, wenn treffend bemerkt worden ist**), im Organismus sei das Ganze vor den Theilen da. Denn dieß liegt einfach in dem Wesen des Zweckbegriffs***). Ergab es sich aber oben aus dem Begriff des individuirten Körpers, daß er durch seine Entwickelung aus sich selbst heraus entsteht, und folglich von einem Zustande der nur erst potentiellen Organisation, von einem Samen oder Keime anheben muß, aus dem er sich allmälig zur Organisation entwickelt: so liegt es auf der Hand, nicht nur, daß dieß empirisch bei dem Organismus genau zutrifft, sondern auch, daß in der gangbaren Vorstellung von dem Organischen ebendieß bestimmt als ein charakteristisches Merkmal angesehen wird. Die einfachste und primitivste organische Form ist bekanntlich die Zelle†).

Wirkung ab .... Die Ursache des Zweckes verhält sich umgekehrt. Der Zweck erfüllt und behauptet sich in seiner Wirkung .... Der Zweck (die Ursache) ist die bleibende und inwohnende Seele des Organs (der aus der Ursache hervorgegangenen Wirkung) .... Wie der Zweck gar nicht Zweck wäre, wenn er nicht in der Erscheinung als Herr und Meister Dasein suchte und fände: so ist es die Verklärung der wirkenden Ursache, daß sie aus dem blinden Ungestüm in den Dienst des Gedankens tritt und dadurch eine Bestimmung des Geistes empfängt. Daher wäre es eine falsche Selbständigkeit, wollten die Dinge etwas ohne den Zweck sein. Im Organischen büßen sie ein solches Beginnen durch den Tod." Vgl. auch J. H. Fichte, Anthropologie, S. 177 f. 276.

*) Schaller, a. a. O., I., S. 65.

**) Trendelenburg, Log. Unter., II., S. 14: „Daß das Ganze früher sei als die Theile, wie Aristoteles sich ausdrückt, das liegt in dem Samen und der Entwickelung desselben sichtbar vor Augen. Die Macht des Ganzen wirkt ehe es da ist, damit es werde." S. daselbst die Nachweisung. Desgl. Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, S. 24: „Es ist das Eigenthümliche des Organischen, daß das Ganze, in einem ursprünglichen Gedanken begründet, vor den Theilen und in den Theilen sei, und der inneren Bestimmung gemäß sich in sich und in den Theilen vollende." S. 159: „Es ist ferner das Eigenthümliche des Organismus, daß das Ganze vor den Theilen ist, und die Theile nur im Ganzen entstehen und bestehen." Fr. Fischer, Die Naturlehre der Seele (Basel 1835), S. 55: „In der organischen Natur bilden sich die Theile durch das Ganze, während in der unorganischen Natur das Ganze durch die Theile gebildet wird." Vgl. auch Schelling, Aphorismen zur Einleitung in die Naturphil. (S. W., I., 7,), S. 161.

***) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 38: „Wo der Zweck erscheint, da ist das Ganze vor den Theilen, die Wirkung vor der Ursache. Diese invertirte Konstruktion der Zeitfolge ist die direkte des Begriffs."

†) Baader, Beiträge zur Elementarphysiologie (S. W., III.,), S. 214: „... die Struktur aller organischen Wesen, die von außen ein Gefäß, von innen ein cirkulirendes Flüssiges ist." Vgl. auch S. 226.

Anm. 2. Sodann haben wir die plastische, und zwar die individuirend plastische Kraft, zu denken als durch den Körper bestimmt, also als die korporisirend individuirend plastische Kraft. Im Mineral hat freilich die plastische Kraft einen Körper hervorgebracht, aber sie ist nicht das Eigenthum dieses von ihr hervorgebrachten Körpers; er übt keine Macht, keinen bestimmenden Einfluß auf sie aus, hat sie nicht in seinem Dienst. Dieß ändert sich nunmehr. Während jetzt der Körper von der individuirend plastischen Kraft zum Organismus bestimmt wird, bringt er seinerseits eben diese plastische Kraft unter seine Potenz, unter seine bestimmende Wirksamkeit, nimmt sie für sich selbst in Besitz, macht sie zum Mittel für sich. Sie muß jetzt als Mittel für ihn als Zweck arbeiten, d. h. sie muß bildend wirksam sein für den Körper, der ihr Herr und Meister geworden ist*). Er bedarf nämlich einer solchen für ihn bildenden Arbeit. Denn dadurch, daß er — eben auch durch die individuirend plastische Kraft — zum Organismus bestimmt oder organisirt wird, wird er als Körper, d. h. als dynamisch bestimmter Stoff aufgehoben. (S. oben.) Nur kann er aber Organismus sein nur sofern er Körper ist. Denn ein Organismus ist auf dieser Stufe nur als körperlicher Organismus da. Dieß liegt ja ausdrücklich in seinem Begriff, demzufolge er der durch die plastische Kraft bestimmte Körper ist, nicht der durch sie aufgehobene. Soll er nun seines Organisirtwerdens ungeachtet gleichwohl dasein, und zwar als Körper: so kann er dieß nur dadurch, daß er stets sich wiederherstellt aus seiner steten Auflösung, indem er kontinuirlich sich selbst immer wieder neu hervorbringt. Dieß bewerkstelligt er nun eben vermöge jener plastischen Kraft selbst (die ihn, sofern sie ihn bestimmt, auflöst,) sofern er sie seinerseits bestimmt. Er nöthigt sie, ihn, den sie fort und fort aufzehrt, immer wieder neu hervorzubringen, nämlich als Organismus, durch ihre bildende Funktion. Näher besteht aber diese Funktion der plastischen Kraft darin, daß sie für die Organisation des Körpers, d. h. für seine organische Form — die in ihm Dasein doch nur an dem Stoff hat, den sie eben fort und fort in sich aufzehrt, — immer wieder neuen Stoff zurechtbildet, oder ihr immer wieder neuen

*) Sederholm, Die ewigen Thatsachen, S. 155: „Im Krystall ruhen, sobald er fertig ist, die Kräfte, die ihn bildeten; in den höheren organischen Gebilden sind sie, so lange diese bestehen, thätig."

Stoff anbildet*). Dieser Stoff findet sich aber nicht in dem Körper selbst vor, sondern nur in seiner Außenwelt. Es kommt also zunächst darauf an, daß er aus dieser ihm zugeführt werde. Dieß kann nun aber nicht in der Weise geschehen, daß der Körper ihn sich selbst von außenher herbeiholt; denn jener ist nicht die Macht, auch nicht als Organismus, über sich selbst hinauszugreifen und von sich selbst aus nach außen hin eine Wirksamkeit zu äußern, — es fehlt ihm die Spontaneität. Es kann folglich nur dadurch geschehen, daß dem Körper auf eine von ihm selbst unabhängige Weise von außenher Stoff zuströmt. Dieß ist aber nur unter der Voraussetzung möglich, daß der Körper fähig ist, diesen von außenher an ihn herankommenden Stoff in sich aufzunehmen, d. h. nur unter der Voraussetzung einer Einrichtung, vermöge welcher er durch eine von außenher auf ihn geschehende chemische Einwirkung in eigene Wirksamkeit gesetzt wird, und zwar in eine auf die Aufnahme des ihm von außenher zugeführt werdenden Stoffs in sich selbst gerichtete Funktion**). M. a. W. der Körper muß, um den ihm von seiner Außenwelt her zufließenden Stoff in sich aufnehmen zu können, erregbar, reizbar sein, es muß ihm Irritabilität eignen. Dieß ist aber bei ihm als Organismus in der That auch der Fall. (S. Anm. 1.) Jene den von außenher auf den Körper chemisch wirkenden Stoff als Nahrungsstoff in sein Inneres aufnehmende Funktion ist nun eben die Funktion der plastischen Kraft. Diese bleibt jedoch hierbei noch nicht stehen, sondern sie gestaltet denselben auch sofort ihrem Zweck entsprechend auf eigenthümliche Weise um,

---

*) Schelling, Darstell. des Naturprocesses (S. W., I., 10,), S. 369: Das Leben hängt an der Form, oder: für das Leben ist die Form das Wesentliche geworden. Das Leben, die Thätigkeit des Organismus hat nicht unmittelbar die Erhaltung seiner Substanz, sondern die Substanz in dieser Form zum Zweck." Vgl. ebendas. S. 378 die Bemerkung, „daß der Krystall gegen die Zerstörung seiner Form sich völlig gleichgültig verhält, während das Organische sich in seiner Form zu erhalten strebt." Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell., I., S. 326: „Das ganze Leben ist durch und durch nichts anderes als ein steter Wechsel der Materie unter stetem Beharren ihrer Form." Vgl. auch Braniß, Gesch. der Philos. seit Kant, I., S. 127, wo es als ein charakteristisches Moment bei dem Leben bezeichnet wird, „daß lediglich die sich selbst bethätigende Form das Wirkliche ist, der Stoff aber nur gesetzt wird, um als das Nichtige aufgehoben zu werden."

**) Vgl. Schelling, Erst. Entw. e. Syst. der Naturphilos. (S. W., I., 3,), S. 71.

— nämlich sie bildet aus ihm die Organisation des Körpers immer wieder neu hervor*), — verhältnißmäßig zu dem kontinuirlich stattfindenden Verbrauch derselben. Der hier beschriebene Proceß ist dann m. E. W. der Assimilationsproceß, der Ernährungsproceß. Durch ihn producirt und näher reproducirt der Körper selbst seine Gestalt und Individuation, d. h. seine Organisation, immer wieder von Neuem, oder m. a. W. durch ihn reproducirt sich der Körper als Organismus kontinuirlich und erhält so sich selbst**). Allein dieß sich aus seiner Außenwelt Reproduciren des organischen Körpers vollzieht sich vermöge eines kontinuirlichen Reagirens desselben gegen die von jener her auf ihn stattfindenden chemischen Einwirkungen als Störungen und bezw. Aufhebungen seines Seins, was sie an sich (als chemische) sind, — und so ist es ein steter Kampf mit denselben***). Somit erschöpft und verbraucht sich aber der organische Körper eben durch seinen Selbsterhaltungsproceß allmälig, und es tritt nach und nach seine vollständige Desorganisation (sein Tod) ein. Das Organische, nämlich als materielles, (wie wir es innerhalb der Kreatur bisher allein kennen,) ist demzufolge unausbleiblich dem Vergehen durch sich selbst, durch sein Leben selbst unterworfen in allen Einzelwesen, in denen es da ist†). Weßhalb es denn auch zum Behuf seiner Erhaltung periodisch seine Lebensfunktionen bis auf ein Minimum sistiren muß im Schlaf. (S. unten §. 98, Anm. 2.) Dieß kann jedoch nur einen Aufschub seiner Selbstaufreibung bewirken; letztlich erschöpft es sich gleichwohl, so gewiß es ein materielles ist, und zwar in einer bestimmt gemessenen Frist, durch sein Leben. Bleibenden Bestand haben, perenniren, sich bleibend forterhalten kann es mithin nur in der Art, daß jene seine Einzelwesen, die alle vergänglich sind, fort und fort neue Einzelwesen von ihrer Gattung hervorbringen,

---

*) Schaller, a. a. O., S. 69: „Der Organismus verwandelt das von außen aufgenommene Material in seine eigene Form."

**) Schleiermacher, Chr. Sitte, Beil., S. 9: „Das Leben ist nur wechselndes sich Verlieren und sich Herstellen aus dem Ganzen. In jedem Akte ist Bestimmtsein des Einzelnen durch das Ganze und Bestimmtsein des Ganzen durch das Einzelne. Jenes Leiden, dieses Handeln."

***) Schelling, Erster Entw. eines Syst. d. Naturphil. (S. W., I., 3,), S. 161: „Das Leben ist ein beständiges Kämpfen des Organismus um seine Identität."

†) Es unterliegt zwar jedes materielle Einzelsein überhaupt der Zerstörung; allein das nichtlebendige wird bloß (von außenher) zerstört, das *lebendige hingegen* zerstört sich selbst.

welche sie ersetzen. M. a. W.: um bleibenden Bestand zu haben, muß das Organische mittelst des Processes einer sich kontinuirlich fortsetzenden Erzeugung*) von immer wieder neuen Einzelwesen durch die jeweils vorhandenen sich selbst als Gattung erhalten. Demnach ist es durch den Begriff des Organismus selbst gefordert, daß dieser ausdrücklich für den Zweck der Hervorbringung von immer wieder neuen organischen Einzelwesen derselben Gattung eingerichtet sei, oder m. a. W. für den Zweck, auch die Gattung zu reproduciren. Es liegt aber auf der Hand, worin allein diese Einrichtung bestehen kann**). Die Gattung kann durch das organische Einzelwesen nur in dem Falle reproducirt werden, wenn dieses sein Produciren, welches wesentlich das Hervorbringen des organischen Körpers ist, nicht ausschließend auf die Reproduction seiner selbst richtet, sondern veranlaßt ist, dasselbe auch auf die Hervorbringung von jenem (dem organischen Körper) außer sich selbst zu richten. Hierzu kann es nun aber für dasselbe eine Veranlassung nur in dem einzigen Falle geben, wenn es sein vollständiges Sein nicht in sich für sich allein findet, sondern nur in seiner Verbindung mit einem anderen Einzelwesen seiner Gattung, das als seine Ergänzung zu ihm mit hinzugehört. In diesem Falle muß es nämlich, wenn es sein eigenes Sein vollständig produciren will, mit seinem Produciren sich auch aus sich selbst heraus richten und auch in jenem anderen ihm gattungsgleichen Einzelwesen, das ihm als seine Ergänzung zugehört, produciren, nämlich sein eigenthümliches Produkt, den organischen Körper. Es kommt also alles darauf an, daß das organische körperliche Einzelwesen in sich selbst gespalten, daß das es konstituirende Sein in zwei Hälften zerlegt werde, und zwar in der Art, daß diese beiden Hälften, wie sie wesentlich als sich ergänzend zusammengehören, so auch gegenseitig, zum Behuf solcher Ergänzung, eine Verbindung mit einander anstreben. Das organische körperliche Einzelwesen muß in eine Zweiheit von solchen gattungsgleichen Einzelwesen dismembrirt werden, die der eigenthümlichen Art zufolge, wie die ihre Gattung konstituirenden Elemente unter

*) Schelling, Philos. d. Offenb., I., (S. W., II., 3,), S. 312: „Nun kann aber die Handlung, in welcher irgend ein Wesen ein anderes sich Homogenes (Gleichartiges) außer sich, unabhängig von sich, nicht als unmittelbar wirklich, wohl aber so setzt, daß es in einem nothwendigen und unablässigen Aktus sich selbst verwirklichen muß, — eine Handlung dieser Art kann nur Zeugung genannt werden. Vgl. auch S. 324. 326. 333.

**) Vgl. auch Schelling, Syst. d. ges. Philos. (S. W., I., 6,), S. 416 f.

beide vertheilt sind, indem jedem von den die Gattung konstituirenden Elementen einzelne fehlen, und also jedes die Gattung wesentlich unvollständig darstellt, grade das aber, was dem einen fehlt, sich bei dem anderen findet, dem dagegen wieder grade das fehlt, was jenes besitzt, in dieser ihrer specifischen Differenz sich gegenseitig specifisch anziehen, um sich durch ihre Verbindung gegenseitig zu ergänzen. Dieß ist nun eben die Differenz der Geschlechter, die an dem Organischen sofort hervortritt, und die damit zugleich gegebene Spannung des geschlechtlichen Verhältnisses*). Auf ihrer Basis erhält sich mittelst des geschlechtlichen Zeugungsprocesses die Gattung auf perennirende Weise. Hiernach geht in dem plastischen Processe, wie er, durch den Körper bestimmt, in dem Organischen sich vollzieht, mit dem Assimilationsprocesse, innerlich mit ihm verbunden**), der Geschlechtsproceß oder der Generationsproceß Hand in Hand***), und der Selbsterhaltungsproceß des Organischen schließt wesentlich diese beiden Processe in sich†). Jener Proceß selbst aber, wie wir ihn hier nach seinen wesentlichen Momenten entwickelt haben, ist m. E. W. der Lebensproceß, und wir können mithin den Satz wiederholen: die durch den Körper bestimmte plastische Kraft ist die Lebenskraft oder das Leben. Das Leben ist die innigste Individuität des Seins. Es ist die Individuität, welche die des Körpers selbst, die ihm immanente ist. Das Leben ist eine dem Organischen eigenthümliche Erscheinung. Das Organische „hat ein eigenes Princip der Bewegung in sich selbst" ††), eine immanente teleologische, nämlich auf es selbst gerichtete, Energie, — und dieses Princip und diese

*) Vgl. die verwandten Gedanken Fichte's, Naturrecht (S. W., III.,), S. 305 f., und Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 473- 475.

**) Schaller, Psychol., I., S. 82: „Das lebendige Individuum ist kontinuirlich in der Geschlechtsthätigkeit begriffen."

***) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell. (3. A.), I., S. 389 f.: „Die Zeugung ist nur die auf ein neues Individuum gehende Reproduktion, gleichsam die Reproduktion auf der zweiten Potenz, wie der Tod nur die Exkretion auf der zweiten Potenz ist."

†) Vgl. Schaller, a. a. O., I., S. 67 f.

††) Schelling, System des transcendentalen Idealismus (S. W., I., 3,), S. 493: „Ein Objekt, das ein inneres Princip der Bewegung in sich selbst hat, heißt lebendig." Link, Propyläen der Naturkunde (Berlin 1836), I., S. 139. 163, definirt das Leben als „Bewegung, die durch einen inneren Grund bestimmt wird." Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 30. 34 („So ist Organismus gar nicht zu denken ohne ein System eigenthümlicher, ihr Princip in sich habender Bewegungen.") 43.

Energie sie sind eben das Leben*). Es gibt aber auch gar nichts Organisches ohne Leben. Denn eben dieses Leben ist das Fürsichsein des Einzelseins im Verhältniß zu sich selbst, worin ja das Charakteristische des Organismus besteht**); wie denn der abstrakteste Begriff des Lebens der ist: Verhältniß (sich Verhalten) des Seins zu sich selbst. Die organische Funktion kann nicht anders gedacht werden denn als in sich selbst zurückkehrend***); es ist dem Organischen wesentlich eine innere, eine auf es selbst gerichtete Wirksamkeit†), das Verändertwerden vermöge seiner eigenen Funktion: damit erweist sich dann aber seine Funktion eben als die Lebensfunktion. Das Leben, die Lebens-

---

*) Hegel, Encykl. (S. W., VII., 2,), S. 266: „Das Leben ist dasjenige Innere, das nicht ein abstrakt Inneres bleibt, sondern ganz in seine Aeußerung eingeht; — es ist ein durch die Negation des Unmittelbaren, des Aeußerlichen Vermitteltes, das diese seine Vermittelung selber zur Unmittelbarkeit aufhebt, ... kurz, das Leben muß als Selbstzweck gefaßt werden, — als ein Zweck, der in sich selber sein Mittel hat, — als eine Totalität, in welcher jedes Unterschiedene zugleich Zweck und Mittel ist." Ebendas. (S. W., VII., 1,), S. 426: „Das Leben ist Mittel, aber nicht für ein Anderes, sondern für diesen Begriff; es bringt seine unendliche Form immer hervor. Schon Kant bestimmt das Lebendige als Zweck für sich selbst."

**) Vgl. Schaller, a. a. O., I., S. 68f.

***) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 131: „Die organischen Thätigkeiten strömen nicht bloß von dem Leben des Ganzen aus, ... sondern sie gehen auch in dasselbe zurück, indem sie ebenso für das Ganze geschehen als von dem Ganzen gethan werden .... In der organischen Thätigkeit ist diese Rückkehr das innerste Wesen." Schelling, Weltseele (S. W., I., 2,), S. 549: „Das Leben besteht in einem Kreislauf, in einer Aufeinanderfolge von Processen, die kontinuirlich in sich selbst zurückkehren, so daß es unmöglich ist, anzugeben, welcher Proceß eigentlich das Leben anfache, welcher der frühere, welcher der spätere sei. Jede Organisation ist ein in sich beschlossenes Ganzes, in welchem alles zugleich ist, und wo die mechanische Erklärungsart uns ganz verläßt, weil es in einem solchen Ganzen kein Vor und kein Nach gibt." Vgl. S. 540: „Das Leben besteht in einer Aufeinanderfolge einzelner Processe, von denen jeder der umgekehrte oder negative des vorhergehenden ist." Novalis Schriften, III., S. 203: „Leben ist wirkende Wirkung."

†) Schelling, Syst. des transc. Ideal. (S. W., I., 3,), S. 378: „Im Organismus ist die Thätigkeit wesentlich und gehört selbst zur Substanz, so daß die Thätigkeit aufgehoben, auch das Wesen oder die Substanz selbst aufgehoben ist, und umgekehrt. Da das Sein mit der Thätigkeit eins ist, wird auch jenes durch diese immer neu geboren, so daß das Sein vielmehr nur besteht, so lange die Thätigkeit besteht, als daß die Thätigkeit das Sein, das Sein die Thätigkeit ausschließen sollte."

kraft ist so wesentlich der Lebensproceß*). Das Leben ist Einheit des Werdens und des Seins, so daß in dem Werden, welches seinerseits die Einheit des Seins und des Nichtseins ist, das Nichtsein durch das mit ihm eins seiende Sein aufgehoben ist. Das Leben ist nämlich das Werden eines Seins durch sich selbst, und so ist in ihm das Sein mit dem Werden schlechthin eins. Sofern nun aber so das Werden eins seiner wesentlichen Momente ist, liegt es in dem Begriff des Lebens, Proceß zu sein, Bewegung, aber aufgehobene, d. i. in sich selbst zurückkehrende Bewegung**), eine Diastole, die als solche unmittelbar zugleich Systole ist. Daher gibt es ohne einen Gegensatz kein Leben***). Das Leben ist die beständige Unruhe des

---

*) Schelling, Weltseele (S. W., I., 2,), S. 566: „Das Wesen des Lebens besteht überhaupt nicht in einer Kraft, sondern in einem freien Spiel von Kräften, das durch irgend einen äußerlichen Einfluß kontinuirlich erhalten wird."

**) J. H. Fichte, Anthropol., S. 68: „Das Leben ist stets aus sich selbst sich erneuernder Proceß, der Kreislauf einer sich selbst voraussetzenden und doch zugleich sich hervorbringenden Einheit, welche aus bloßer Stoffmischung und chemischer Affinität nicht erklärt werden kann."

***) Schelling, Stuttg. Privatvorlesungen (S. W., I., 7,), S. 485. Vgl. Darlegung d. wahren Verhältn. der Naturphilos. zu der verb. Fichte'schen Lehre (S. W., I., 7,), S. 52: „Der Gegensatz ist das Leben und die Bewegung in der Einheit." Weltseele (S. W., I., 2,), S. 544: „Der Begriff des Lebens .... ist nur aus entgegengesetzten Principien konstruirbar." Die Weltalter (S. W., I., 8,), S. 321: „Alles Leben muß durch's Feuer des Widerspruchs gehn; Widerspruch ist des Lebens Triebwerk und Innerstes." S. 323: „Es ist auffallend, daß in der ganzen Natur jedes eigene, besondere Leben von der Umdrehung um die eigene Axe anfängt, also offenbar von einem Zustande inneren Widerwillens. Im Größten wie im Kleinsten, im Rad der Planeten wie in den zum Theil rotatorischen Bewegungen jener nur dem bewaffneten Auge erkennbaren Welt, die Linné ahndungsvoll das Chaos der Thierwelt nennt, zeigt sich Umtrieb als die erste Form des eigenen gesonderten Lebens, gleich als müßte alles, was sich in sich und also vom Ganzen abschließt, unmittelbar dadurch innerem Umtrieb anheimfallen. Wenigstens würde aus dieser Bemerkung schon erhellen, daß die Kräfte des Umtriebs zu den ältesten, bei der ersten Erschaffung selbst thätig gewesenen Potenzen gehören, nicht aber, wie jetzt die herrschende Meinung ist, erst zu dem Gewordenen äußerlich, zufällig hinzugekommene Kräfte sind." Hegel, Encyklop., (S. W., VII., 1,), S 426: „Das fortdauernde Thun des Lebens ist somit der absolute Idealismus; es wird zu einem Anderen, das aber immer aufgehoben wird. Wäre das Leben Realist, so hätte es Respekt vor dem Aeußeren; aber es hemmt immer die Realität des Andern, und verwandelt sie in sich selbst ..... Das Leben ist die Vereinigung von Gegensätzen überhaupt, *nicht bloß vom* Gegensatz des Begriffs und Realität. Das Leben ist, wo Inne-

Entstehens und des Vergehens*), ein kontinuirliches sich selbst Reproduciren des Organismus**), ein beständig verhindertes Erlöschen des Lebensprocesses***). Daher macht der Assimilationsproceß den wesentlichen Charakter des Lebens aus. „Alles, was sich ernährt, ist lebendig" †). Dieser Proceß aber ist bedingt durch das Verhältniß, welches das Lebendige als Organisches zur Außenwelt hat, nämlich zu der Welt der chemischen Stoffe und Kräfte. Durch ihre Einflüsse auf das Organische ist das Leben desselben bedingt ††). Diese Einflüsse sind nun an sich selbst dem Organischen konträr, und sie würden, wofern ihre Wirksamkeit nicht in ihm gebrochen würde, seine Zerstörung nach sich ziehen †††), dem chemischen Gesetz zufolge. Allein

res und Aeußeres, Ursache und Wirkung, Zweck und Mittel, Subjektivität und Objektivität u. s. w. ein und dasselbe ist."

*) Schaller, a. a. O., S. 145: „Wir haben anzuerkennen, daß die organische lebendige Form nur existiren kann in der fortwährenden Unruhe des Entstehens und Vergehens . . . . Und trotzdem besteht die Form. Sie ist das Konstante, sich immer wieder Erzeugende. Aber gewiß nicht die Form, die wir im Momente als ruhende mit Augen sehen, sondern eben der energische Proceß, welcher dieser sichtbaren Form zu Grunde liegt."

**) Schelling, Erster Entw. eines Syst. der Naturphil. (S. W., I., 3,), S. 146: „Dadurch eben unterscheidet sich das Organische vom Todten, daß das Bestehen des ersteren nicht ein wirkliches Sein, sondern ein beständiges Reproducirtwerden (durch sich selbst) ist, da hingegen „das Todte (Unerregbare) durch äußere konträre Einflüsse nicht zur Selbstreproduktion bestimmt werden kann, sondern dadurch zerstört wird." Müller, Sünde (3. A., I., S. 205: „Alles Lebendige, was in der Zeit existirt, ist nur dadurch, daß es immerfort wird."

***) Schelling, Weltseele (S. W., I., 2,), S. 540: „Wie das Gehen ein beständig verhindertes Fallen, so ist das Leben ein beständig verhindertes Erlöschen des Lebensprocesses."

†) Schaller, a. a. O., I., S. 69.

††) Schelling, Erster Entw. e. Syst. d. Naturphilos. (S. W., I., 3,), S. 81: „Die negative Bedingung des Lebens ist Erregung durch äußere Einflüsse."

†††) Schelling, Erster Entw. eines Syst. der Naturph. (S. W., I., 3,), S. 82: „Es klingt parador zwar, ist aber deßwegen um nichts weniger wahr, daß eben durch die Einflüsse, welche dem Leben konträr sind, das Leben unterhalten wird. Das Leben ist nichts anderes als eine auf dem Uebergange ins Produkt zurückgehaltene Produktivität. Absoluter Uebergang ins Produkt ist der Tod. Was also die Produktivität unterbricht, erhält das Leben . . . . . Wäre der organische Körper Produkt, ohne produktiv zu sein, so würde das Aeußere auf ihn gerade so wie auf das Todte wirken. Daß es auf ihn ganz anders wirkt, kommt nur daher, weil es nicht unmittelbar auf das Produkt, sondern nur auf die Produktivität wirkt." Vgl. S. 146. Vgl. auch Vorläuf. Bezeichn. des

der Organismus bricht eben durch seine eigene Wirksamkeit als Gegenwirkung in sich ihre chemische Wirkung. Indem er von ihnen affizirt wird, wird er dadurch bis in sein Centrum hinein getroffen und von diesem aus in sich selbst in Bewegung und Wirksamkeit gesetzt, und zwar so, daß er diese ihm von außenher kommenden chemischen Einwirkungen seinem eigenen höheren Gesetze unterwirft,. und sie, so sie beherrschend, zu Mitteln für seinen eigenen Zweck macht, für den Zweck seiner Selbsterhaltung. Hierin besteht seine Reizbarkeit*) oder Receptivität, die, als das Erregtwerden der eigenen Wirksamkeit des Organischen durch seine Affektion von außen, in ein die von außenher an den Organismus gelangenden chemischen Elemente in Gemäßheit seiner eigenen Natur Umbilden umschlägt, d. h. eben in ein sie Assimiliren**). Der Organismus bedarf zwar zu seiner Ernährung und Erhaltung eben derselben Stoffe, aus welchen seine Theile, chemisch betrachtet, bestehen, und vermag nur sie sich zu assimiliren***);

Standpunkts der Medicin nach den Grundsätzen der Naturphil. (S. W., I., 7,), S. 263.

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell., I., S. 24: „Die Bewegung auf Reize ist der Charakter der Pflanze."

**) Schelling, Erster Entw. eines Syst. d. Naturphilos. (S. W., I., 3,), S. 82: „Jeder äußere Einfluß auf das Lebende, indem er es chemischen Kräften zu unterwerfen droht, wird zum Irritament, d. h. er bringt gerade die entgegengesetzte Wirkung von der, welche er seiner Natur nach hervorbringen sollte, wirklich hervor. Jene Wechselbestimmung der Receptivität und der Thätigkeit eigentlich ist es also, was durch den Begriff der Reizbarkeit ausgedrückt werden muß." S. 86: „Thätigkeit und Receptivität entstehen also zugleich in Einem und demselben untheilbaren Moment, und nur diese Simultaneität von Thätigkeit und Receptivität konstituirt das Leben." S. 91: „Das Leben besteht weder in einer absoluten Passivität noch in einer absoluten Aktivität." S. 145 f.: „Könnte die äußere Welt den Organismus unmittelbar als Subjekt bestimmen, so hörte er auf, erregbar zu sein. Also nur der Organismus als Objekt muß durch äußere Einflüsse bestimmbar sein, der Organismus als Subjekt muß durch sie unerreichbar sein." S. 146: „Der Organismus (als Ganzes genommen) muß sich selbst das Medium sein, wodurch äußere Einflüsse auf ihn wirken." S. 189: „Jede äußere Kraft geht erst durch die Sensibilität hindurch, ehe sie auf die Irritabilität wirkt, und Sensibilität ist eben deßwegen der Lebensquell selbst, weil sie allein das Organische aus dem allgemeinen Mechanismus (wo eine Welle die andere forttreibt und in welchem kein Stillstand der Kraft ist,) hinweggenommen ist, und dadurch ein eigener Grund seiner Bewegung wird." Ebendas. S. 83: „Erregbarkeit = indirekte Afficirbarkeit des Organismus." Vgl. auch Schleiermacher, Psych., S. 43.

***) Schaller, a. a. O., I., S. 70.

aber er eignet sie kraft seines Lebensprocesses auf eigenthümliche Weise an, so daß sie in ihm etwas specifisch Anderes werden als was sie außerhalb seines Bereichs sind. Die Lebenskraft eignet den Stoff auf eine Weise an, die specifisch eine andere ist als die, wie die bloße Kraft gestaltet. Der Stoff wird von dem lebendigen Organismus „so eigenthümlich angeeignet, daß selbst chemisch die organische Materie ihren specifischen Charakter trägt“ *). Der Lebensproceß, weit entfernt davon, ein bloßer chemischer Proceß zu sein, ordnet sich vielmehr den chemischen Proceß unter, ebenso wie den mechanischen, und indem er diese Processe überwindet als ein von ihm für seinen Zweck zu verwendendes Material, und sie zu untergeordneten Momenten seiner Energie herabsetzt, ändert er sie zugleich specifisch **). Bei dem Leben ist so die alles bestimmende Kraft allein die innere, die des Körpers selbst. In dem Lebendigen bestimmt der Körper in allem sich selbst, und wird schlechterdings nicht unmittelbar durch ihm äußere Potenzen bestimmt (wie allerdings der Kadaver), sondern durch diese letzteren nur insofern als er sie unter seine eigene Potenz gebracht hat. Die Zweiheit der Geschlechter bricht zuerst in der vegetabilischen Natur hervor, von ihr aus verbreitet sie sich aber genau ebensoweit als im Umfange der materiellen Kreatur das Leben reicht.

Anm. 3. Organismus und Leben sind immer unmittelbar zusammen gegeben. Es gibt in der Wirklichkeit nirgends anders einen Organismus als zusammen mit dem Leben und nirgends anders Leben als zusammen mit einem Organismus. Erst mit der Organisation zugleich tritt das Leben hervor in der kreatürlichen Natur. Die unmittelbare Synthese beider ist die Pflanze, die vegetabilische Natur. Sie ist nichts sonst als dieses beides, Organismus und Leben; aber eben nur erst in ihrer Indifferenz. Nur in ihr finden wir beide

*) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 125. Ebendas. S. 137 heißt es: „Daß in der lebendigen Natur die organische Materie auch einen eigenthümlichen Charakter der chemischen Verbindung hat, ist ein bedeutsames Ergebniß der neueren Naturwissenschaft.“

**) Schaller, a. a. O., I., S. 65 f. S. 145 f. Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 27 f. Burmeister, Geschichte der Schöpfung, S. 306, schreibt: „Dieß Vermögen der Organismen, die chemischen Affinitäten der Grundstoffe, d. i. die eigenthümlichen Beziehungen, in denen sie zu einander stehen, zu beherrschen, ist die eine Seite derjenigen Eigenschaften, welche wir mit dem Wort Leben bezeichnen, und für welche wir die Lebenskraft als supponirtes Agens annehmen.“ Die zweite Seite besteht dann in der eigenthümlichen Entstehungsart der Organismen.

rein als solche. Der reine, der bloße Organismus (d. h. der, welcher noch nicht leiblicher Organismus, Leib ist,) begegnet uns nur in der Pflanze, und ebenso nur in ihr das reine, das bloße Leben (d. h. das, welches noch nicht seelisches Leben, Seele ist.) In ihr aber treffen wir beide überall in unmittelbarer Verbundenheit an. Allein eben auch nur erst in einer solchen noch schlechthin unmittelbaren, noch völlig unvermittelten und mithin bloß äußerlichen Synthese. Sie haben in ihr durchaus noch nicht sich innerlich durchdrungen und von einander Besitz ergriffen. Innerhalb des ganzen Pflanzenreichs gibt es nirgends weder einen belebten Organismus*), einen wirklichen Lebensorganismus, noch ein organisirtes Leben**). Leben und Organismus treten in ihm noch nirgends auseinander, so daß sie für einander dawären; sondern die Pflanze ist nur die reine Indifferenz beider. Ihr Organismus lebt, aber er bezieht sich nicht auf ein von ihm unterschiedenes Leben in ihr, dem er als Mittel für seine Zwecke diente, sondern er ist Mittel nur für sich selbst als Zweck. Ihr Leben besitzt noch keine Werkzeuge, ungeachtet sie ein Organismus ist. Denn dieser ihr Organismus ist freilich ein Complex von Werkzeugen, aber nicht von Werkzeugen für ihr Leben. Dieses ist nämlich noch gar nicht nicht in der Lage, Werkzeuge gebrauchen zu können. Denn so wie in der Pflanze der Organismus noch kein belebter ist, so ist in ihr auch das Leben noch kein organisirtes, d. h. kein teleologisch auf sich selbst bezogenes. Vielmehr ist dasselbe teleologisch auf den Organismus bezogen. Deßhalb ist es in ihr noch nicht für sich da, und hat mithin in sich selbst keinen Zweck, und kann sich folglich auch keines Werkzeuges bedienen. Daher kommt es, daß wir so leicht anstehen, der Pflanzenwelt wirkliches Leben zuzuschreiben, ungeachtet wir doch auch wieder unbedenklich von einem „Absterben" der Pflanzen reden. Wo aber ein Sterben möglich sein soll, da muß es ein Leben geben. Die vegetabilische Natur ist in der That keine todte mehr; aber sie ist die noch schlafende lebende. Eben weil der pflanzliche Organismus noch kein Organismus des Lebens ist, sind auch die Organe der Pflanzen erst bloße Werkzeuge, noch keine Glieder***), d. h. auf den Zweck eines von dem Orga-

*) D. h. eben einen Leib.

**) D. h. eben ein beseeltes Leben. Daß die Pflanze unzweifelhaft unbeseelt ist, darüber s. Schaller, a. a. O., I., S. 156 f.

***) Vgl. Hegel, Encyklop., S. W. VII., 1.), S. 428 f. Nach ihm sind im Thier „die Glieder nicht zugleich Theile, wie noch bei der Pflanze . . . . Jedes

nismus Verschiedenen und über denselben Schaltenden als Mittel bezogene Werkzeuge.

§. 70. 6) Die vegetabilische Natur oder die Pflanze wird wiederum von Gott differenzirt, so daß die in ihr in Indifferenz zusammengeschlossenen Bestimmtheiten, der Organismus und das Leben, auf einander bezogen und damit gegenseitig durch einander bestimmt und so mit einander zu innerer Einheit vermittelt werden. Der durch das Leben bestimmte Organismus ist der Leib, — das durch den Organismus bestimmte Leben die Seele. Da im Leibe der Organismus zum Organismus des Lebens, folglich Mittel für die Zwecke des Lebens geworden ist: so sind nun damit die Organe aus bloßen Werkzeugen Werkzeuge des Lebens geworden, d. h. Glieder, und der Organismus ist ein Gliederbau geworden, d. h. eben ein Leib. Erst so, als Glieder und Gliederbau, sind die Organe und der Organismus die vollkommenen, die ihrem Begriff wirklich schlechthin entsprechenden Werkzeuge. Mit dieser Artikulation ist sofort die Möglichkeit der freien Bewegung gegeben. Die Seele ist das organisirte Leben, und folglich auch ein Organismus. Als das organisirte Leben ist sie aber näher das teleologisch auf sich selbst bezogene Leben. Dies heißt nun: sie ist 1) überhaupt auf sich selbst bezogenes, mithin für sich selbst gegebenes, m. E. W. bewußtes Leben*), — und sodann 2) näher auf sich selbst als seinen Zweck bezogenes, mithin sich selbst setzendes, m. E. W.: thätiges, und zwar bestimmt für sich selbst als Zweck thätiges Leben. Und zwar sind — weil in dem durch den Organismus bestimmten Leben das auf sich selbst Bezogensein unmittelbar ein teleologisch bestimmtes ist, — in dieser Seele Bewußtsein und Thätigkeit in unmittelbarer Zusammenfassung und mithin in Indifferenz gesetzt, so daß sie noch nicht zu einander im Verhältniß stehen, und folglich auch noch nicht gegen einander frei sind. Da die seelische

Glied hat die ganze Seele in sich, ist nicht selbständig, sondern nur als mit dem Ganzen verbunden ..... Der ausgelegte Begriff des Lebens ist die animalische Natur; erst hier ist wahrhafte Lebendigkeit vorhanden." (S. 429.)

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, 3. A., II., S. 227: „Das Bewußtsein ist uns schlechterdings nur als Eigenschaft animalischer Wesen bekannt: folglich dürfen, ja können wir es nicht anders denn als animalisches Bewußtsein denken; so daß dieser Ausdruck schon tautologisch ist."

Bestimmtheit an dem Leben hier als durch den es bestimmenden Organismus (nicht durch es selbst) gesetzte gedacht wird, so sind beide, Bewußtsein und Thätigkeit, in ihr lediglich passive (noch nicht aktive, noch nicht Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit). In dem Begriff der Seele, als des auf sich selbst als Zweck bezogenen Lebens, liegt es unmittelbar, daß sie, in allen ihren Funktionen, ihre Richtung ausschließend auf sich selbst hin nimmt, daß sie ausschließend sich selbst sucht*). Diese beiden, der Leib und die Seele, werden aber von Gott wieder unmittelbar, und folglich in der Weise der bloßen Indifferenz, in Eins zusammengefaßt, und diese ihre Synthese ist das Thier, die animalische Natur.

Anm. 1. Unsere Aufgabe ist hier nach der einen Seite hin, den Organismus als durch das Leben bestimmt zu denken, also ihn als belebten zu denken, als Werkzeug des Lebens. Der Organismus ist schon als solcher der teleologisch bestimmte, der werkzeugliche Körper; allein in Vegetabil ist er nur erst das Werkzeug der (individuirend) plastischen Kraft rein als solcher, nunmehr aber wird er Werkzeug des Lebens, der plastischen Kraft als Lebenskraft, d. h. der korporisend plastischen Kraft, der plastischen Kraft, wie sie für den Zweck des (organisirten) Körpers wirkt, deutlicher der plastischen Kraft als der den (organisirten) Körper reproducirenden, — Werkzeug des Reproduktionsprocesses, d. h. näher (s. oben) des Assimilations- und Generationsprocesses. Indem das Leben den Organismus bestimmt, von ihm Besitz ergreift, ihn unter seine Potenz bringt, macht es ihn zum Mittel, durch das es sich mit sich selbst vermittelt, zum Mittel für seinen eigenen Zweck, zum Werkzeug, durch das es selbst wirkt. Damit ist nun auch sein Verhältniß zu

*) Vgl. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik (2. A.), S. 239. Franz Baader, Recens. der Schr. von Heinroth Ueber die Wahrheit (S. W., I,), S. 100: „Näher besehen, zeigt sich nämlich dieser Egoismus als der nothwendige und natürliche Charakter jedes Zeitlich- oder Materiell-Lebenden." Desgl. Bemerkungen über einige antireligiöse Philosopheme unserer Zeit (S. W., II.,), S. 491: „Der hier aufgestellte Begriff des materiellen Wirkens erklärt nun auch, warum dieses nothwendig egoistisch ist, weil im Kampfe um seine gefährdete Existenz. In der That gelangen diese Weltwesen nie zum freien Leben, weil sie immer nur mit Noth sich des Sterbens zu erwehren haben, und diese eigene Lebensnoth, Lebensarmuth und Lebensgefahr läßt darum auch keine *Liebe aufkommen.*"

seiner Außenwelt ein wesentlich anderes geworden. Wenn er in der Pflanze nur die Einwirkungen, welche die Außenwelt auf ihn ausübt, in sich aufnimmt, vermöge seiner Irritabilität, sich also nur receptiv gegen sie verhält: so dient er jetzt dem Leben als Werkzeug, um auch von sich aus auf die Außenwelt Wirkungen auszuüben für seinen Zweck und sich zu ihr auch spontan zu verhalten. Seine Funktionen sind so nicht mehr allein Veränderungen, welche sich in ihm vermöge der Wechselwirkung zwischen seiner Außenwelt und der plastischen Kraft in ihm ereignen, d. h. sie sind nicht mehr bloß Proceß, — sondern auch Wirksamkeiten auf seine Außenwelt, vermöge welcher in dieser Veränderungen hervorgebracht werden, d. h. sie sind auch Thätigkeiten. Aber diese seine Thätigkeiten haben freilich auch keinen anderen Zweck als lediglich seinen Reproduktionsproceß. Kraft seines spontanen Verhältnisses zu seiner Außenwelt ist er nun auch von ihr losgelöst und fähig, ein mannichfach verändertes örtliches Verhältniß zu ihr einzunehmen, was dann auf der anderen Seite auch wieder eine Bedingung seiner Einwirkung auf sie ist, d. h. es eignet ihm Locomobilität*). So bestimmt ist nun aber der Organismus der Leib. Der Leib ist eben der wirklich belebte Organismus. Seine Organe sind Werkzeuge nicht mehr des Organismus, sondern des (als Seele bestimmten) Lebens, und damit dann nicht mehr bloße Werkzeuge, sondern Glieder, und so vollkommene Werkzeuge, Die Glieder sind die vollkommensten Werkzeuge. Der Leib hat keine bloßen Werkzeuge, er hat nur Glieder; aber umgekehrt gibt es auch nur am Leibe Glieder, nur an demjenigen Organismus, der Leib ist. Wie der Organismus als Leib wesentlich ein Produkt des Lebens ist das

*) Fichte, Naturrecht (S. W., III.,), S. 79: „Die Artikulation ist allerdings ein Produkt der Organisation; aber die Artikulation produzirt nicht umgekehrt die Organisation, sondern sie deutet auf einen anderen Zweck hin, d. h. sie wird nur in einem anderen Begriffe vollkommen zusammengefaßt und auf Eins reduzirt. Dieser Begriff könnte sein der der bestimmten freien Bewegung, und insofern wäre der Mensch Thier." Steffens, Grundzüge der philosophischen Naturwissenschaft, S. 70: „Willkür ist Bewegung, durch die hervortretende Sensibilität vermittelt; durch diese nämlich insofern sie als reine Aktivität sich äußert und sich nicht in der bloßen Reproduktion der Masse verliert." S 71: „Die Irritabilität, durch bloße Reproduktionskraft vermittelt, gibt unwillkürliche, die Irritabilität, durch hervortretende Sensibilität vermittelt, gibt willkürliche Oscillationen."

liegt auch darin zu Tage, daß er nur vermöge eines Lebensprocesses hervorgebracht wird, (nimmermehr auf dem bloß dynamischen Wege, d. h. vermöge des chemischen Processes, wie der bloße Körper,), — nur durch Zeugung, — und zwar nur im Organismus durch das zur höchsten Intensität seiner Wirksamkeit in sich gesteigerte Leben. Der Leib ist wohl auch im Proceß begriffen, nämlich sofern er Organismus ist, — aber nicht bloß in ihm, sondern auch in Thätigkeit, nämlich sofern er leiblicher Organismus ist. Alle Funktionen des Leibes aber dienen im bloßen Thiere lediglich dem Reproduktionsprocesse. Auch diejenigen, welche im Dienste des thierischen Kunsttriebes stehen, sind davon keineswegs ausgenommen.

Anm. 2. Auf der anderen Seite haben wir das Leben als durch den Organismus bestimmt zu denken, also das organisirte, d. h. das teleologisch in sich bestimmte, das teleologisch auf sich selbst bezogene Leben. Dieß ist nun die Seele. Diese ist nur eine nähere Bestimmtheit des Lebens überhaupt, daher auch in den Sprachen die Ausdrücke Leben und Seele so vielfach Synonyme sind. Die Seele ist wesentlich lebendige Individuität des Seins, aber in sich reflektirte (nicht etwa: sich in sich reflektirende) und auf sich selbst als ihren Zweck bezogene (nicht etwa: sich auf sich selbst als ihren Zweck beziehende) lebendige Individuität. Man kann daher die Seele mit Recht „einen sich verwirklichenden Zweckgedanken" *) nennen, und mit Aristoteles (de anima II., 1 sqq.) die Entelechie des Leibes. Da die Organisation wesentlich Centralisation ist, Verknüpfung einer Vielheit von Elementen zu innerer Einheit: so ist die Seele Einheit einer centralisirten Vielheit von Elementen des seelisch bestimmten Lebens, und zwar — da die Grundbestimmtheit des Lebens die Kraft ist, — von seelisch bestimmten Lebenskräften; kurz die Seele ist wesentlich Einheit einer centralisirten Vielheit von Seelenkräften. Als organisirtes Leben ist auch sie ein Organismus (so gut wie der Leib), nur ein innerer, — und da sie eben dadurch Seele ist, daß das Leben durch den Organismus bestimmt wird, so bestimmt sich ihre eigenthümliche Bestimmtheit und mithin auch der Grad ihrer Vollkommenheit jedesmal genau nach der eigenthümlichen Bestimmtheit und folglich auch nach dem Grade der Vollkommenheit desjenigen Organismus, auf den sie ursächlich zurückgeht. So daß die Eigenthümlichkeit der Seele (des durch den Orga-

*) Trendelenburg, Log. Untersf., II., S. 79 f.

nismus bestimmten Lebens) jedesmal genau der ihres Leibes (des durch das Leben bestimmten Organismus, entspricht*), und eine Vervollkommnung der Seele (des seelischen Lebens) auf natürlichem Wege (im Unterschiede von dem der moralischen Entwickelung) nur durch die Vervollkommnung oder Steigerung der Organisation des zur Ehe mit dem Leben verbundenen und in ihr zum Leibe werdenden Organismus bewerkstelligt werden kann. Wie denn auch die empirische Beobachtung ganz auf das gleiche Ergebniß führt**). Daß die Seele ihrem Begriff als das teleologisch auf sich selbst bezogene Leben zufolge näher Bewußtsein und Thätigkeit ist, das hat der §. schon nachgewiesen. Auch leuchtet aus eben diesem ihrem Begriff ein, wie sie physisch beider fähig ist. Denn das Organisirtwerden ist wesentlich ein Centralisirtwerden (s. oben). Indem das Leben organisirt wird, wird mithin in demselben ein Mittelpunkt hervorgearbeitet, welcher geeignet ist, den Focus für beide zu bilden, für das Bewußtsein und für die Thätigkeit***). Beide müssen nun aber hier richtig gedacht werden, und zwar kommt es dabei auf zweierlei an. Einmal: Bewußtsein und Thätigkeit sind in dem seelischen Leben, da es ein seelisches eben kraft seines Bestimmtseins durch den Organismus ist, der Aufgabe gemäß ausdrücklich als in ihm durch den es bestimmenden Organismus, nicht durch es selbst, gesetzte zu denken, also als lediglich passive, d. i. als bloßes Bewußtsein und bloße Thätigkeit, als noch nicht Selbstbewußtsein und Selbstthätigkeit. Das Leben ist auf dieser Stufe zwar ein bewuß-

*) Schaller, Psychol., I., S. 159: „Die Eigenthümlichkeit des Leibes ist an und für sich auch die Eigenthümlichkeit der Seele.“

**) Schaller, a. a. O., I., S. 169: „Wenn die Zoologie den verschiedenen Gattungen und Arten der Thiere in organischer Hinsicht eine verschiedene Vollkommenheit zuertheilt, so werden wir nach der entwickelten Ansicht von dem psychischen Leben der Thiere jedenfalls festhalten, daß der organischen Vollkommenheit die psychische Vollkommenheit entspricht. Stellt es sich unzweideutig heraus, daß ein Thier psychisch höher steht als ein anderes, so können wir ohne alles Bedenken hieraus auf seine vollkommenere Organisation einen Schluß ziehn.“ S. auch Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 329 f. Novalis, Schr., III., S. 283: „Je komplicirter, mannichfacher die Seele, desto stärker, desto erregbarer.“

***) Schelling, Denkmal der Schr. Jacobis von den göttl. Dingen (S. W., I., 8,), S. 74: „Alles Bewußtsein ist Concentration, ist Sammlung, ist Zusammenfassen seiner selbst. Diese verneinende, auf es selbst zurückgehende Kraft eines Wesens ist die wahre Kraft der Persönlichkeit in ihm, die Kraft der Selbstheit, der Egoität.“

tes, aber nur sofern es durch den Organismus bestimmt wird. Das Bewußtsein ist hier noch nicht ein von dem Leben (der Individuität) selbst gewirktes, sondern ein diesem nur (vonseiten des Organismus) angethanes, — es ist noch nicht das Produkt einer in dem Leben selbst liegenden Kausalität. Das Leben verhält sich daher dabei nicht zugleich thätig, sondern nur leidentlich; es empfängt sein Bewußtsein lediglich von außen her; es hat dasselbe nicht aus und durch sich selbst, sondern lediglich durch seinen Organismus. So ist sein Bewußtsein bloße Empfindung, reine Lebensempfindung*). Und zwar unmittelbar nur Empfindung seines Organismus, mittelbar jedoch — nämlich vermöge der Affektionen, welche sein Organismus von seiner Außenwelt her empfängt, — auch Empfindung dieser letzteren. Indem sich das Leben so in seinem Bewußtsein rein leidentlich verhält gegen den Organismus, und sich nicht selbst zum Bewußtsein bestimmt, ist dieses auch nicht Bewußtsein des Lebens von sich in seinem Unterschiede von seinem Organismus, sondern vielmehr Bewußtsein desselben von sich in seiner Identität mit diesem, d. h. es ist noch nicht Selbstbewußtsein. Das Leben unterscheidet hier noch nicht sich selbst von seinem Bewußtsein oder näher von seiner Empfindung, sein Bewußtsein fällt mithin noch nicht auseinander in das subjektive und das objektive**). Daher die eigenthümliche Trübheit und Dumpfheit des thierischen Bewußtseins. Ebenso ist es dann auch mit der Thätigkeit bewandt. Auch sie ist hier noch nicht eine von dem Leben selbst kraft einer in ihm selbst liegenden Kausalität gewirkte, sondern eine demselben nur (von dem Organismus) angethane, so daß es sich in ihr nicht zugleich thätig verhält, sondern nur leidentlich, (eine „leidentliche Thätigkeit“ ist kein innerer Widerspruch,) und seine Thätigkeit lediglich von außen her empfängt, nämlich lediglich durch seinen Organismus, sie also nicht aus und durch sich selbst hat. Es setzt wohl etwas außer sich, aber das Setzende ist dabei nicht es selbst. Nicht es selbst setzt, sondern nur der Organismus setzt durch dasselbe. Seine Thätigkeit ist ein bloßes durch den Organismus getrieben werden. So ist sie bloßer Trieb, reiner Lebenstrieb. Das das Leben Treibende ist

---

*) Vgl. Schaller, Psychol., I., S. 163.

**) Volkmann, Psych., S. 376: „Dem Thiere bleibt selbst die stärkste Begierde etwas Objektives, von außen kommendes und durch Aeußeres bestimmtes, und darum unterliegt es seiner Begierde.“

dabei unmittelbar sein Organismus, mittelbar jedoch (aus dem bereits gedachten Grunde) auch seine Außenwelt. Kurz, die Thätigkeit des lebendigen Einzelwesens ist auf dieser Stufe noch nicht Selbstthätigkeit. Daher die Blindheit und Unfreiheit der thierischen Thätigkeit. Einigermaßen können wir uns diesen Zustand des thierischen Seelenlebens mittelst der Analogie unseres Träumens vergegenwärtigen, in welchem wir ja auch in lediglich passiver Weise bewußt und thätig sind*). Fürs andere aber sind in der Seele, wie ihr Begriff hier vorliegt, Bewußtsein und Thätigkeit in unmittelbarer Synthese, in bloßer Indifferenz gesetzt, also noch völlig in einander gewirrt und ungesondert; und daher kommt dann die Verworrenheit, die Undurchsichtigkeit und die Turbulenz des thierischen Seelenlebens in allen seinen Aeußerungen, mögen sie nun die Form des Bewußtseins haben oder die der Thätigkeit**). Die thierische Seele kann noch keine Wirksamkeit auf sich selbst richten und keine Wirkung auf sich selbst ausüben, und so hat sie keine Macht über sich selbst und hat sich selbst nicht in ihrer Gewalt. Daher kann sich das Thier auch nicht selbst „entleiben", wie der Mensch, dessen Persönlichkeit bestimmend einwirken kann auf seine Seele und seinen Leib. Wenn die thierische Seele angegebenermaßen in ihren Lebensfunktionen nothwendig die Richtung ausschließend auf sich selbst hin nimmt, und so im Thiere die Tendenz seines materiellen Lebens unter der Form der Richtung ausschließend auf es selbst auftritt: so kann doch hierbei selbstverständlich noch nicht von eigentlicher Selbstsucht die Rede sein, weil ja im Thiere das wirkliche Selbst noch fehlt***). Die hier, wenn man sich mißbräuchlich dieses Ausdrucks bedienen will, hervortretende Selbstsucht ist noch eine lediglich passive. Daß unserer Ueberzeugung nach

*) Vielleicht können uns die Erfahrungen unseres Traumlebens einen der wichtigsten Schlüssel zum Verständniß des Seelenlebens der Thiere bieten.

**) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 88: „In den Thieren ist der treibende Gedanke sich noch selbst verborgen. Der zum Grunde liegende Zweck wird blind begehrt und, indem er erreicht oder verfehlt wird, in Lust und Unlust blind empfunden. Weiter kommen sie nicht, indem sie, für die Selbsterhaltung arbeitend oder mit den reichlich gebotenen Lebensbedingungen spielend, ihr Dasein blind verbringen." Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, I., S. 614. II., S. 435. Eben das in einander Verschlungensein von Bewußtsein und Thätigkeit drückt Schopenhauer, a. a. O., II., S. 330, aus, wenn er behauptet, „daß das Thier die Dinge nur soweit wahrnehme, als sie Motive für seinen Willen seien."

***) Vgl. Müller, Sünde, (3. A.) I., S. 204.

jeder Versuch einer mechanischen Erklärung des Seelenlebens, auch des thierischen, eine Verirrung ist*), liegt im Zusammenhange unserer Erörterung von selbst zu Tage. Was die Frage nach dem s. g. Seelenorgan anbelangt, so kann dem oben entwickelten Begriff der Seele zufolge allerdings nur der ganze thierische Organismus als das Organ der Seele angesehen werden**). Allerdings kommen indessen hierbei die einzelnen Organe nicht alle in gleichem Maße in Betracht, sondern nach Maßgabe davon, wie sie in dem thierischen Leibe eine mehr oder minder centrale Stellung einnehmen, und da nun das Gehirn diese „Efflorescenz des Organismus" ***), ohne Frage das Centralorgan des Lebens als des psychischen ist (wie das Herz das Centralorgan des Lebens als des somatischen): so wird es in der That — zusammt mit seiner Verlängerung und dem gesammten Nervenapparat — als das Hauptorgan des Seelenlebens zu betrachten sein†). Ebenso kann die Seele als das organisirte Leben ihren Sitz natürlich nur da haben, wo das Leben ihn hat, d. h. überall im Körper. Hinsichtlich der Frage, ob in der organischen Zeugung und Ernährung, wie G. E. Stahl behauptete, das eigentlich Thätige die „Seele" sei oder, wie seine Gegner annahmen, die „Lebenskraft", ist einfach zu bemerken, daß diese ganze Alternative lediglich eine eingebildete ist. Die „Seele" und die „Lebenskraft", sofern sie als die im Thiere wirksame gedacht wird, sind ja gar nicht verschie-

*) Schaller, Psychol., I., S. 85: „Der Mechanismus, welcher irgend einen psychischen Proceß hervorbringt, ist eben kein Mechanismus."

**) Schaller, a. a. O., I., S. 174: „Nach der eigenthümlichen Stellung des Gehirns im psychischen Leben mag man dasselbe immerhin als Seelenorgan bezeichnen. Genau genommen ist aber doch immer der Organismus in seiner Totalität, und nicht irgend ein Theil desselben, das Organ der Seele. Auch das Nervensystem kann seine Funktionen nur ausüben als Glied des lebendigen Leibes, im ununterbrochenen Zusammenhang mit allen anderen Organen. Beseelt ist der Leib, indem er sich zur ideellen Einheit zusammenfaßt." Vgl. Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 243.

***) Wie Schopenhauer es nennt, a. a. O., II., S. 311.

†) Schopenhauer, a. a. O., II., S. 223 f.: „.... da Jedem seine eigene Erfahrung die durchgängige und gänzliche Abhängigkeit des erkennenden Bewußtseins vom Gehirn sattsam bewiesen hat, und man eben so leicht eine Verdauung ohne Magen glauben kann, wie ein erkennendes Bewußtsein ohne Gehirn ..... Denn der Intellekt ist so vergänglich wie das Gehirn, dessen Produkt oder vielmehr Aktion er ist." Vgl. ebendas. S. 321 f. 329 f. 447—449.

bene Dinge, sondern die Seele ist eben nichts anderes als die specifisch-animalische Lebenskraft*).

Anm. 3. Genau auf die hier angegebene Weise finden wir den Stand der Dinge thatsächlich in dem bloßen Thiere, welches eben diese Stufe einnimmt. Leib und Seele sind immer zusammengegeben. In der Wirklichkeit gibt es nirgends anders einen Leib als zusammen mit einer Seele und nirgends anders eine Seele als zusammen mit einem Leibe. Die Einheit beider ist das Thier. Aber das Thier, wie sich sein Begriff hier stellt, das bloße Thier, ist nur erst ein sehr unvollkommenes animalisches Geschöpf. Dieses bloße Thier hat eine Seele, aber es hat noch kein Ich. Es hat allerdings Bewußtsein, aber noch kein Bewußtsein um sein Bewußtsein, d. h. kein Selbstbewußtsein, kein Bewußtsein in dem Sinne des Worts, der, in Gemäßheit unserer Erfahrung an uns selbst, uns der geläufige ist. Im Thiere hat das Leben Bewußtsein, aber nicht durch sich selbst, sondern nur durch seinen Organismus, und eben deshalb auch nur von (de) diesem, nicht von oder um sich selbst. Dem Bewußtsein des Thiers zufolge ist das durch den Organismus Bestimmtsein seines Lebens es selbst; die Bestimmtheit oder Zuständlichkeit seines Lebens ist der reine Reflex der Bestimmtheit oder Zuständlichkeit seines dasselbe bestimmenden Organismus. Sein Bewußtsein ist die bloße Lebensempfindung. Es tritt noch gar nicht bestimmt in das subjektive und das objektive auseinander. Von den Objekten seines Bewußtseins unterscheidet das Thier freilich sein Bewußtsein von denselben, aber sich selbst unterscheidet es nicht von diesem seinem Bewußtsein von ihnen, sondern identifizirt sich mit diesem Bewußtsein**). Ebenso verhält es sich auch mit seiner Thätigkeit. Es hat

*) Vgl. J. H. Fichte, Anthropologie (2. A.), S. 439 f. 480.

**) Sederholm, Die ewigen Thatsachen (Leipz. 1845), S. 39: „Wo das Subjekt sich nicht mit seinem Wissen dirimiren kann, da ist kein Selbstbewußtsein möglich. Beim Thier ist jedes reflektirte Selbstbewußtsein darum unmöglich, weil bei ihm das Subjekt mit der Objektvorstellung gleichsam unauflöslich zusammengewachsen ist. Beim Thier steht das äußere Objekt allein vor und das Subjekt gleichsam nur hinter dem Bewußtsein, welches daher eben nur ein Objektbewußtsein, nie aber ein Subjekt- oder Selbstbewußtsein, noch ein Bewußtsein des Wissens sein kann. Der Mensch aber ist hinter und vor demselben Subjekt, ersteres beim Objekt, letzteres beim Selbstbewußtsein . . . . . So wie das Dasein des äußeren Objekts das Bewußtsein bedingt, so bedingt auch das Dasein des inneren Objekts, d. h. des Subjekts, das Selbstbewußtsein. Ehe es ein Selbstbewußtsein geben kann, muß einer dasein, der sich seiner selbst bewußt werden kann."

allerdings Thätigkeit, es ist ein Setzendes, aber es hat keine seine Thätigkeit setzende, also keine von sich selbst aus setzende Thätigkeit, d. h. keine Selbstthätigkeit, sondern es wird nur getrieben in seiner Thätigkeit durch ein Anderes, nämlich seinen Organismus, es hat nur organische Triebe. Beide aber, Empfindung und Trieb, sind in ihm unmittelbar und indifferent in Einem zusammen in der Begierde, welche eben die unmittelbare Synthese und mithin die Indifferenz der Empfindung und des Triebes ist*). Rein als solche kommen Bewußtsein und Thätigkeit nur im bloßen Thiere vor. In dem Thiere kommt ein (im Vergleich mit dem Mineral und der Pflanze) höheres Einzelsein zustande**). Denn das Thier ist auf der einen Seite in seiner Selbstbeweglichkeit***) von der Erde völlig losgelassen, und dieß eben deßhalb, weil es auf der andern Seite in ihm zu einer vollständigen Geschlossenheit des Einzelseins in sich gekommen ist. Aber diese Geschlossenheit ist in ihm zugleich Abgeschlossenheit, Verschlossenheit in sich selbst; denn das Thier kann nicht lieben.

§. 71. Das Thier bleibt aber nicht diese unmittelbare Synthese oder diese Indifferenz von Leib und Seele, die es, seinem vorhin angegebennen Begriff zufolge, in seiner Entstehung ist. Als ein Organisches hat es nämlich (eben dem Begriff des Organischen gemäß, s. oben §. 69.) eine Entwickelung zu durchgehen, vermöge welcher es sich selbst zu einem höher bestimmten Sein erhebt, zu dem es bei seiner Entstehung nur die Anlage mitbringt. Es entsteht in einem Zustande, der im Vergleich mit dem, wozu es sich nachmals aus ihm heraus entwickelt, ein bloß potentieller ist, und entwickelt sich sodann von ihm aus allmälig zu seiner organischen Reife. Diese seine organische Entwickelung ist aber näher eben ein Proceß der Vermittelung zwischen den beiden Elementen, welche es konstituiren †). Diese, Leib und Seele, sind in dem Thiere,

---

*) Volkmann, Psychol., S. 374: „Dem Thiere wird allgemein das Wollen abgesprochen. Der Grund liegt in dem Ungestüm der thierischen Begierde."

**) Vgl. Chalybäus, Wissenschaftslehre, S. 139 f.

***) In welchem Sinn man bei dem Thiere von „willkürlicher Bewegung" sprechen könne, darüber s. Schaller, Psychol., I., S. 164.

†) Sederholm, Die ewigen Thatsachen, S. 85: „Wo der Gegensatz von Leib und Seele aufhört, da ist der Mensch" (das animalische Wesen überhaupt) „eine Leiche." Vgl. S. 92.

wie es entsteht, d. h. in dem Embryo, angegebenermaßen in lediglich unmittelbarer Synthese, also in bloßer Indifferenz gesetzt; allein indem im Thiere, wie gesagt, der Embryo einer organischen Entwickelung unterliegt, vollzieht diese eben jenen Proceß der Vermittelung derselben mit einander. Der eigene organische Entwickelungsproceß des Thieres aus seinem von Hause aus embryonischen Zustande heraus zu seiner organischen Reife löst in ihm die Indifferenz von Leib und Seele je länger desto mehr auf, und läßt in demselben Verhältnisse beide sich gegenseitig bestimmen, wodurch dann der Leib der wahrhaft beseelte wird*), also der teleologisch auf sich selbst, wie er Werkzeug des seelischen Lebens (des Lebens als Seele) ist, bezogene Körper, — und die Seele die wahrhaft beleibte, d. h. die mit Lebenswerkzeugen ausgestattete. Mit dem vollständigen Vollzuge dieses Processes tritt die volle organische Reife ein. Der Zustand dieser Reife bestimmt sich demnach folgendermaßen näher. Da der eine der beiden Faktoren, welche sich in dem fraglichen Processe gegenseitig bestimmen, die Seele, ein in sich selbst zweiseitiger ist, nämlich beides, Bewußtsein und Thätigkeit, so ist das Produkt, des sich gegenseitig Bestimmens von Leib und Seele ein vierfältiges. Der Leib, wie er durch die Seele als Bewußtsein bestimmt ist, ist der Sinn**), — wie er durch die Seele als Thätigkeit bestimmt ist, die Kraft; die Seele, wie sie als Bewußtsein durch den Leib bestimmt ist, ist die Empfindung, — wie sie als Thätigkeit durch den Leib bestimmt ist, der Trieb. Empfindung und Trieb sind allerdings auch im unentwickelten Thiere bereits vorhanden, aber im entwickelten Thiere sind sie etwas wesentlich Neues geworden. Dort sind sie nur im Thiere, sie sind noch nicht die Empfindung und der Trieb des Thieres selbst; hier aber empfindet das Thier die in ihm vorhandene Empfindung, womit sie eben seine Empfin-

*) Schaller, Psychol., I., S. 165: „Der thierische Organismus tritt zunächst durch seine Beseeltheit der Pflanze gegenüber. Eben in dieser Beseeltheit liegt seine eigenthümliche Vollkommenheit.“ S. 169: „Die Beseeltheit ist das Wesen des thierischen Organismus.“

**) Schelling, Vorläufige Bezeichnung des Standpunktes der Medicin (S. W., I., 7.), S. 286: „Freies Nebeneinanderbestehen einer Totalität von Organen und vollkommene innere Einheit aller zugleich ist das einzig Auszeichnende der Sensibilität.“

dung wird, — und es wird von dem in ihm vorhandenen Triebe getrieben, womit er eben sein Trieb wird. Denn beide sind hier in der Seele (nicht mehr in dem bloßen Leben) gesetzte (nämlich durch den Leib), und so sind sie wirklich seelische, seelische Empfindung und seelischer Trieb. Sinn und Kraft sind ursprünglich Bestimmtheiten des Leibes, die ihm von der Seele herkommen, — Empfindung und Trieb Bestimmtheiten der Seele, die ihr von dem Leibe herkommen. Die Empfindung und die Triebe sind Funktionen des Leibes in der Seele, die Sinne und die Kräfte sind Energieen der Seele über den Leib, Organe der Seele im (am) Leibe. Jene treten an der Seele hervor (terminiren in der Seele), diese am Leibe (terminiren im Leibe). Der Weg jener geht von außen nach innen, der dieser von innen nach außen. In dem Sinn und der Kraft verhält sich die Seele aktiv, und daher ist in ihnen der Leib von der Seele abhängig; in der Empfindung und dem Triebe dagegen verhält der Leib sich aktiv, und daher ist in ihnen die Seele vom Leibe abhängig. Indem nun aber in dem Verhältniß der Wechselwirkung von Leib und Seele diese von jenem als durch sie bestimmtem, d. i. als Sinn und Kraft seiendem bestimmt wird: so wird sie damit auch ihrerseits je länger desto mehr zum Sinn und zur Kraft bestimmt, oder erhält selbst Sinne und Kräfte. So sind die Sinne und die Kräfte im entwickelten Thier theils leibliche (somatische) oder äußere, theils seelische (psychische) oder innere. Beide Reihen korrespondiren einander, doch so, daß die leibliche Reihe die Unterlage abgibt für die seelische, als diejenige, welche sich zuerst bildet und durch deren Vermittelung die andere erst entsteht. Indem angegebenermaßen das Thier sich mit Empfindung und Sinn und mit Trieb und Kraft anthut, vermitteln sich in ihm Leib und Seele zu einer inneren und somit wirklichen Einheit, und so ist es das Thier in seiner Entwickelung. Da nun aber in der thierischen Seele ihrem Begriff zufolge, also auch in der des entwickelten Thiers, Bewußtsein und Thätigkeit in unmittelbarer Synthese oder in Indifferenz stehen: so sind in dem entwickelten Thiere einmal Empfindung und Trieb und für's andere Sinn und Kraft unmittelbar in Einem oder in Indifferenz gesetzt. Diese Indifferenz *der Empfindung* und des Triebes ist die Begierde, die des Sinnes

und der Kraft der **Instinkt***). In dieser seiner Entwickelung ist das Thier, wie schon gesagt, der **beseelte Leib** oder die **beleibte Seele**.

Anm. 1. Das Thier, wie es im vorigen §. als die **unmittelbare Synthese** von Leib und Seele oder als die **Indifferenz** beider bestimmt wurde, ist das Thier, **wie es unmittelbar entsteht**, also das Thier als **embryonisches** und beziehungsweise bis zur Vollendung seiner organischen oder natürlichen Reife. Annäherungsweise auch das Thier in seiner niedrigsten Formation auf der untersten Stufe des Thierreichs, auf der dieses sich eben erst aus dem Pflanzenreiche heraus erhebt, und das Thier überhaupt nur erst den embryonischen Zustand des Thierlebens zu erschwingen vermag, die Klasse der **Zoophyten**. In **diesem** Thiere sind Leib und Seele nur erst unmittelbar und bloß äußerlich Eins, in bloßer Indifferenz. Sie sind daher in ihm noch völlig in einander verflochten, ohne bestimmt aus einander zu treten, weshalb denn in ihm die Seele auch noch gar keine wirkliche Macht über den Leib hat. (Bei den niedrigsten Zoophyten tritt die willkürliche Bewegung kaum schon hervor.) Aber abgesehen von den Zoophyten, **bleibt** dieß bei dem Thiere nicht so. Ueberhaupt das Thier bleibt nicht so, wie es in seiner Entstehung ist, es verändert sich durch eine Entwickelung. Und zwar ist diese seine Entwickelung nicht eine Entwickelung durch eine ihm äußerliche und fremde Kausalität, d. h. nicht durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes, — sondern eine Entwickelung durch eine ihm **immanente**, durch seine **eigene** Kausalität. Es **wird** nicht entwickelt, sondern es entwickelt **sich selbst**. Und zwar liegt dieß ausdrücklich in seinem Begriff als dem eines Organischen. Eben deßhalb findet auch schon bei der Pflanze dasselbe statt. Allein nichts desto weniger hat doch in diesem Stücke auch wieder ein charakteristischer und sehr bedeutungsvoller Unterschied statt zwischen der Pflanze und dem Thiere. Erst bei diesem heben sich nämlich die beiden Stufen, die seines unentwickelten und die seines entwickelten Seins von einander ab; erst bei ihm findet eine Entwickelung statt, die eine **habituelle** potenzirte Bestimmtheit seines Seins zur Folge hat. Das mineralische Einzelsein hat überhaupt gar keine Entwickelungsgeschichte, das pflanzliche hat allerdings eine, aber eine solche, die unmittelbar

*) J. H. **Fichte**, Psychol., I., S. 155: „**Instinkt** ist ein durch apriorisches und eben darum bewußtlos bleibendes Vorf[illegible]elteter **Trieb**."

zugleich der Proceß seines Vergehens ist. Das Ergebniß derselben, die Frucht, ist wieder eben das, wovon die Entwickelung ausging, der Same. Indem die Pflanze in ihrer Entwickelung ihre organische Reife erreicht, geht sie ein, es sei nun absolut, d. h. ein für allemal, oder nur relativ, d. h. periodisch (für dieses Jahr); in dem Zustande, zu welchem sie sich durch ihre Entwickelung zu ihrer Reife erhoben hat, vermag sie sich nicht zu erhalten, auch nicht einmal für eine Zeit lang. Erst das Thier hat ein in seiner Reife bestehendes Sein; sein eigentliches Leben datirt sich gerade erst von seiner Reife an, seine Entwickelung hat wirklich ein entwickeltes Sein desselben zum Resultat. Allein seine Entwickelung selbst ist dafür mit seiner organischen Reife ein für allemal abgeschlossen, während sie bei dem Menschen grade von diesem Punkt an erst in ihren vollsten Fluß kommt. Der Grund liegt auf der Hand. Auch die Entwickelung des Menschen, soweit sie ein Naturproceß ist, kommt ja mit seiner organischen Reife zum Abschluß, nur als moralische setzt sie sich weiter fort; im Thiere ist aber die Entwickelung lediglich ein Naturproceß. Weiter als dieser geht, kann sie sich folglich in ihm nicht fortsetzen. Er schließt sich aber mit dem Eintritt der organischen Reife ab*).

Anm. 2. Durch seine Entwickelung kommen im Thiere Sinn**) und Kraft hinzu zu der Empfindung und dem Triebe. Im Embryo gibt es nämlich noch keine Sinne und keine Kräfte, sondern nur Empfindung und Trieb. Indem aber zu diesen im entwickelten Thiere Sinn und Kraft hinzutreten, und mittelst dieser in ihm das Verhältniß von Seele

---

*) Lotze, Mikrokosm., III., S. 175: „Darin hauptsächlich beruht der Unterschied menschlicher Entwickelung von dem Dasein der Thierwelt, daß die thierische Seele durch wenige Wahrnehmungen aus dem Stegreif zu plötzlichen und fragmentarischen Regungen gereizt wird, während der menschliche Geist, weit weniger von Natur mit ihres Ziels gewissen Trieben ausgerüstet, eine reichhaltige Menge von Erfahrungen zuerst lernend in sich aufsammelt, und aus ihrer ruhigen Verarbeitung allmälig sich die Beweggründe zu einem zusammenhängenden Handeln bildet."

**) Steffens, Grundzüge der philos. Naturwissenschaft, S. 76 f.: „Das Hervortreten der Sinne ist eins mit dem Objektivwerden der Aktivität der Natur." S. 77 f.: „So wie die individuellere Stufenfolge der Sinne hervortritt, wird die Duplicität der Organe zugleich immer deutlicher." S. 78: „Das Fortbilden der Thiere ist mit dem Fortbilden der Sinne eins." Schaller, Psychol., I., S. 162: „Erst in den höheren Thieren sondern sich die verschiedenen Sinne mit Bestimmtheit von einander ab."

und Leib sich wesentlich modifizirt, so daß jene mit diesem relativ auseinander tritt, modifiziren auch sie (Empfindung und Trieb) sich wesentlich. Das Materiale der Empfindung und des Triebes findet sich auch schon in dem Embryo und den Zoophyten, aber es fehlt in ihnen das Formale derselben. Empfindung und Trieb sind in dem Embryo und dem Zoophyten noch nicht die seinigen, sondern nur Phänomene an und in ihm. Als nicht seelische reichen ja der Trieb und die Empfindung (die Sensibilität im weitläuftigsten Sinne) ebenso weit als es überhaupt Leben gibt.

Anm. 3. Weil dem Begriff des Thieres zufolge in ihm Bewußtsein und Thätigkeit in bloßer Indifferenz stehen, und mithin noch gar nicht für einander dasind: so ist auch im entwickelten Thiere das Bewußtsein der Thätigkeit noch nicht mächtig, d. h. die Thätigkeit noch keine bewußte, und die Thätgkeit des Bewußteins noch nicht mächtig, d. h. das Bewußtsein noch kein thätiges. Nur wenn in dem lebendigen Einzelsein Bewußtsein und Thätigkeit bestimmt auseinandertreten, können sie sich in ihm auf einander beziehen, und kann es also in demselben ein Bewußtsein um seine Thätigkeit geben und eine Bethätigung seines Bewußseins. Eben darauf beruht bei dem Menschen die Macht der Selbstbestimmung, daß in ihm Bewußtsein (als Verstandesbewußtsein) und Thätigkeit (als Willensthätigkeit) wirklich auseinandertreten. Nur hierdurch wird in ihm die Motivation seiner Aktionen möglich. Das Thier dagegen, und zwar auch das entwickelte, ist bewußt ohne Thätigkeit in seinem (nur passiven) Bewußtsein und thätig ohne Bewußtsein um seine Thätigkeit (die auf seiner Seite nur Passivität ist). Eben weil in ihm Bewußtsein und Thätigkeit schlechthin unmittelbar Eins und dasselbe sind, sind sie in ihm noch gar nicht für einander da. Dazu müssen sie zuvor ihre Indifferenz auflösen; erst dann können sie sich auf einander beziehen und sich zu innerer Einheit vermitteln. Die thierische Seele ist so die träumende Natur. Demnach sind nun im entwickelten Thiere zwar zur Empfindung der Sinn und zum Triebe die Kraft hinzugekommen, aber es sind in ihm gleichwohl Empfindung und Trieb schlechthin unmittelbar in einander und ebenso Sinn und Kraft. Es hat nur triebmäßige Empfindungen und nur empfindungsmäßige Triebe, und ebenso nur kräftige Sinne*) und sinnliche Kräfte.

---

*) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 13: „In den Thieren dienen die Sinne nur dem Organismus, der seine Erhaltung sucht." Vgl. daselbst die weitere Ausführung.

Die unmittelbare Synthese von Empfindung und Trieb ist aber die Begierde, die von Sinn und Kraft der Instinkt. Die thierische Seele, als entwickelte, ist ganz Begierde und Instinkt.

Anm. 4. Die angegebene Begriffsbestimmung des thierischen Instinkts*) ist am unmittelbarsten in diesem als thierischem Kunsttriebe**) wieder zu erkennen, der die höchste Ausgestaltung des Instinkts ist, gleichwohl aber grade in den höheren Ordnungen des Thierreiches verschwindet***). In der animalischen Sphäre ist es, eben weil die Persönsichkeit fehlt, noch gar nicht zu einer Entgegensetzung zwischen dem thierischen Einzelsein und dem Ganzen der irdischen materiellen Natur, dem es angehört, gekommen; das Thier ist noch nicht wirklich losgelöst von dem Körper dieser seiner Mutter, es gibt für es selbst, strenge genommen, noch nicht eine ihm äußere Natur. Deßhalb befindet es sich noch ganz in der Macht des Inbegriffs der kosmischen Potenzen und Gesetze; diese sind aber für dasselbe auch wieder die es, als sich selbst, erhaltende, versorgende Macht. Es wird durch das Ganze der Natur selbst gegen die ihm äußere Natur geschützt. Im Instinkt agirt dieses kosmische Ganze selbst†). Daher

*) Ueber den thierischen Instinkt vgl. u. a. Schelling, System der gesammten Philos. und der Naturphilos. insbes. (S. W., I., 6,), S. 457—470., Stuttg. Privatvorlesungen, (S. W., I., 7,) S. 455 f. Daub, Syst. d. theol. Moral, II., 1, S. 134 f. Vatke, Die menschl. Freiheit, S. 240 f. Drobisch, Empir. Psych. nach naturwissenschaftl. Methode (Leipz. 1842), S. 228 f. Vorländer, Grundlinien einer organischen Wissensch. der menschl. Seele (Berlin 1841), S. 154—159. Schaller, Psycholog., I., S. 162—171. Vgl. auch S. 379—381. Perty, Ueber das Seelenleben der Thiere, S. 84—106.

**) Schaller, Psychol., I., S. 167: „Auch beim Menschen ist ein besonders hervorstechendes Talent mit dem Bedürfniß, es zu üben, verbunden. Ebenso thun die Thiere mit Lust, was sie können; ihr Können ist unzertrennlich auch Kunsttrieb." Ueber die Kunsttriebe der Thiere s. namentlich auch Ulrici, Gott und der Mensch, S. 261—264. 266.

***) Schelling, Syst. d. ges. Philos. (S. W., I., 6,), S. 469: „Bei den höheren Thierklassen verschwindet der Kunsttrieb; sie sind nur noch durch allgemeine Handlungen, nicht aber durch ein regelmäßiges, anhaltendes, auf eine bestimmte Hervorbringung eingeschränktes Produciren der Natur unterworfen .... Es ist nicht zu läugnen, daß wo bei den Thieren der Kunsttrieb verschwindet, dagegen bestimmte Charaktere hervortreten." Schaller, Psychol., I., S. 170: „Entschieden liegt in dem Zurücktreten des Kunsttriebes die Emancipation von einem in feste Grenzen eingeschlossenen Thun."

†) Schelling, Syst. d. ges. Philos. (S. W., I, 6,), S 464: „Der Zugvogel befindet sich in der höchsten Identität mit der allgemeinen Natur; sicher *und ohnfehlbar leitet* die Erde selbst seinen Flug, von der er nur ein Organ,

sind dann die Funktionen des thierischen Instinkts objektiv durchaus zweckmäßige und vernünftige, aber subjektiv nicht*).

§. 72. Auch in dieser seiner Entwickelung ist das Thier noch nicht vollständig fertig eben als Thier. Die Seele, auch wie sie die des entwickelten Thieres ist, bedarf nämlich noch erst der Vollendung in sich. Denn es ist an ihr noch eine offene Stelle vorhanden, die erst geschlossen sein will, bevor sie eine wirklich in sich einheitliche Totalität ist, wie ihr Begriff als das organisirte, d. h. das teleologisch auf sich selbst bezogene, Leben es fordert. Es klafft an ihr noch eine unvermittelte Dualität ihrer Bestimmtheiten, Bewußtsein und Thätigkeit, und erst wenn diese beiden zu innerer und mithin wahrer Einheit mit einander vermittelt sind, ist sie in sich zu der absoluten Centralität zugespitzt, die ihr Begriff fordert, und wirklich in sich vollendet. Die Seele, wie sie sich bisher ergeben hat, ist ein noch unfertiger Organismus. Sie ist zwar ein Organismus, aber es fehlt in ihr noch an einem Meister, der sich dieses Organismus bedienen kann. Wenn nun so in der Seele Bewußtsein

---

nicht ein losgerissenes Wesen ist. Wie die Magnetnadel um dieselbe Zeit anfängt, nach der entgegengesetzten Seite abzuweichen, so beginnt auch der Zugvogel von den allgemeinen Einflüssen regiert, den Flug nach dem andern Himmelsstrich." S. 468: „Es hat einen tiefen Grund in der Natur, daß die Alten die Divinationsgabe vorzüglich den Thieren zuschrieben; denn nur diese sind in der vollkommenen Identität mit der Natur und die unmittelbaren Organe von ihr. Der Mensch ist durch seine hohe Selbstheit ganz aus dieser Identität gesetzt, und nur in außerordentlichen Zuständen, wo er in sie zurückkehrt, oder in Umständen, die ihn entweder unter sich selbst oder über sich selbst erheben, ist ihm vergönnt, klarer in die Zukunft zu schauen."

*) Schelling, System d. ges. Philos. (S. W., I., 6,), S. 460: „Objektiv zweckmäßig sind daher auch alle Handlungen des thierischen Instinkts, nur nicht subjektiv." S. 462 f.: „Bloß in dem, was die Thiere thun, ist Vernunft, nicht in ihnen selbst. Sie sind vernünftig durch bloßen Zwang der Natur, denn die Natur ist selbst die Vernunft ..... Das Thier ist objektiv vernünftig, wie es die ganze Natur ist." S. 463: „In der Natur ist kein Irrthum, und wenn das Thier zu irren scheint, so ist in Ansehung seiner der Irrthum das Vernünftige." Weltseele (S. W., I., 2,), S. 560 f.: „Fassen wir Irritabilität und Sensibilität in einem Begriff zusammen, so entsteht der Begriff des Instinkts (denn der Trieb zur Bewegung durch Irritabilität bestimmt, ist der Instinkt.)" J. H. Fichte, Anthropol. (2. A.), S. 53: „Was man überhaupt Instinkt zu nennen gewohnt ist, kann nicht passender bezeichnet werden denn als ein „dunkles Vorstellen", d. h. als ein die Schwelle des Bewußtseins nicht erreichender Willensakt der Seele."

und Thätigkeit sich noch erst mit einander zu innerer Einheit vermitteln müssen: so kann diese Vermittelung augenscheinlich nicht durch die eigene Entwickelung der thierischen Seele erfolgen. Denn mit einander können sich jene beiden doch nur unter der Voraussetzung vermitteln, daß sie zuvor auseinandergetreten sind. Diese Voraussetzung läuft aber dem Begriff der thierischen Seele, als der Indifferenz von Bewußtsein und Thätigkeit, ausdrücklich zuwider. Das (bloße) Thier vermag diese beiden, weil sie in seinem Begriff gerade als ununterschieden gesetzt sind, in sich nicht auseinander zu bringen. Sollen sie auseinander gelöst werden, um sich durch ein sich gegenseitig Bestimmen mit einander zu innerer Einheit vermitteln zu können: so kann dieß folglich nur durch die Dazwischenkunft der Schöpferwirksamkeit Gottes geschehen, also nur durch die Fortführung der Schöpfung zu einer neuen höheren Stufe über die bloß thierische Kreatur hinaus. Diese neue schöpferische Wirksamkeit ist demnach zu denken als die thierische Seele so modifizirend, daß in ihr Bewußtsein und Thätigkeit aus ihrer Indifferenz heraustreten. Diese Modifikation der thierischen Seele kann sie aber auf keinem anderen Wege bewerkstelligen als mittelst einer Modifikation des thierischen Organismus (Leibes.) Denn die Seele ist ja ihrem Begriff zufolge nichts anderes als das durch seinen Organismus bestimmte Leben, — das Leben in derjenigen eigenthümlichen Bestimmtheit, welche es durch die bestimmende Einwirkung des Organismus empfängt, mit welchem es verbunden ist, — das Leben, in der eigenthümlichen Form, die es vermöge der Rückwirkung des Organismus erhält, dessen Leben es ist. Da nun die Seele so nur der Reflex der Funktionen ihres Organismus auf sein Leben ist: so hängt ihre jedesmalige Bestimmtheit ursächlich von der Constitution ihres jedesmaligen thierischen Organismus, d. i. ihres Leibes, ab, und entspricht ihr specifisch. (§. 70.) Demnach ist ihr nicht anders beizukommen als mittelst ihres Leibes, und der Schöpfer muß mithin zu dem angegebenen Zwecke an den thierischen Leib seine vervollkommnende Hand anlegen, und zwar in der Art, daß er in demselben diejenigen Organe, welche in der thierischen Seele das Bewußtsein kausiren, und diejenigen, welche in ihr die Thätigkeit kausiren, von einander sondert und relativ selbständig *gegen* einander stellt — vermöge einer Steigerung seiner Organisation.

In dieser seiner Vervollkommnung ist der thierische Leib — in der irdischen Schöpfungssphäre — der menschliche Leib.

Anm. Was hier gefordert wird, liegt vielleicht empirisch vor in der für den Menschen charakteristischen physiologischen Eigenthümlichkeit, daß während bei den übrigen Thieren „die motorischen Centren (die Knotenpunkte der die Bewegung der Glieder bedingenden sogenannten motorischen Nervenfasern) jeder Gehirnhälfte sich nicht ausschließlich auf nur eine Körperhälfte, sondern auf beide zugleich beziehen, beim Menschen jede Hirnhälfte den freien (durch den Willen bewegbaren) Körpermuskeln nur Einer Seite vorsteht", und bei ihm „höchst wahrscheinlich eine vollkommene Kreuzung der Körpernerven bei ihrem Eintritt ins Gehirn stattfindet." (J. M. Schiff, Lehrbuch der Physiologie des Menschen. Lahr 1859, I., S. 363)*).

§. 73. Infolge dieser eigenthümlichen Steigerung der Organisation des thierischen Leibes treten in der thierischen Seele Bewußt-

*) Mit Bezug auf diese physiologische Thatsache bemerkt Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 72 f.: „Damit wäre der ganze Bau, die innere Konstruktion des menschlichen Gehirns eine wesentlich abweichende und somit eine fundamentale Differenz desselben von allen thierischen Gehirnen gegeben. Diese eigenthümliche Konstruktion . . . . . . dürfte für die physiologische Erklärung des Bewußtseins und Selbstbewußtseins von Bedeutung sein. Denn es ist klar, daß an dem Punkte, wo die motorischen und die sensiblen Körpernerven im Gehirn sich kreuzen, die Nervenfasern beider Hälften des Körpers sich gegenseitig berühren müssen: der Kreuzungspunkt ist zugleich der Knotenpunkt eines Zusammentreffens der Nervenfasern und mithin auch der von ihnen nach dem Gehirn geleiteten Reize (Sinnesaffektionen), durch welche die Empfindung und Perception bedingt ist. Und daß die physiologische Basis des Bewußtseins einen solchen Knotenpunkt fordert, d. h. daß nur unter Voraussetzung eines solchen die Mitbedingtheit des Bewußtseins durch das Gehirn so wie umgekehrt die Einwirkung desselben (des bewußten Willens) auf den Körper denkbar ist, liegt klar am Tage, weil ja das Bewußtsein seinerseits als ein Centralpunkt aller Empfindungen, Gefühle, Perceptionen, Begehrungen &c. so unabweisbar sich kund gibt, daß Bewußtsein und Einheit des Bewußtseins als gleichbedeutende Begriffe gelten dürfen. Damit wäre dann aber auch die alte Streitfrage entschieden, ob den (höheren) Thieren Bewußtsein in demselben Sinne, in welchem wir vom menschlichen Bewußtsein sprechen, beizumessen sei oder nicht. Fehlt allen thierischen Gehirnen jene Kreuzung und und damit der Knoten- und Einheitspunkt der peripherischen durch den Körper vertheilten Nerven, so fehlt ihnen die physiologische Grundlage des Bewußtseins, d. h. die Physiologie muß von ihrem Standpunkte aus ihnen das Bewußtsein im engeren Sinne absprechen."

sein und Thätigkeit gesondert und unvermengt auf*). Damit ist aber die thierische Seele in ein Verhältniß zu sich selbst getreten. Denn sie steht jetzt als bewußte sich selbst als thätiger gegenüber und umgekehrt; sie bezieht sich jetzt als bewußte durch Akte des Bewußtseins auf sich als thätige und als thätige durch Akte der Thätigkeit auf sich als bewußte, m. a. W. sie stellt sich als bewußte sich selbst als thätige vor und setzt als thätige sich selbst als bewußte. Als ihrer Thätigkeit sich bewußt wird sie sich aber selbst Objekt ihres Bewußtseins, und als ihr Bewußtsein setzend wird sie sich selbst Objekt ihrer Thätigkeit, eben damit aber unmittelbar zugleich auch Subjekt beider, bewußtseiendes und thätigseiendes Subjekt. Sie ist so sowohl Subjekt als Objekt beider, ihres Bewußtseins und ihrer Thätigkeit. Es hat sich damit in ihr eine Verdoppelung ihrer selbst zugetragen**), — sie setzt sich beziehungsweise sich selbst entgegen (als bewußte sich als thätiger und umgekehrt,), und unterscheidet eben damit sich selbst von ihren Funktionen (Bewußtsein und Thätigkeit), die sie als nicht sie selbst inne wird, und erfaßt ihnen gegenüber sich selbst als die sie hervorbringende Kausalität und als ihre einheitliche Trägerin, kurz als ihr Subjekt***). Somit

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (3. A.), II., S. 316: „Beim Menschen allein findet eine reine Sonderung des Erkennens vom Wollen statt."

**) Schaller, Psychol., I., S. 152: „In dem Proceß des Selbstgefühls ist immer eine innere Verdoppelung enthalten. Das Individuum muß Produkt seiner selbst sein, soll es sich empfinden. Es ist nicht bloß eine Bewegung, eine Thätigkeit vorhanden, sondern eine Thätigkeit, die auf sich selbst zurückgeht, sich in sich unterscheidet, und in diesem Unterschiede sich mit sich zusammenschließt. Das Selbstgefühl kann unmöglich durch ein Anderes hervorgebracht, von außen bewirkt sein. Es ist nur indem es sich selbst hervorbringt." Auch nach J. H. Fichte (Anthropol., S. 24,), „macht die Thatsache der Selbstverdoppelung den Charakter des Bewußtseins aus."

***) Vgl. Sederholm, Die ewigen Thatsachen, S. 40f. Mehring, Religionsphilos., S. 91: „Man darf also mit diesem Unterschied es nicht zu leicht nehmen, daß man ihn mit dem bloßen Akt des Vorstellens verwechselt und auf jenen als seinen Grund zurückschiebt. Umgekehrt bedarf ja das Vorstellen selbst einer Begründung, und wenn einmal der Unterschied zwischen Erfassendem und Erfaßtem gemacht ist, dann kann es allerdings auch zu einem Vorstellen kommen, aber das Vorstellen ist nicht selbst der Grund, sondern nur die Folge des Unterschiedes. Immer muß man fragen: woher kommt es, daß ich vorstellen, mir in einem einzelnen Akte gegenständlich werden kann? Nur daher und nur dann ist dieß möglich, wenn ich überhaupt mir Gegenstand werde." H.

ist sie in Subjekt und Objekt auseinander getreten, und steht als Subjekt zu sich selbst als Objekt im Verhältniß, und zwar nach beiden Seiten hin, als bewußtseiendes und thätiges Subjekt zu sich als Objekt ihres Bewußtseins und ihrer Thätigkeit. Sie weiß also sich selbst, sie hat Bewußtsein um oder von sich selbst, Selbstbewußtsein, — und sie setzt sich selbst, sie hat in Bezug auf sich Spontaneität, — und zwar weiß sie und setzt sie sich selbst als beides, als Bewußtsein und als Thätigkeit. Dieses Verhältniß der Seele als Subjekt zu sich als Objekt ist aber näher ein Verhältniß ihrer Einheit in sich als Subjekt und Objekt. Die Seele ist Subjekt-Objekt geworden. Das Bewußtsein der Seele als Subjekt von sich als Objekt ist ein Bewußtsein derselben von sich selbst, — und die Thätigkeit, durch welche die Seele als Subjekt sich als Objekt setzt, ist ein sich selbst Setzen derselben. Damit hat sie sich dann, sich schlechthin centralisirend, schlechthin in sich selbst reflektirt und so in die absolute Einheit mit sich selbst zurückgenommen. Das Verhältniß der Seele zu sich selbst ist beides zumal, einerseits ein sich von sich selbst Unterscheiden und andrerseits unmittelbar zugleich (wie es ja in dem „von sich selbst" ausdrücklich liegt,) ein sich mit sich selbst in die Einheit Zusammenschließen*). Genauer besteht es darin, daß die Seele, indem sie sich von sich selbst als Bewußtsein und Thätigkeit unterscheidet, unmittelbar zugleich sich selbst als die Einheit beider beides, bewußt wird und setzt. Damit bestimmt sie sich

---

Ritter, E. Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte, S. 115: „Bewußtsein ist nicht möglich ohne Reflexion im weitesten und im strengsten Sinne des Wortes, d. h. ohne auf sich zurückgehende Thätigkeit des seiner bewußten Wesens. Nur dadurch kommt das Individuum zu dem Gedanken, daß es selbst ihn denkt; Gefühl hat es nur dadurch, daß es selbst fühlt. In jedem Akt des Bewußtseins fügt es seinem bisherigen Sein etwas Neues, früher nicht dagewesenes hinzu, eine Bestimmung, welche bisher in ihm nicht vorhanden war. Darin bestimmt es sich selbst."

*) Schaller, a. a. O., I., S. 154: „Sich selbst als ein Ganzes hervorbringen, als Einheit mit sich zusammenschließen, also in dieser inneren Unterscheidung Produkt seiner selbst zu sein, — eben dieser Proceß ist Subjekt, Selbstgefühl." Volkmann, Psychol., S. 297: „Bei dem Selbstbewußtsein steht das Ich in Subjekt und Prädikat zugleich: ich denke mich und werde meiner bewußt nicht bloß als eines Denkenden, sondern auch als eines Gedachten, und das Bewußtsein dieser Identität des Wissenden mit dem Gewußten ist das Selbstbewußtsein."

aber zum Ich oder zur Persönlichkeit. Denn der Begriff des Ichs ist eben, die zugleich bewußte und thätige (setzende) Einheit des Bewußtseins und der Thätigkeit zu sein, — das seiner selbst als Thätigkeit bewußte Bewußtsein und die sich selbst als Bewußtsein setzende Thätigkeit in ihrer Einheit, — die auf der Wechselwirkung von Bewußtsein und Thätigkeit in ihm beruhende Einheit eines Seins in sich selbst, — die Bestimmtheit eines Seins, der zufolge in ihm ein Bewußtsein ist als Bewußtsein um seine Thätigkeit und eine Thätigkeit als Setzung seines Bewußtseins, eben darum aber auch ein Bewußtsein und eine Thätigkeit, die seine eigenen sind und als solche ihm bewußt und von ihm gesetzt sind, so daß es vollständig in sich selbst hineinreflektirt, eben damit aber innere, weil durch sich selbst kausirte, Einheit seiner selbst ist*). So als persönliche ist die Seele dann nicht mehr das teleologisch auf sich selbst bezogen werdende, sondern das sich selbst teleologisch auf sich selbst beziehende, das sich selbst organisirende und eben damit das schlechthin vollkommen organisirte Leben: womit sie dann ihrem Begriff wirklich entspricht. Indem aber die Seele so, als persönliche, sich von sich selbst unterscheidet, kann sie sich nun auch von ihrem Leibe unterscheiden. Die Folge des Auseinandertretens des Bewußtseins und der Thätigkeit in der thierischen Seele ist also die Entstehung des Ichs oder der Persönlichkeit in derselben; die thierische Seele wird damit zur persönlichen, d. h. in der irdischen Schöpfungssphäre zur menschlichen Seele**).

Anm. 1. Weil in der Seele des bloßen Thiers Bewußtsein und Thätigkeit nicht auseinandertreten, unterscheidet in demselben die Seele nicht sich von ihrem Bewußtsein und ihrer Thätigkeit, die eben deßhalb auch nicht ihr Bewußtsein und ihre Thätigkeit sind. So wie aber in der Seele Bewußtsein und Thätigkeit auseinander treten, so wird in ihr das Bewußtsein sich der Thätigkeit bewußt und die Thätigkeit setzt das Bewußtsein. Damit setzt sich aber die Seele sich selbst beziehungsweise entgegen, nämlich sich selbst als die Kausalität

*) J. H. Fichte, Anthropol., S. 109: „Die Seele" (nämlich die menschliche) „ist in Wahrheit nichts anderes als eine Kraft der Vergegenwärtigung des Vielen in Einem." Vgl. S. 294.

**) Ueber den Unterschied zwischen der bloß thierischen Seele und der *menschlichen vgl.* Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 350—354. 355.

ihrer Funktionen diesen als von ihr verschiedenen, und zwar näher von ihr kausirten, und vollzieht sich eben damit zugleich in sich als die kausale Einheit derselben und als ihren einheitlichen Träger. Diese Einheit, dieses allen Funktionen gemeinsame Subjekt (im logischen Sinne) ist das Ich*). Eben damit, daß das Bewußtsein und die Thätigkeit des animalischen Wesens so einen Einheitspunkt gefunden haben in dem Ich als ihrem kausalen Princip, sind sie nunmehr sein Bewußtsein und seine Thätigkeit.

Anm. 2. Ein Ich gibt es schlechterdings nur als dieses beides zusammen, als ein: ich bin mir bewußt (ich denke), und ein: ich bin thätig (ich will, ich setze). Wo es kein: ich bin thätig gibt, da gibt es auch kein: ich bin mir bewußt, und umgekehrt. Die Einheit dieser beiden ist eben das Ich, die Persönlichkeit**). Empirisch kommt das Ich nie anders vor als entweder als ein: ich bin bewußt, oder als ein: ich bin thätig.

Anm. 3. Das Ich ist niemals ein unmittelbar gegebenes durch ein fremdes Denken und Setzen, sondern es wird erst durch das eigene Denken und Setzen des persönlichen Wesens auf Grund seiner Naturanlage, die allerdings eine nur gedachte und gesetzte ist. Actu gibt es ein Ich nur sofern und soweit, als es sich selbst hervorgebracht hat und hervorbringt durch sein eigenes sich Denken und Setzen, — nur sofern und soweit es sich selbst denkend setzt und setzend denkt; weßhalb es denn auch erst mittelst der Sprache wahrhaft zu Bestande gelangt***). Unserer Erinnerung muß sich seine Entstehung in uns aber freilich entziehen†), weil ja das Vor-

*) Trendelenburg, Log. Untersf. (2. A.), II., S. 79: „Erst mit dem Selbst ist das Individuum im höheren Sinne da."

**) Vgl. Rosenkranz, System der Wissenschaft, S. 367 ff.

***) Schleiermacher, Psychol., S. 544: „Die Sprache bewirkt die Stätigkeit des Selbstbewußtseins, welche in dem Ausdruck Ich liegt. Nicht als ob es buchstäblich eine solche gäbe, bis zu der können wir vielmehr niemals kommen, sondern haben immer nur ausgezeichnete, aber sich mehr zusammendrängende Punkte. Aber erst mit der Sprache wird das Subjekt in allen diesen sich selbst dasselbige Ich." Vgl. auch S. 41 f.

†) Schleiermacher, Psychol., S. 39: „Wir sind in dieser Beziehung schon früher ausgegangen von einer allgemeinen Thatsache, deren erstes Vorkommen freilich Keiner mit seiner eigenen Erinnerung erreichen kann, nämlich der Thatsache des Sich-selbst-findens, des Ich-sagens. Dieß können wir in jedem Momente wiederholen, aber der erste Anfang liegt in einem Lebensstadium, von dem es eine zusammenhangende Erinnerung nicht gibt."

handensein des Ichs die Voraussetzung der Möglichkeit der Erinnerung bildet. Diese sehr folgenreiche Einsicht, oder wenigstens doch die wirkliche Klarheit über sie, verdankt die Wissenschaft Fichten, dessen Satz, daß das Ich keine Thatsache ist, sondern eine Thathandlung, unumstößlich bleiben wird. Das Ich ist in Wahrheit, wie er behauptet, nur seine eigene That, sein eigenes Handeln; es ist nichts abgesehen von diesem Handeln, und es ist nur für sich selbst, nicht an sich selbst *).

§. 74. In der menschlichen Seele sind Bewußtsein und Thätigkeit auseinander getreten. Damit ist nun zwar ihre Indifferenz aufgehoben, aber sie sind keineswegs auch schon mit einander zu innerer Einheit vermittelt, was doch auf jeder Kreaturstufe die Forderung ist. So lange diese Einheit noch nicht vollzogen ist, entspricht die Seele auch auf dieser Stufe ihrem Begriffe, nämlich dem des organisirten Lebens, immer noch nicht völlig; denn die Organisation ist ja ihrem Begriff zufolge Centralisation. Auch so ist

*) Vgl. auch Schelling, Darstellung meines Systems der Philos. (S. W., I., 4,), S. 167: „Ich bin nur dadurch, daß ich von mir weiß, und unabhängig von diesem Wissen überhaupt nicht als Ich. Das Ich ist sein eigenes Thun, sein eigenes Handeln." Bruno, (S. W., I., 4,) S. 289: „Das Handeln, wodurch das Ich entsteht, ist zugleich es selbst, es ist folglich nichts unabhängig von diesem Handeln und außer demselben, sondern nur für sich selbst und durch sich selbst." Syst. der ges. Philos. und der Naturphilos. insbes. (S. W., I., 6,), S. 511: „Die Ichheit oder diese Identität des objektiv gesetzten Erkennens und des Begriffs von diesem Erkennen .... Die Ichheit ist nichts von ihrem Begriff verschiedenes; sie ist nur, inwiefern sie als solche sich selbst erkennt." Vgl. auch Philosophie und Religion (S. W., I., 6,), S. 43. Hegel, Encyklopädie, §. 413. Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 232: „Das Ich ist, indem es sich selbst setzt, von sich selbst im Bewußtsein Besitz ergreift. Nicht das Sein geht hier dem Wissen voran, sondern durch ein Wissen gründet sich ein Sein, welches als reiner Actus alles ihm Vorangehende und diesen Actus Bedingende eben nur als Potenz in sich schließt." J. H. Fichte, Anthropol., S. 91: „Wie sehr man den idealistischen Ausdruck: „das Ich setze sich selbst," getadelt hat, und wie sehr er auch im metaphysischen Sinne irreleitend sein mag, als Bezeichnnng des psychologischen Hergangs, wie die Ichvorstellung in der Seele entsteht, enthält er dennoch die zutreffendste Wahrheit .... Schon hier leuchtet ohne Mühe ein, daß es nicht ein durch organische Empfindungen unwillkürlich sich bildendes Ereigniß in uns, sondern nur die selbständige That eines selbständigen Wesens sein könne." Mehring, Religionsphisophie, S. 69 f.: „Das sich selbst setzende Individuum ist das, was man zum Unterschied von jeder anderen Individualität Person nennt."

sie aber noch keine in sich schlechthin einheitlich geschlossene Totalität. Ja, so lange in ihr jene unvermittelte Zweiheit noch fortbesteht, kommt ihr auch die Persönlichkeit noch gar nicht wirklich zu, die ja ihrem Begriff nach eben daraus resultirt und eben darin besteht, daß die Seele sich selbst in sich schlechthin centralisirt, daß sie sich schlechthin in sich selbst hinein reflektirt und so sich aus ihren Unterschieden in die absolute Einheit mit sich selbst zurücknimmt. Bewußtsein und Thätigkeit, wie sie in der menschlichen Seele zunächst gesondert neben einander hergehen, müssen sonach zu innerer Einheit mit einander vermittelt werden, und dieß geschieht, wie wir wissen, dadurch, daß beide gegenseitig auf einander bezogen und durch einander bestimmt werden. Auf den früheren Stufen nun mußte diese Vermittelung durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes bewerkstelligt werden, oder sie geschah (nämlich im Thiere) einfach durch einen Naturproceß; hier aber bedarf es zu ihr nicht des Dazwischentritts weder jener noch dieses, sondern die Seele vermag jene Forderung *selbst* zu vollführen. Denn da in ihr (als der menschlichen) Bewußtsein und Thätigkeit auseinander gelöst sind, so kann sie ja *sich auf sich selbst beziehen* und *auf sich selbst wirken*, bewußt und thätig. Sie kann als bewußte sich auf sich selbst als thätige beziehen und umgekehrt, und folgeweise auch sich als bewußte durch sich selbst als thätige bestimmen und umgekehrt. Und weil sie das *kann*, so stellt sich ihr nun sofort auch die *Aufgabe*, sich *selbst* eben hiedurch ihrem Begriff als Seele gemäß zu vollenden. Da aber diese Vermittelung durch die menschliche Seele selbst vollzogen wird, so kommt sie auch *nur successive* zustande.

§. 75. Demnach wird in der menschlichen Seele durch sie selbst auf der *einen* Seite das Bewußtsein durch die Thätigkeit bestimmt. Damit wird das Bewußtsein zum *thätigen*, zum *aktiven* Bewußtsein. Das Bewußtsein der Seele ist jetzt nicht mehr, wie vorhin, ein bloß leidentlich bestimmtes, es ist nicht mehr ein bloß durch ein Anderes (den Organismus) in der Seele gesetztes, sondern es ist ein *durch die Seele selbst*, durch *ihre eigene* Thätigkeit in ihr verursachtes, es ist *ihr eigenes* Bewußtsein. Die Seele ist in ihm nicht mehr auf sich selbst *bezogenes* (bezogen *werdendes*), sondern *sich selbst* auf sich *beziehendes* Leben; der Bewußtseinsproceß wird von ihr

in aktiver Form vollzogen. Wenn auf der vorigen Stufe die bewußte Seele gedacht wurde als ihre Vorstellungen (den Ausdruck im allerweitesten Sinne genommen) von dem Organismus, also von außenher, und in lediglich leidentlicher Weise empfangend, so daß ihre vorstellende Funktion nicht ihre eigene war, d. h. nicht eine von ihr selbst kausirte, sondern lediglich die Wirkung des sie bestimmenden Organismus in ihr: so ist sie nunmehr zu denken als selbst ihre Vorstellungen verursachend oder hervorbringend — aus sich selbst als spontaner Kausalität heraus. Die Seele ist in ihrem Bewußtsein (in der verbalen Bedeutung) jetzt die selbst bewußtseiende; das Bewußtsein ist jetzt die Funktion der Seele selbst, Bewußtsein der Seele von sich selbst aus und durch sich selbst, d. h. Selbstbewußtsein (dieß Wort genau in dem hier angegebenen Sinne verstanden), m. a. W.: denkendes Bewußtsein oder m. E. W. Verstand. Das Bewußtsein wird also, durch die Thätigkeit bestimmt, Verstandesbewußtsein.

Anm. Auch nach der allgemein gangbaren Vorstellung ist das Denken oder das verstandesmäßige Bewußtsein das thätige, das spontane Vorstellen, die bewußt- und absichtsvolle Manipulation (durch Analyse und Synthese) seiner Vorstellungen vonseiten des vorstellenden Subjekts. Wer so vorstellt, daß er seine Vorstellungen selbst vorstellt, selbst setzt, so daß er über ihnen schwebt und selbst über sie schaltet, nicht aber von ihnen fortgetrieben wird, indem sie über ihn schalten: der denkt.

§. 76. Auf der anderen Seite wird in der menschlichen Seele durch sie selbst die Thätigkeit durch das Bewußtsein bestimmt. Damit wird die Thätigkeit zur bewußten Thätigkeit. Die Seele ist jetzt in ihrer Thätigkeit nicht mehr, wie vorhin, eine bloß leidentlich bestimmte und somit auch bewußtlose, ihre Thätigkeit ist nicht mehr ein bloß durch ein Anderes (den Organismus) in ihr gesetztes Setzen und so ein ihr Fremdes, sondern sie ist ein von ihr selbst mit dem Bewußtsein um sie, deutlicher: mittelst eines auf sie bezüglichen, d. i. eines teleologischen Bewußtseinsakts (Denkakts), also unter der Vermittelung eines Zweckgedankens vollzogenes Setzen. So ist die Seele in ihr nicht mehr auf sich selbst als Zweck bezogenes (bezogen werdendes), sondern sich selbst auf sich als Zweck bezieh-

endes Leben; der Thätigkeitsproceß wird von ihr in aktiver Form vollzogen. Wenn auf der vorigen Stufe die Seele gedacht wurde. als lediglich von dem Organismus, also von außenher, und in lediglich leidentlicher Weise in Thätigkeit gesetzt, so daß ihre Thätigkeit nicht ihr eigenes Setzen war, sondern etwas ihr Fremdes: so ist sie nunmehr zu denken als die in ihrer Thätigkeit selbst thätig seiende, als sie selbst verursachend, als ihrer Thätigkeit sich bewußt, als selbst dabei seiend bei ihrer Thätigkeit als der ihrigen, als sie bewußtvoll vollziehend und mit ihrem Bewußtsein leitend, m. a. W. als in ihr sich einen Zweck setzend, als teleologisch thätig oder setzend. Die Thätigkeit ist jetzt die Funktion der Seele als bewußter, folglich Thätigkeit der Seele von sich selbst aus und durch sich selbst. d. h. Selbstthätigkeit oder wollende Thätigkeit, m. E. W. Wille. Die Thätigkeit wird demnach, durch das Bewußtsein bestimmt, Willensthätigkeit.

Anm. Der Wille*) ist hier überall nach seinem vollen Begriff zu verstehen, als wirkliches Setzen, also als wirksamer Wille (im Unterschiede von der bloßen Velleität), so daß er das Thun ausdrücklich mit einschließt. Wirklich wollen kann aber das Subjekt selbstverständlich nur das Setzbare, und zwar von ihm Setzbare, nur das, zu dessen Setzung ihm die ausreichende Kausalität zu Gebote steht, — und nur dann will es dieses wirklich, wenn es diese seine Kausalität der Realisirung des vorgesetzten Zwecks verhältnißmäßig in Wirksamkeit setzt. Im Uebrigen ist das Wollen das bewußte, das wissende, das durch einen Zweckgedanken motivirte und bestimmte Setzen. Wer so setzt, daß er sich dessen bewußt ist, daß er setzt und was er setzt, wer bewußterweise ihm Bewußtes setzt, der will. Nur wer weiß, was er will, will wirklich. Dieß stimmt völlig zusammen mit der herkömmlichen Definition des Willens, daß er sei „die Selbstbestimmung eines intelligenten Wesens zu einer Wirkung.“ Dadurch eben unterscheidet sich das Wollen vom blößen Triebe (der seinem Begriff zufolge blind ist), daß es allezeit das Denken zu seiner Voraussetzung hat. Denn es kann nicht gewollt werden ohne einen Zweck, d. h. ohne einen die

---

*) Ueber den Begriff des Wollens vgl. Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 595—598. 606—612.

Thätigkeit begründenden und bestimmenden Gedanken*). Schelling, Philos. Untersuch. ü. d. menschl. Freiheit (S. W. I. 7,), S. 359, bemerkt treffend, der Verstand sei eigentlich „der Wille in dem Willen"**). Mit unserer Begriffsbestimmung mag man die von Drobisch zusammenhalten: Empirische Psychologie, S. 246: „Das Wollen ist zuvörderst eine Art desjenigen Begehrens, das sich seines Gegenstandes bewußt ist; denn um zu wollen, muß man wissen, was man will. Das eigenthümliche Merkmal desselben ist aber, daß es die Erlangung des Begehrten unbedingt voraussetzt. „Ich will," heißt so viel als „ich werde." Der Wille geht der That voraus, nicht aber als ein bloßes Vorzeichen, sondern als vorherbestimmender Urheber, welcher weiß, daß jene in seiner Macht steht, daß er sie machen kann***)."

§. 77. Indem so Bewußtsein und Thätigkeit sich gegenseitig bestimmen und dadurch zum Verstandesbewußtsein und zur Willensthätigkeit erheben, vermitteln sie sich (allmälig) zu innerer und somit wahrer Einheit. Diese Einheit des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit ist eben die Persönlichkeit (§. 73.), und eben dadurch kommt diese in der menschlichen Seele als eine ihrem Begriff wahrhaft entsprechende zustande, daß Bewußtsein und Thätig-

---

*) Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 329 ff. Allihn, Grundlehren d. allgem. Ethik, S. 53.

**) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht auf dem Grunde der Ethik, S. 110: „Der Wille, d. h. das vom Denken bestimmte Begehren." Log. Untersuch., II., S. 91; „Der Wille ist das Begehren, welches der Gedanke durchdrungen hat." Rosenkranz, System der Wissenschaft, S. 368: „Wollen ist unmöglich ohne den Gedanken des Zweckes — ohne diesen wäre nur Trieb da." Schmid, Christl. Sittenlehre (Stuttg. 1861), S. 167 f.: „Die Selbstthätigkeit als bewußt setzende ist Wille." Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 109: „Nur der selbstbewußte Wille ist wirklicher Wille." II., S. 29 f.: Wille ist .... bewußte Selbstbestimmung, Selbstbestimmung eines Ichs. Das ist kein wirkliches Wollen, wo das Selbstbewußtsein noch schläft, so wenig wie es ein aktuelles Selbstbewußtsein gibt ohne Thätigkeit des Willens. Beide, Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, sind eben wie mit Einem magischen Schlage da."

***) Vgl. Volkmann, Psychologie, 369: „Das Wollen bezeichnet ein Begehren mit Voraussetzung der Erreichung." Vgl. S. 379. Ebenso Hartenstein: Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 29, Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 96—98. Allihn, Die Grundlehren der allgemeinen Ethik, S. 53. S. auch Schleiermacher, Ueber den Begriff des höchsten Gutes (S. W., III., 2,), S. 448.

keit sich gegenseitig bestimmen. Der vorhin (§. 73.) verzeichnete Proceß der Genesis des Ichs besteht in concreto in gar nichts anderem als eben in diesem gegenseitigen sich Bestimmen von Bewußtsein und Thätigkeit in der menschlichen Seele. Daher entspricht in dieser die Persönlichkeit ihrem Begriffe nur in dem Maße thatsächlich, in welchem in ihr jene Vermittelung von Bewußtsein und Thätigkeit bereits vollzogen ist, oder (was damit zusammenfällt) in welchem sie sich bereits im Besitz von wirklichem Verstandesbewußtsein und wirklicher Willensthätigkeit befindet.

Anm. Das Selbstbewußtsein (das Bewußtsein von oder um sich selbst) und das Bewußtsein durch sich selbst, d. h. das Verstandesbewußtsein bedingen sich gegenseitig, und ebenso die Selbstsetzung und die Willensthätigkeit. Denn wie das Bewußtsein um (oder von) sich selbst nicht anders zustande kommen kann als durch ein Bewußtsein durch sich selbst oder von sich selbst aus, durch ein spontanes Bewußtsein*): so ist auch hinwiederum dieses, also der aktive Vollzug des Bewußtseinsprocesses, ohne jenes, das Bewußtsein von sich selbst, nicht möglich. Und wie das sich selbst Setzen nicht anders zustande kommen kann als durch ein selbst Setzen, durch ein durch sich selbst und von sich selbst aus Setzen, durch ein spontanes Setzen, (denn nur sofern das Thätige ein durch sich selbst thätiges ist, kann es seine Thätigkeit auf sich selbst richten,): so ist auch hinwieder dieses, die Selbstthätigkeit, der aktive Vollzug des Thätigkeitsprocesses, kurz die Willensthätigkeit, nicht möglich ohne die Thätigkeit als sich als Selbst setzendes Setzen, d. h. nicht ohne eine Selbstsetzung. Beide sind eben jedesmal unmittelbar zusammen gegeben und werden unmittelbar miteinander.

§. 78. Die Persönlichkeit (das Ich) ist eine Bestimmtheit der menschlichen (animalischen) Seele, von der ja ihre beide Faktoren: Bewußtsein und Thätigkeit, Bestimmtheiten sind; sie gehört wesentlich ihr an und tritt nur an ihr hervor. Aber gleichwohl ist sie selbst

*) Man kann also nicht sagen, daß wir in unserm Selbstbewußtsein als Bewußtsein von uns selbst uns unserer selbst nicht auf andere Weise bewußt seien als aller übrigen Objekte, daß wir unserer selbst bewußt seien eben weil in uns ein Selbst (ein Ich) vorhanden sei, das unserm Bewußtsein in die Wahrnehmung falle als Objekt.

nicht die (menschliche) Seele, sondern sie ist eine solche Bestimmtheit an ihr, die, ihrem Begriff zufolge, sich von ihr ablöst und ihr gegenüber selbständig ist. (S. §. 73.) Auf der einen Seite allerdings konstituirt sie sich wesentlich nicht anders als an der (menschlichen) Seele, an der sie ihre nächste kausale Basis hat*); aber indem sie an ihr zustande kommt, unterscheidet sie sich auf der anderen Seite umittelbar zugleich (als Subjekt) von ihr (als Objekt). Und sie bleibt auch noch nicht dabei stehen, daß sie sich von ihr unterscheidet, sondern sie setzt sich ihr auch ausdrücklich als qualitativ von ihr verschieden entgegen. Denn sie ist in der That qualitativ etwas, was die (menschliche) Seele nicht ist, und was bis dahin überhaupt noch gar nicht vorgekommen ist innerhalb der Kreatur. Diese war nämlich bis hierher immer nur Natur; die Persönlichkeit aber ist wesentlich nicht Natur; denn sie ist ja nicht bloß gedachtes und gesetztes Sein, sondern selbst denkendes und setzendes Sein. Damit ist in ihr die Sphäre der bloßen Natur durchbrochen und überschritten, und so ein Neues eingetreten und ein wesentlicher Wendepunkt im Verlaufe des Schöpfungsprocesses**). Indem nun die Persönlichkeit sich so als qualitativ verschieden von der Seele, an der sie ist, erfindet, setzt sie sich dieser, — auch wie dieselbe Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit ist — von ihr sich unterscheidend, qualitativ entgegen, als nicht mehr Natur ihr als Natur***), oder als das Ich seinem Nichtich. Und zwar nicht bloß ihrer Seele, sondern mittelst dieser auch ihrem Leibe, der ja gleichfalls Natur ist, also überhaupt ihrer gesammten Natur. Ungeachtet also die Persönlichkeit nur an der (menschlichen) Seele zustande kommt, so stößt sie doch, so wie sie in ihr hervorbricht, sofort, sich in sich selbst

*) Denn die entferntere hat sie am (menschlichen) Leibe.

**) Wenn man die Seele mit dem Ich identificirt, dann muß man freilich mit Ulrici (Gott und der Mensch, I., S. 439,) sagen: „Wie die Seele von ihren eigenen Zuständen, Bewegungen, Thätigkeiten affizirt werden könne, erscheint allerdings noch seltsamer und wunderbarer als ihre Affizirbarkeit durch die Reizungen der Nerven und Muskeln des Leibes."

***) Geß, Die Lehre von der Person Christi, S. 189: „Die Seele des Menschen zeigt ihr Natursein dadurch, daß sie ist, ehe sie sich weiß und ehe sie will." Da auch die Seele Natur ist, so ist eine „Psychophysik" (Fechner) *eine sehr wohlbegründete* Aufgabe.

erfassend, diese ihre kausale Basis, und mit ihr zugleich ihre gesammte Natur überhaupt, von sich ab, und stellt sich auf sich selbst gegenüber von ihr. In dieser Stellung behauptet das Ich seine beharrliche Identität unter allen Veränderungen, die sich in seiner Seele und in seinem Leibe zutragen.

Anm. 1. Hiernach ist das Ich oder die Persönlichkeit keineswegs identisch mit der Seele, auch nicht mit der menschlichen. Es ist leider ein sehr gewöhnlicher Fehler, die Seele und das Ich zu verwechseln, der z. B. bei Lotze gar störend wirkt. Man begreift nicht, wie ein solcher Mißgriff möglich ist angesichts der trivialen Thatsache, daß es eine Thierseele gibt, der doch niemand ein Ich wird beilegen wollen*). Freilich ist ohne eine Seele ein Ich nicht zu denken, nicht aber gilt auch das Umgekehrte**). Das Ich, so wie es effektiv da ist, steht über der Seele***), es wirkt auf sie und dirigirt sie und ihre Organe, nicht etwa dirigiren diese sich selbst †). Nicht etwa denkt, beziehungsweise empfindet, das menschliche Bewußtsein selbst, sondern das Ich denkt mittelst des Bewußtseins, — und nicht etwa will der Wille selbst, sondern das Ich will mittelst des Willens ††). Bewußtsein und Wille sind nicht das Ich selbst, son-

*) Ungeachtet wir uns freilich oft genug so ausdrücken, als thäten wir dieß letztere. Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 425: „Niemand schreibt dem Thiere ein Ich-setzen zu, und doch schreiben wir ihm oft genug bestimmte Vorstellungen der Dinge zu. Eines ist aber wesentlich durch das Andere bedingt. Ohne die verschiedenen Momente ebenso auf das Ich zu beziehen können auch die verschiedenen Wahrnehmungen nicht ebenso auf den Gegenstand bezogeu werden."

**) Schleiermacher, Psych., S. 489: „Wo Ich ist, da setzen wir auch Seele. Aber wir können nicht behaupten, daß nicht Seele weiter gehe als Ich."

***) L. Tieck, Vittoria Accorombona (Breslau 1840), I., S. 73: „Was ist doch überhaupt mein Ich? Warum sagen wir immer so leichthin: mein Geist, meine Seele, als ob noch ein anderer Regent höher über diese Regierenden in uns stände?"

†) Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältn. zur Gnade, S. 5: „In dem gesammten Umkreis des Naturlebens ist kein Punkt, da es bei sich selbst wäre, da es sich selbst hätte und in sich zusammenfaßte, und so sein selbst wäre. Der mathemathische Punkt des Selbst ist ein neues Princip innerhalb der Natur, welches sich hoch über dieselbe hinaushebt."

††) Jul. Müller, (Sünde, 3. A., II., S. 67 f.,) will freilich den Willen unmittelbar mit dem Ich identifizirt wissen, unter Berufung auf den Sprachgebrauch, der ihm doch in dieser Beziehung nichts weniger als günstig ist. Es ist dieß aber nur die Folge davon, daß er die Macht der Selbstbestimmung und den Willen nicht unterscheidet.

dern sie sind seelische Organe, welche in ihrer Wechselwirksamkeit ein Ich ergeben, das, so wie es einmal da ist, ihnen gegenüber selbständig ist und über sie als seine Organe verfügt. Wir sind nicht eine Seele, sondern wir haben eine Seele, wir sagen: meine Seele (nicht aber sagen wir: mein Ich, sondern ich). Sehr instruktiv ist in Beziehung auf dieses Verhältniß die Thatsache, daß das Thier in der Befriedigung seiner Triebe nie das richtige Maß überschreitet, wohl aber der Mensch nur zu häufig. Der Mensch kann nämlich, eben weil er ein Ich ist, seine Seele und seinen Leib selbst willkürlich erregen, während das Thier nur von seinem Triebe erregt wird, dessen antreibende Wirkung natürlich sofort erlischt, sobald er befriedigt ist. In demselben Verhältniß wie zur Seele steht mittelst dieser das Ich auch zum Leibe, auf den es mittelst seiner Wirksamkeit auf seine Seele gleichfalls einwirkt. Beiden stellt es sich gleichmäßig gegenüber*).

Anm. 2. Man kann sagen: Die Pflanze ist das passiv Lebendige, das bloße Thier das aktiv Lebendige, das menschliche Thier das spontan-aktiv Lebendige. Das bloße Thier ist zwar ein thätiges, aber nicht ein von sich selbst aus und für sich selbst, d. h. nicht ein spontan thätiges Lebendiges. Bei der Pflanze kann man gar noch nicht von Thätigkeiten derselben reden, sondern nur von Funktionen (Verrichtungen). Deßhalb hat sie auch keine Lokomotivität.

§. 79. Die Persönlichkeit, indem sie sich ihrer Natur entgegensetzt, setzt sich eben als Persönlichkeit ihr entgegen, d. h. sie unterscheidet dieselbe als das von sich, was sie in ihrem Verhältniß zu ihr ist, also als ihren Naturorganismus, als den Inbegriff von Werkzeugen oder Mitteln (Organen) für sie. Damit erhält in dem persönlichen Wesen die Seele eine andere Stellung als im bloßen Thiere. Wenn in diesem, in seiner Entwickelung, der Leib der Organismus der Seele ist: so sind im persönlichen Thiere Leib und Seele (genauer: Seele und Leib), oder so ist in ihm der beseelte Leib (genauer: die beleibte Seele) der (Natur-)Organismus der Persönlichkeit. Die Seele ist ihr innerer, der Leib ihr

*) Schleiermacher, Psych., S. 8: „. . . . Ich, denn dabei denken wir immer an die Identität von Leib und Seele und heben den Gegensatz auf . . . . Ich stellt sich weder auf die eine noch auf die andere Seite, sondern ist das *Zusammenfassende von beiden.*“

äußerer Organismus*). Da die Persönlichkeit ihr unmittelbares kausales Substrat an der Seele hat (§. 78.), so bildet diese ihren unmittelbaren Organismus, und erst durch ihre Vermittelung hat sie auch an dem Leibe ein Instrument, — beides, als bewußtseiende und als thätige.

Anm. 1. Der dem Ich entsprechende Naturorganismus ist nur die Einheit von Seele und Leib (der beseelte Leib). Denn die Seele ist ja nur zur Wirksamkeii desselben nach innen das entsprechende Instrument, zu seiner Wirksamkeit nach außen wird der Leib miterfordert.

Anm. 2. An der Persönlichkeit hat der Seelenorganismus, und überhaupt der ganze animalische Naturorganismus, jetzt seinen Meister gefunden, der ihn in seine Hand nehmen kann. Vgl. oben §. 73. Indem die menschliche Seele vermöge ihrer Persönlichkeit ihrer selbst mächtig ist, ist sie auch ihres Leibes mächtig**).

§. 80. Als Bestimmtheit der Seele, welche ihrerseits mit ihrem Leibe einheitlich verbunden ist, bildet die Persönlichkeit mit ihrem (somatisch-psychischen) Naturorganismus eine Einheit, d. h. eine Person. Diese Person, also diese Einheit der Persönlichkeit (des Ich) einerseits und der persönlichen animalischen Natur, d. i. der persönlichen Seele sammt ihrem Leibe andrerseits, ist das persönliche Thier, — in der irdischen Schöpfungssphäre***) der Mensch. Erst in ihm erreicht der Begriff des Thiers als solchen seine

*) Bruch, Theorie d. Bewußtseins, S. 65: „Von einem Selbstzwecke des Leibes kann in keiner Weise die Rede sein. Seine ganze Bestimmung geht dahin, der Seele bei ihrer Entwickelung zum Bewußtsein und zum geistigen Leben zum Werkzeuge zu dienen."

**) Schelling, Darstellung des Naturprocesses (I., 10,), S. 388: „Auch das Thier schon ist ein seiner selbst Mächtiges, aber nur auf gewisse Weise und partiell, der Mensch das unbedingt seiner selbst Mächtige." J. H. Fichte, Anthropol., S. 552: „Während das Thier aus seiner Verwickelung mit seinem eigenen Leibe sich nicht loszumachen, in keinerlei Weise, weder theoretisch noch praktisch, ihn zu objektiviren vermag, — Hegel hat in dieser Beziehung treffend bemerkt, daß Thiere sich nicht „entleiben" können, wohl aber der Mensch, — setzt dieser seinen Körper zum Objekte freier Umgestaltung und Bewältigung herab." Vgl. das. das Nähere.

***) Daß alle außer dem Menschen gedenkbaren vernünftigen Geschöpfe dieselben Grundzüge an sich tragen müssen wie jener, betont Fichte auf das nachdrücklichste, System der Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 204.

wirklich **vollendete** Verwirklichung. Aber auch der Begriff der **Natur** überhaupt. Im Menschen hat die geschöpfliche Natur vermöge ihrer immer tieferen Differenzirung und Organisation in sich selbst sich aus der Vielheit ihrer besonderen Bestimmtheiten wieder in die Einheit zurückgenommen. In ihm ist sie wirklich in sich **centralisirt**, somit aber auch **in sich abgeschlossen**. Dieß jedoch so, daß sie mit ihrem Abschlusse in sich unmittelbar zugleich **über sich selbst hinaus**gegangen ist in ein wesentlich **Uebernatürliches**, die Persönlichkeit. Als diese Einheit der Persönlichkeit und der einheitlich in sich selbst zusammengefaßten (irdischen) Natur ist der Mensch der (irdische) **Mikrokosmos** *), sowie die Einheit des

---

*) **Novalis** Schrr., III., S. 256: „Unser Körper ist ein Theil der Welt — Glied ist besser gesagt. Es drückt schon die Selbständigkeit, die Analogie mit dem Ganzen, kurz den Begriff des Mikrokosmus aus. Diesem Gliede muß das Ganze entsprechen. So viele Sinne, so viele Modi des Universums. Das Universum völlig ein Analogon des menschlichen Wesens in Leib, Seele und Geist. Dieses Abbreviatur, jenes Elongatur derselben Substanz." **Schelling**, Aphorismen über Naturphilos. (S. W., I., 7,), S. 236: „Die Stufenfolge der Dinge ist eine Stufenfolge der Centrirung, so daß in Einem Ding und in dessen Begriff, seiner Seele, immer mehrere Dinge, zuletzt alle enthalten sind." Kritische Fragmente (S. W., I., 7,), S. 258: „Nachdem die Natur in den untergeordneten Gattungen einseitig geschaffen, beginnt sie ihre allseitigen Schöpfungen in den Säugethieren, und gewinnt, die Sinne immer koncentrischer stellend, allmälig den Brennpunkt, wo Vernunft entflammt." Ueber das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur (S. W., I., 7,), S. 311: „Im Menschen allein als im Mittelpunkt geht die Seele auf, ohne welchen die Welt wie die Natur ohne die Sonne wäre." Stuttg. Privatvorless. (S. W., I., 7,), S. 458: „Es ist offenbar, daß das physische Leben bis zum Menschen fortschreitet, daß eine stätige Folge von Erhebungen und Steigerungen bis zu ihm geht, daß **er** der Punkt ist, wo das geistige Leben eigentlich aufgeht." **Steffens**, Grundzüge d. philos. Naturwissensch., S. 81: „Je höher die Ausbildungsstufe, desto deutlicher zeigt sich die relative Differenz der ganzen Organisation bei einem jeden Einzelnen. Mit der Menschenorganisation sind zugleich die relativen Differenzen alles vegetativen und animalischen Lebens aufs deutlichste gesetzt, nur unter der Potenz der höchsten Individualität. Der Mensch also ist der Mittelpunkt aller Organisationen, und alle einzelnen Sphären der Organisationen sind als die disjecta membra der Menschenorganisation anzusehen." **Frz. Baader**, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 371: „Koncentration im Mikrokosmus bedingt den Reflex des Mikrokosmus in den Makrokosmus. — Schlußgeschöpf." **J. H. Fichte**, Anthropologie, S. 267: „Der menschlichen Seele ist die übermächtigste und vielseitigste Organisationskraft verliehen, mit der sie das Entlegenste der *ganzen chemischen* Stoffwelt zu ihrem Organe oder wenigstens zu vorübergehen-

Menschen und der ihm äußeren (irdischen) Natur der (irdische) **Makrokosmus** ist.

Anm. 1. Ueber den Begriff der Person s. oben §. 34, namentlich Anm. 1. Als Person ist der Mensch Selbstzweck. Allein die Person — nicht die Sache — ist bekanntlich Selbstzweck*). Deßhalb nämlich weil allein das persönliche Einzelsein sich auf sich selbst als Zweck zu beziehen vermag. S. §. 87.

Anm. 2. Erst der Mensch ist das in sich vollendete, vollkommene Thier. Er gehört deßhalb noch wesentlich mit zum Thierreich; dieses schließt sich erst in ihm — in sich ab. Aber dieß so, daß es in ihm zugleich wesentlich über sich selbst hinausgeht.

Anm. 3. Erst die Einheit von Leib und Seele, nämlich die wirkliche, die vollständig vollzogene, ist die vollendete Natur, — nicht etwa schon der (menschliche) Leib für sich allein, der bloße Leib, — auch nicht der nur erst unvollständig von der Seele durchdrungene, der nur erst unvollständig beseelte Leib. Grade wie der göttliche beseelte Leib die in sich vollendete Totalität der göttlichen Natur ist, so ist der menschliche in seiner Vollendung die der (irdischen) geschöpflichen Natur.

Anm. 4. Wie der Mensch der Abschluß der irdischen Natur ist, und zwar ihr sich von ihr abhebender und über sie erhebender Abschluß: das ist durch seine aufrechte Stellung sinnvoll ausgedrückt. Vgl. Schelling, Philosophie der Kunst (S. W. I. 5,), S. 604: „Symbolische Bedeutung der menschlichen Gestalt. Erstens: Die aufrechte Stellung bei gänzlicher Losgerissen-

---

der leiblicher Ernährung zusammenzwingt. Schon der menschliche Embryo ist, nach Burdachs Ausspruch, ein chemisch-organischer Auszug des ganzen Planeten, und das Assimilationsvermögen des Menschen ist mit solcher Vielseitigkeit ausgestattet, daß er vom thonverzehrenden Otomaken an bis zum thranschlürfenden Samojeden und Eskimo durch alle Reiche der Natur hin ein Nährendes sich aneignen kann, daß er überhaupt durch Zähigkeit und Ausdauer gegen alle Extreme der Klimas und der Lebensweise sich als die unbezwingbarste Organisationskraft unter den Erdwesen behauptet."

*) Schelling, Darstell. des Naturprocesses (S. W., I., 10,), S. 389: „Das Thier ist noch immer für etwas anderes da, der Mensch hat keinen Zweck, denn er ist selbst Zweck." Mehring, Religionsphil., S. 534: „Ein Wesen, das nur eine endliche Dauer hat, hört damit auf, Selbstzweck zu sein, wird verwendet, sei es früher oder später für das Andere, in das es übergeht, wird dadurch zum Mittel." S. 535: „Das Bewußtsein der persönlichen Würde und der Unsterblichkeit stehen in der genauesten Wechselwirkung."

heit von der Erde. — Im organischen Naturreich kommt die aufgerichtete Stellung nur der Pflanze zu, aber sie ist in der Kohäsion mit der Erde. In dem Thierreich, welches den Uebergang von der Pflanze zum Menschen macht, tritt sehr bedeutend die horizontale Stellung ein (es ist eine allmälige Umkehrung der Pflanze). Mit der horizontalen Stellung ist die Abhängigkeit von der Erde angedeutet. Der Theil des Leibes, welcher die Werkzeuge der Nahrung in sich schließt, bildet ein förmliches Gewicht, wodurch der ganze Leib niedergezogen wird.. Die Bedeutung der aufrechten Gestalt ist also wirklich die, welche schon in Ovids Metamorphosen (I, 85. 86.) bezeichnet wird: Os homini sublime dedit coelumque tueri jussit et erectos ad sidera tollese vultus." Desgl. System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (S. W., I, 6,), S. 488 f.: „Schon die aufrechte Gestalt und Bildung des Menschen, die keinem Thier so eigentlich und so entschieden zukommt, zeigt höchst bedeutend auf ihn als Schluß der Natur, als dasjenige hin, was weder bloß Thier noch bloß Pflanze, sondern absolute Identität davon ist. Die aufrechte Richtung der Pflanze, welche nur der Ausdruck ihres Strebens von der Erde zur Sonne ist, ist, bedeutend genug, im Thierreich in die horizontate verkehrt; im animalischen Leben ist die organische Sonne selbst eingetretem in das Thier, aber das Thier schaut nur in die Erde hinein und wird zu ihr hingezogen durch Nahrung, Begier, selbst durch den Bau des Körpers. In ihm ist die Centrifugenz, die ihm eingedrückt ist, noch selbstisch, und mehr oder weniger sind alle seine Triebe bloß selbstische Triebe. Im Menschen dagegen hat mit dem absoluten Eintreten des Centrum in ihm die Centrifugenz auch die Centripetenz wieder in sich aufgenommen; was im Thier bloß selbstisch war, wird hier als selbstisch zugleich an sich schön und erlangt Werth um seiner selbst willen. Die Pflanze ist nur ein Organ der Erde, aber ein Organ, wodurch sie zur Sonne spricht (und insofern edler als das Thier), das Thier ist ein Organ der Sonne, aber wodurch diese nur zur Erde spricht. Der Mensch dagegen ist losgerissen von der Erde wie das Thier und aufgerichtet wie die Pflanze. Er ist Organ der Erde, wodurch sie nicht nur die Sonne, sondern die ganze himmlische Umwölbung faßt..... Er ist aber ebenso Organ der Sonne, wodurch sie die Erde erkennt und zur Erde spricht, auf der er, ein sichtbarer Gott, wandelt, durch seine Bewegung Nähe und Ferne verbindend, und alles umwandelnd und *bildend wie die Natur.*" Vgl. auch Fichte, Naturrecht (S. W. III,) S. 83.

§. 81. In diesem Makrokosmus scheint denn die (irdische) Schöpfung das vom Schöpfer in ihr angestrebte Ziel erreicht zu haben, und folglich auch ihren Abschluß in der einzelnen Schöpfungssphäre. Die Kreatur ist ja hier das, als was sie in Gottes Schöpferidee gesetzt war, nämlich Einheit von Persönlichkeit und Natur. Allein so ist es nicht. In jener Idee ist die angegebene Einheit als die Einheit der geistigen Persönlichkeit und der geistigen Natur gesetzt; hier aber ist die Einheit nur der noch nicht geistigen (s. unten §. 83.) Persönlichkeit und der materiellen Natur gegeben. Die (irdische) Schöpfung ist also hier freilich fertig, jedoch nur erst der Form, noch nicht dem Stoff nach, — nur erst im Modell. Es übrigt immer noch die weitere Aufgabe, die so zwar ihrer Form nach in ihrer wesentlichen Vollständigkeit, aber als nur materielle vorhandene (irdische) Kreatur, unbeschadet ihrer Form, aus der Materie in den Geist umzusetzen. So ist also an diesem Punkte die (irdische) Schöpfung in der That noch nicht abgeschlossen. Wohl aber tritt in ihm ein wesentlicher Wendepunkt ein in dem (irdischen) Schöpfungsproceß und ein neues Hauptstadium desselben.

Anm. Weiter unten wird es sich herausstellen, daß der fernere Fortgang des (irdischen) Schöpfungsprocesses von hier ab wesentlich durch den Menschen, nämlich vermöge des moralischen Processes, vermittelt ist. S. §. 89, 105, 125.

§. 82. Da die Persönlichkeit ihrem Begriff zufolge die Seele zu ihrer unmittelbaren kausalen Basis hat, an ihr aber nur vermöge einer specifisch gesteigerten Organisation des lebendigen Organismus zustande kommt (§. 72.): so ist sie von Hause aus, vor ihrer Entwickelung, lediglich das Produkt des vollendeten animalischen Organismus, des thierischen beseelten Leibes, wie er in seiner Vollendung der menschliche ist, und hat letztlich diesen zu ihrer kausalen Basis. Deßhalb entspricht sie aber auch diesem auf eigenthümliche Weise. Die Persönlichkeit ist wesentlich wie ihr Naturorganismus, d. i. wie ihr beseelter Leib.

Anm. Dieser Satz gilt wie von dem natürlichen Menschen, so ebenmäßig auch von dem geistigen Menschen. Siehe unten §. 107. Ebenso richtig ist aber auch der umgekehrte Satz: wie die Persönlich-

keit, so ist auch ihr Naturorganismus *). Hier findet auch die ununterbrochene Identität des Ich unter der beständigen Entwickelung der Person **) ihre Erklärung.

§. 83. In ihrer Entstehung ist die kreatürliche Persönlichkeit, wie gesagt, das Produkt des materiellen menschlich animalischen Naturorganismus oder beseelten Leibes in seiner Lebendigkeit, und lediglich das Resultat seiner organischen (somatisch-psychischen) Lebensfunktionen, welche in ihrem allseitigen teleologischen Zusammenwirken sie als ihre Blüte absetzen. Genetisch betrachtet, und mithin ursprünglich, ist sie also (nicht bloß natürlicher, sondern auch) materieller Abkunft. An sich betrachtet ist sie jedoch eben so gewiß ein Nichtmaterielles ***). Das Ich kann nicht als eine der Materie zukommende Bestimmtheit angesehen werden; denn es ist schlechterdings nichts weiter als ein Verstandesbewußtes, ein Denkendes im weitesten Sinne des Worts, und ein Willensthätiges, ein Wol-

*) Es ist ein bekannter Satz des Thomas von Aquino: Omne agens agit prout est, und: omne agens fit prout agit.

**) Vgl. Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 58—60. Ebenders., Die Lehre von der Präexistenz der menschlichen Seele, S. 98 f.

***) Beyschlag, Ueber die Bedeutung des Wunders im Christenthum (Berl. 1862), S. 17 f.: „Daß der Geist des Menschen nicht bloß des Leibes Seele, nicht bloß das Lebensprincip dieses Naturorganismus ist, wie die moderne Naturvergötterung will, geht unwiderleglich daraus hervor, daß er ein Lebensgesetz in sich trägt, das mit der Natur durchaus nichts gemein hat, das sittliche Gesetz des Gewissens. Die Natur weiß nichts von Gut und Böse, der Mensch aber weiß davon, weiß sich dem Guten verpflichtet nicht bloß soweit es dem Naturtrieb gefällt, sondern wie immer es dem Naturtriebe widerstrebe, ja, wenn es sein muß, um den Preis des Leibes und Lebens. Dieß Gesetz kann keine Mutter Natur ihm mitgegeben haben." Vgl. Sederholm, Die ewigen Thatsachen, S. 161: „In beiderlei Hinsicht ist die Seele" (es ist von der menschlichen Seele die Rede) „die höchste Sublimation der Materie, entbundene Materie, wodurch sie eben aufhört, Materie zu sein, so wie man zu Wasser gewordenes Eis nicht mehr Eis nennt. Die Seele ist etwas kontinuirlich werdendes ...... Wegen des kontinuirlichen Werdens der Seele kann von einer Substanz der Seele nicht die Rede sein, wenigstens nicht sofern sie eine werdende ist. Es ist aber zu vermuthen, ... daß die Seele nicht bloß etwas Werdendes (Lebenskraft), sondern auch etwas Gewordenes (eigentlich also zu nennende Seele) ist, d. h. daß sie sich zu einem selbständigen, feineren immateriellen Organismus ausbildet, der bei der Zerstörung des Leibes unabhängig von diesem fortbesteht." Vgl. S. 162.

lendes im weitesten Sinne des Wortes: dieß sind aber Funktionen, zu denen die Materie (diese materia bruta) Ein für allemal unfähig ist*). Ueber dieß hinaus ist aber das Ich schlechterdings nichts weiter. Der Begriff der Persönlichkeit befaßt also lediglich solche Merkmale, die von der Materie durch ihren Begriff selbst geradezu ausgeschlossen sind. Der eigentlich entscheidende Punkt ist indeß dieser. Die Materie ist ihrem Begriff (§. 55.) zufolge das schlechthin nicht Ideelle und schlechthin nicht Reale: demnach kann kein Sein, welches entweder ein schlechthin Ideelles ist, d. h. ein Sein, das durchweg, das in allen seinen Elementen, das schlechthin vollständig ideell ist, in dem schlechthin nichts ist, was nicht ideell, d. i. Gedanke wäre, m. E. W. das ein ganz Ideelles ist, — oder ein schlechthin Reales, d. h. ein Sein, das durchweg, das in allen seinen Elementen, das schlechthin vollständig real ist, in dem schlechthin nichts ist, was nicht real, d. i. Dasein wäre, m. E. W. das ein ganz Reales ist, — ein materielles sein. Materiell kann ein Sein immer nur sein sofern und in demselben Maße wie es ein nichtideelles und nichtreales ist, — nur sofern und in dem Maße wie es entweder gar nicht oder noch nicht vollständig, sei es nun Gedanke oder Dasein, ist. Nun ist aber die Persönlichkeit ihrem Begriff (§. 73.) nach ein ganz Ideelles in dem angegebenen Sinne**). In ihr findet sich schlechthin nichts, was nicht Gedanke, was nicht ideell wäre. Sie ist schlechthin nichts sonst als das Dasein dieses Gedankens, den das Wort Ich ausdrückt. Das Ich ist lediglich ein: ich bin mir bewußt (ich denke) und ich

---

*) Wie auch Kant, Rel. innerh. d. bl. Vern. (S. W., VI.,), S. 304, es für unmöglich erklärt, „sich eine denkende Materie verständlich zu machen." J. H. Fichte, Anthropol., (2. A.) S. 77: „Was eigentlich den Charakter des Bewußtseins ausmacht: im Sein sich selbst zu verdoppeln, im Empfinden, Vorstellen, Denken diesen Zustand wieder zu objektiviren, zugleich in und über sich zu sein, diese absolute Doppeltheit im Einssein, hebt schlechthin jeden Begriff bloßer Stofflichkeit auf, welche niemals aufhören kann, Stoff, d. h. ein einfaches Nebeneinander räumlicher Theile zu sein." Vgl. Thomas Arnold bei K. Heintz, Thomas Arnold (Potsdam 1847.), S. 112 f.

**) Apelt, Religionsphilosophie, S. 19: „Unter allen Gegenständen, die ich erkenne, ist das Ich der einzige, der nicht durch sinnliche Anschauung gegeben ist und sich nicht im Raume befindet."

setze (ich will)*). Diese beiden Gedanken, und zwar als Einheit gesetzt, konstituiren den Gehalt des Ichs, sind da in dem Ich; sonst liegt lediglich nichts weiter in demselben. So ist also an der Persönlichkeit nichts Materielles, sie ist, ungeachtet sie aus der Materie abstammt, wesentlich immateriell. Ja auch die genetische Betrachtung selbst führt zu dem gleichen Resultate. Denn nur dadurch ist ja die persönliche Bestimmtheit an der Kreatur erreicht worden, daß an ihr die Materialität je länger desto vollständiger aufgehoben worden ist kraft der schöpferischen Wirksamkeit Gottes. Gleichwohl ist aber die Persönlichkeit doch auch wieder nicht Geist**). Denn das eine Merkmal im Begriff des Geistes findet sich zwar in ihr vor, — sie ist ein wirkliches Ideelles, ein nicht mehr bloß relativ oder theilweise und annäherungsweise (weil theilweise auch nichtideelles), sondern schlechthin, ein ganz ideelles Sein, — ein Sein, das ganz Gedanke ist, das kein Element in sich faßt, das nicht in den Gedanken (den Begriff) aufgenommen (mit dem Denken aufgelöst) werden kann; aber nicht findet sich ebenmäßig auch das andere Merkmal des Geistes an ihr, die Realität, das Dasein. Das Ich hat allerdings Dasein, aber sein Dasein ist noch kein wirkliches, denn es ist ein bloß relatives, — nämlich das Ich, so genommen, wie wir es bis dahin kennen, das Ich, wie es erst an der Schwelle der moralischen Entwickelung steht. Dieses Ich, dieser Gedanke, dieses Ideelle ist noch nicht in sich selbst real; es hat sein Dasein nur an seinem Substrat, der materiellen menschlichen psychisch-somatischen Natur, nur an den entsprechenden materiell-physischen Lebensfunktionen dieser, — es hat also nur eine schattenhafte Realität. Wie der materielle menschliche Naturorganismus ein nur ganz relatives, d. h. ein nur vorübergehendes Dasein ist: so ist folgeweise auch das Dasein des Ich, welches er in seiner Le-

---

*) J. H. Fichte, Anthropol. (2. A.), S. 25: „Das Ich, welches nichts anderes ist als die Vorstellung, in der ein reales Wesen, die Seele, auf sich selbst sich zurückbezieht."

**) Es ist ein sinnvoller Gedanke, wenn Nikolaus von Cusa den Satz aufstellt, der höchste Grad des thierischen Lebens falle im Menschen mit dem niedrigsten Grade der Vernunft zusammen, damit in solcher Weise der Zusammenhang der Welt in stätiger Folge bewahrt bleibe. De docta ignor. III., 1. S. Ritter, Gesch. der Philos., IX., S. 184.

bendigkeit als das Produkt seiner Funktionen absetzt, gleichfalls ein ganz vergängliches, — nämlich, wie gesagt, das Ich so genommen, wie es noch das rein natürliche ist. Und von dieser Mangelhaftigkeit der Realität seines realen Elements ist dann die unmittelbare Folge weiter die Mangelhaftigkeit desselben auch in Ansehung des dritten konstitutiven Merkmales im Begriffe des Geistes, nämlich der wirklichen, d. i. der absoluten Einheit der beiden Elemente, des ideellen und des realen. Denn weil in ihm das Dasein kein wirkliches ist, sondern ein nur relatives, ein in sich nichtiges, flüchtig vergängliches: so kann auch die in ihm allerdings stattfindende Einheit beider, des Gedankens und des Daseins keine wirkliche sein, d. i. keine absolute, keine schlechthin vollzogene und darum schlechthin unauflösbare; sondern sie ist eine nur relative und darum auch wieder auflösbare, eine vergängliche, eine nur zeitweilige. Geist ist also die Persönlichkeit als die rein natürliche nicht. Wissen wir ja doch ohnehin längst (s. §. 47,), daß es kreatürlichen Geist überhaupt als natürlichen nicht geben kann, sondern nur als von der Kreatur selbst, auf Grund der ihr mitgegebenen Naturanlage, hervorgebrachten. Allein nichts destoweniger ist doch mit dem Ich, schon wie es sich bisher ergeben hat, ein entscheidender Fortschritt erzielt auf dem Wege, den die schöpferische Wirksamkeit Gottes zur Hervorbringung von wirklichem kreatürlichem Geist einschlagen muß. Denn in ihm ist ja, wie wir bereits fanden, das eine von den durch den Begriff des Geistes geforderten beiden Elementen thatsächlich gegeben, das Ideelle, nämlich ein wirkliches Ideelles, und zwar weiterhin ein solches wirkliches Ideelles, welches dazu geeignet ist, über sich selbst hinaus überzugreifen in das Reale, um es sich zuzueignen und mit sich in Einheit zu setzen, ebendamit aber in sich eine wirkliche Einheit von Ideellem und Realem zu vollziehen, d. h. Geist hervorzubringen. Indem nämlich Gott in seinem Schaffen eine schlechthin geistige Kreatur hervorbringen will, muß er sie gleichwohl primitiv als das grade Gegentheil des Geistes setzen, als reine Materie (§. 47.), aus dieser heraus aber (weil die Schöpfung von der primitiven Setzung der reinen Materie abwärts schöpferische Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus ist, §. 58,) weiter das geistige

Geschöpf hervorbringen vermöge ihrer schöpferischen Entwickelung. Die reine Materie nun hat mit dem Geiste nur Ein Merkmal gemein, nämlich dieses, daß sie ein Dasein ist, ein Reales. Aber freilich erst ein schlechthin unreales Reales, ein Dasein von schlechthin nichts, folglich auch ein schlechthin nichtiges und hohles Dasein. Zunächst kommt es nun für den Schöpfer weiter darauf an, das andere konstitutive Element des Geistes zu diesem ersten hinzu hervorzubringen, den Gedanken, das Ideelle, und dieß bewirkt er dadurch, daß er die reine Materie, sie fort und fort denkend und setzend, schöpferisch zur materiellen Natur entwickelt. An ihr treten fort und fort ideelle Bestimmtheiten hervor, und zwar je länger in desto reicherem Maße. Von der reinen Materie abwärts gibt es keine Kreatur, die nicht in irgend einem Maße Ideelletät (Gedanken) an sich trüge; und zwar ist dieß bei jeder genau in demselben Maße der Fall, in welchem sie nicht reine, sondern bestimmte Materie, d. h. in welchem sie etwas ist. Durch diesen Hinzutritt des Ideellen wird dann aber auch das von Hause aus schlechthin unreale Reale je länger desto mehr ein wirklich reales, das primitiv schlechthin nichtige und leere Dasein je länger desto mehr ein volles, ein erfülltes, ein Dasein von etwas. Allein jenes Ideelle, welches wir bisher, bevor wir das Ich erreichten, an der Kreatur hervortreten gesehen haben, war doch nicht ein wirkliches ideelles Sein, d. h. ein wirklich als solches seiendes Ideelles. Das Ideelle war bei ihm noch nicht das (logische) Subjekt des betreffenden Seins, sondern nur eine ideelle Bestimmtheit an einem anderen, nämlich einem realen, (logischen) Subjekt, an der realen Materie, es war ein bloßes Prädikat an dieser; ein für sich und in sich selbst seiendes Ideelles war es noch nicht. Jetzt aber hat sich dieß geändert. In der Persönlichkeit (dem Ich) begegnet uns wirklich ein solches für und in sich selbst und nicht bloß als Bestimmtheit an einem Realen seiendes Ideelles, — ein Ideelles, das unabhängig von einem Realen als seinem Träger (Subjekt) ist, d. h. das an sich selbst gedacht werden kann, abgesehen von einem Realen, als dessen Bestimmtheit es gedacht würde. Das Ich ist das vollständig in sich reflektirte materiale Reale, das eben *damit vollständig* ideell geworden ist. Dieses für sich selbst und

damit wirklich als solches seiende Ideelle ist nun aber als die Persönlichkeit näher ein denkendes und setzendes, — folglich ein solches, das über sich selbst hinauszugreifen und das andere Element, das Reale an sich zuziehen und sich zuzueignen oder mit sich in Eins zusetzen, m. a. W. das in sich eine wirkliche Einheit des Ideellen und des Realen, d. h. Geist hervorzubringen vermag. Bis dahin befanden sich in der Kreatur das Ideelle und das Reale durchweg in Indifferenz. So waren sie aber gar nicht für einander da, konnten sich nicht aufeinander beziehen und sich zum Gegenstande ihrer Wirksamkeit machen, deßhalb aber auch nicht sich mit einander vermitteln; und so konnte es denn zu einer wirklichen (innerlichen) Einheit derselben nicht kommen. Sollte diese erzielt werden, so war dazu die erste Bedingung die Auflösung dieser Indifferenz des Ideellen und des Realen, das reine Auseinandertreten beider. Dieß letztere ist nun hier erreicht, wo es zur Persönlichkeit gekommen ist, zu diesem rein Ideellen. Mit ihr ist dann aber, wie schon gesagt, weiter auch die zweite Bedingung der Erzielung einer wirklichen Einheit des Ideellen und des Realen bereits mitgegeben. Als Persönlichkeit kann nämlich das Ideelle, denkend und setzend, die geforderte Einheit des Ideellen und des Realen bewirken, d. h. Geist hervorbringen. Und zwar ist die so zustande kommende Einheit des Ideellen und des Realen wirklich so hervorgebracht, wie der Begriff der Schöpfung angegebenermaßen es ausdrücklich fordert, nämlich mittelst der Kreatur selbst, so daß die Kreatur selbst in sich beide in Eins gesetzt hat, also durch eine schöpferische Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus. Sonach ist in und mit der Persönlichkeit, wie sie unmittelbar gegeben oder die natürliche ist, wenn gleich sie selbst allerdings nicht schon Geist ist, doch ausdrücklich die Möglichkeit der Entstehung von kreatürlichem Geist gegeben, der volle Inbegriff der kausalen Bedingungen zu ihr.

Anm. 1. Die hier vorgetragenen Sätze stehen in scharfem Widerspruch mit der herrschenden Ansicht, der zufolge die menschliche Seele an sich selbst und von Natur, d. h. vor und abgesehen von der eigenen moralischen Entwickelung des Menschen, geistig sein soll, und demgemäß dann auch unvergänglich und unsterblich. Diese Ansicht widerlegt sich einfach schon dadurch, daß sie selbst, und zwar ganz

mit Recht*), der bloß thierischen Seele die Geistigkeit abspricht, während es sich doch, genetisch betrachtet, mit derselben ganz auf die gleiche Weise verhält wie mit der menschlichen. Ueber der specifischen Differenz des thierischen und des menschlichen Seelenlebens darf man ja doch die frappante durchgreifende Analogie beider nicht übersehen. Die menschliche Seele ist persönlich bestimmt, während die thierische es nicht ist: darin allein besteht der specifische Unterschied zwischen beiden. Aus ihm fließen freilich die unermeßlichsten Consequenzen ab, sofern sich vermöge desselben die Entwickelung der beiderlei Seelenleben von Grund aus verschieden modifizirt; aber an der Substanz derselben in ihrem natürlichen oder ursprünglichen Bestande ändert er nichts.

Anm. 2. In der materiellen Natur nimmt, wenn man von unten her hinaufsteigt, auf ihrer Stufenleiter auf der einen Seite die Ideelletät immer mehr zu und auf der anderen die Materialität immer mehr ab. So kommt es auf ihrer Spitze zu einem ganz ideellen Sein, dem Ich.

Anm. 3. Wenn es darauf ankommt, an der Kreatur die Indifferenz des Ideellen und des Realen aufzuheben und beide auseinander zu bringen: so kann das reine Auseinandertreten dieser beiden nur als das reine Heraustreten des Ideellen, und zwar unter der persönlichen Bestimmtheit, zustande kommen. Denn auseinander treten können das Ideelle und das Reale nur dadurch, daß eins von ihnen sich von dem anderen unterscheidet. Das sich Unterscheiden ist aber ein Denkakt, und es liegt mithin auf der Seite des Ideellen. Ein denkendes ist aber das Ideelle nur als persönliches. Es kann also in der Kreatur, wie sie die bloße Indifferenz des Ideellen und des Realen ist, nur vermöge des Heraustretens eines persönlichen Ideellen oder einer ideellen Persönlichkeit zur Auflösung jener bloßen Indifferenz und zum Hervorbrechen des Unterschieds zwischen dem Ideellen und dem Realen kommen.

Anm. 4. Weil das menschliche Ich ein Materielles nicht ist, so kann es der Anatomie nie gelingen, einen „Träger" desselben in dem menschlichen Leibe zu entdecken.

§. 84. Die Persönlichkeit ist so eine durchaus überraschende Erscheinung**), die einer ganz neuen Ordnung des kreatürlichen Seins

*) Sederholm, Die ewigen Thatsachen, S. 14: „In Beziehung auf das Thier dürfen und müssen wir Materialisten sein."

**) Vgl. die geistvollen Reflexionen Stahls, Philos. d. Rechts (2. A.), I, S. 485–497. Von der Persönlichkeit ist zu sagen, was C. Fr. Fink

angehört und ein ganz neues Gebiet der Schöpfung ankündigt. Auf diesem Punkte der geschöpflichen Stufenleiter, wo die Persönlichkeit in ihr hervorbricht, sehen wir die Materie wesentlich über sich selbst hinausgeführt durch die schöpferische Wirksamkeit Gottes. Die Materie hat hier ihr eigenes Gegentheil aus sich selbst herausgeboren. Dieß nämlich infolge des stätig fortgesetzten Differenzirungs- und damit zugleich Organisationsprocesses, vermöge dessen die göttliche Schöpferwirksamkeit dieselbe je länger desto vollständiger in sich selbst zersetzt und aufgelöst, unmittelbar zugleich aber die aus ihr herausgesetzten Unterschiede in dem materiellen Einzelsein immer durchgreifender centralisirt hat. Durch diesen schöpferischen Proceß ist die Materie überwunden worden und ihre Selbstmacht. Die Materie hat aus ihrem eigenen Schooß heraus ein kreatürliches Sein gebären müssen, das wesentlich über ihr steht, — ein Geschöpf, dessen Wesen und Gesetz, — da dasselbe ja eben durch die immer fortschreitende Aufhebung der Materialität an der Kreatur erzielt worden ist, — von dem ihrigen verschieden, ja ihm direkt entgegengesetzt ist, — und zwar als das unbedingt höhere. Die zum vollendeten animalischen, d. h. zum menschlichen animalischen Naturorganismus organisirte Materie setzt mit innerer Nothwendigkeit, indem sie ihre eigenen organischen Lebensfunktionen vollbringt, vermöge eben dieser innerhalb des Bereichs ihres Einzelseins selbst ein Produkt als Resultat ab, in welchem ihre eigene wesentliche Bestimmtheit aufgehoben und ihr eigenthümliches Princip unmittelbar neutralisirt ist, ein wesentlich nichtmaterielles und übermaterielles geschöpfliches Sein, nämlich eben die Persönlichkeit oder das Ich.

§. 85. Näher hat aber der Schöpfer dieß Resultat (die Entstehung des Ichs) dadurch erreicht, daß er in dem animalischen Geschöpf — eben vermöge der durchgreifenden Organisation der Materie in demselben — das materielle animalische Leben, also die materiell (sinnlich) animalische Empfindung und den materiell (sinnlich)

---

vom menschlichen Geist sagt: „Das Eigenthümliche des Menschen, das, was ihn aus der Natur heraushebt, von den Dingen der Welt unterscheidet und zu einem neuen Anfang macht, zum Anfang einer eigenen Welt, die aus ihm hervorgeht, um die Vollendung der Welt und des Alls darzustellen, ist der Geist.“ S. Aus dem Nachlaß C. Fr. Finks, herausgegeben von Fr. Ehrenfeuchter (Heidelb. 1866.), S. 166.

animalischen Trieb, auf eine specifische Weise herabgestimmt oder temperirt hat. Nämlich bis zu dem Grade, daß in ihm das eigene Leben des materiellen animalischen Naturorganismus nicht mehr so viel Gewalt besitzt, um in den centralen Punkt, welchen die organisirende schöpferische Wirksamkeit kunstvoll in ihm, und zwar näher in seiner Seele, reinlich herausgearbeitet hat, so daß er sich in sich selbst erfassen kann (als Ich), hineinzufluthen, und so (wie dieß im bloßen Thiere der Fall ist,) kontinuirlich denselben, indem es ihn kraft des teleologischen Zusammenwirkens seiner einzelnen organischen Funktionen (also als sein Produkt) aus sich heraussetzt, unmittelbar zugleich auch wieder aufzuheben. Durch die durchgeführte Organisation ist in dem menschlichen Geschöpfe die Gewalt seines materiellen animalischen Lebens solchergestalt gebrochen worden, daß das von diesem producirt werdende Ich sich auch gegen dasselbe behaupten und die Einwirkungen desselben in der Art von sich abhalten kann, daß es nicht aus seiner eigenen Macht, d. h. nicht anders als auf den Impuls des Ichs selbst hin, in das persönliche Centrum hineinbrechen kann, es obruirend und zerstörend, nämlich einerseits das persönliche (aktive) Bewußtsein (das Selbstbewußtsein oder das Verstandesbewußtsein) wieder auslöschend und andrerseits die persönliche (aktive) Thätigkeit (die Selbstthätigkeit oder die Willensthätigkeit) wieder unterdrückend. Mit Einem Worte: in dem menschlichen Geschöpfe ist infolge der durchgeführten Organisation die Autonomie seines materiellen animalischen Lebens eingeschläfert und sistirt, d. h. die Wirksamkeit desselben gemäß seinem eigenen Wesen und Gesetz als materiell-animalischem, — und diese seine Wirksamkeit unter die bestimmende Macht der Persönlichkeit (des Ichs) gestellt, welche mit ihr ihrem Wesen und ihrem Gesetz gemäß schalten und walten kann. Und eben auf diesem Eingeschläfertsein der **Autonomie** des materiellen animalischen Lebens, und folglich weiterhin auf der angegebenen specifischen Abschwächung und Temperirung (Abkühlung) dieses letzteren beruht ursächlich seine persönliche Bestimmtheit oder seine Persönlichkeit.

Anm. 1. Auch in dem bloßen Thiere wird die seelische Lebens-*centralität* bereits angestrebt, zumal in den höheren Ordnungen

des Thierreichs; aber sie wird noch nicht erreicht, sondern die Versuche, sie zu vollziehen, wie sie sich immer wieder erneuern, scheitern auch immer wieder von Neuem. Das thierische Seelenleben steht auf dem Sprunge, sich als Ich zu erfassen, aber es kann sich nicht behaupten in diesem Akt intensivsten Aufschwungs, indem seine Anspannung stätig wieder von der übermächtigen Gewalt der materiellen animalischen Lebensbewegung, d. i. der sinnlichen animalischen Empfindung und des sinnlichen animalischen Triebes, turbirt, und so in ihm das eben auftauchende Ich sofort wieder obruirt wird. Daher der Trübsinn, welcher der Beobachtung der Naturkundigen zufolge über das Seelenleben grade der höheren Thiere ausgegossen ist.

Anm. 2. Im §. ist der Sinn deutlich angegeben, in welchem im weiteren Verfolge zum öfteren von der „Autonomie des materiellen animalischen Lebens" die Rede werden wird.

§. 86. Mit der persönlichen Bestimmtheit ist sonach in dem animalischen Geschöpf unmittelbar zugleich die Macht der Selbstbestimmung gegeben*). Zuerst nämlich ist in dem persönlichen animalischen Einzelsein ein Ich hervorgetreten, ein Subjekt, — es ist in ihm der centrale Punkt bestimmt herausgetreten aus der Gesammtmasse der dasselbe konstituirenden Elemente, und hat sich bestimmt von diesen unterschieden und, sich ihnen entgegensetzend, sich auf sich selbst gestellt. Dieß ist allerdings die Präliminarbedingung, wenn eine Selbstbestimmung als eigene Selbstbestimmung möglich sein soll**). Nur wo die Individuität und der Naturorganismus

*) Schelling, Einl. in die Philos. d. Mythol. (S. W., II., 1,), S. 536: „Person ist das Subjekt, dessen Handlungen eine Zurechnung zulassen."

**) Chalybäus, System der spekulativen Ethik, I., S. 151 f.: „Es kann eine Thätigkeit zwar die eigene eines Wesens, dessen unmittelbare Wirksamkeit sein, aber darum ist sie noch nicht eine freie oder freiwillige (ἑκούσιον), wie sie von den Alten, namentlich von Aristoteles, und nach ihm auch von Neueren noch immer genannt wird. Von Freiheit und Freiheitsproceß überhaupt kann, wie gesagt, erst dann die Rede sein, wenn das Innere eines Wesens zur Subjektivität wird, die Seelensubstanz ein geistiges Dasein in sich für sich gewinnt, sei es auch anfangs nur noch in der Weise des Gefühls; denn erst dann ist im Individuum ein Ort vorhanden, in welchem sich der Wellenschlag der äußeren Einwirkungen bricht und wenigstens momentan in die Gewalt des Subjekts kommt, bevor er als Reaktion wieder in die Außenwelt zurückschlägt. Vermag das Subjekt diesen Strom der Wirkungen und Gegenwirkungen nicht in sich aufzuhalten und willkürlich zu lenken oder ganz abzubrechen, so verhält es sich selbst nur wie eine Woge im Fluß der Ereignisse; es schiebt sich keine Zeitdauer zwischen

wirklich auseinander treten, und eben damit jene, sich von diesem unterscheidend, zum Ich wird, und als solches ihm gegenübertritt und sich ihm entgegensetzt, ist Selbstbestimmung möglich. In der Persönlichkeit ist nun aber eben diese Unterscheidung und dieses sich Gegenüberstellen und Entgegensetzen vollzogen (§. 78.). Wobei übrigens ausdrücklich daran erinnert werden muß, daß bei diesem Naturorganismus, welchem das Ich (die Persönlichkeit) sich selbst entgegensetzt, nicht etwa bloß an den somatischen oder äußeren zu denken ist, sondern ebenmäßig auch an den psychischen oder inneren*). Zweitens: Dieses Ich verhält sich aber gegenüber von dieser seiner Natur, beides der somatischen und der psychischen, als unabhängig**). Die Persönlichkeit erfährt zwar von ihrem Naturorganismus, und mittelst desselben auch von ihrer Außenwelt, unvermeidliche Einwirkungen, in den Empfindungen und den Trieben, welche sie zu Funktionen sollicitiren,

Ursache und Wirknng ein, diese folgt ohne Aufenthalt (ἐξαίφνης) auf jene, die natürliche Kausalitätsverkettung zieht sich ohne Unterbrechung durch die Individuen hindurch. Soll dagegen zwischen Wirkung und Gegenwirkung ein Moment der Ruhe eintreten, so kann dieß nur dadurch geschehen, daß die physisch-reale Wirkung sich aufhebt in die subjektiv-ideelle; sie erlischt nicht ganz, aber sie setzt sich in das Medium des Empfindens, Fühlens, der Vorstellungen und Gedanken um, kommt damit erst in unsere Gewalt und wird zu einem Moment des denkend sich bestimmenden Geistes. Angehalten in diesem Durchgange, unterliegen die Bewegungen unserer Wahl, und das Wählen wird zur Ueberlegung, Berathschlagung, βούλευσις (Aristotel. Eth. Nicom. III., 2. 3.), die sich mit der wirklichen Wahl, dem Vorziehen der einen oder anderen Möglichkeit, προαίρεσις, d. i. dem Entschlusse, schließt, um nun erst in die neue Wirkung oder Gegenwirkung gegen den ersten äußeren Anstoß fortzugehen. Auf jenem sich zwischen Ursache und Wirkung einschiebenden Mittelgliede, wo die Entscheidung auf die Spitze des liberum arbitrium in uns gestellt erscheint, weil sie eine nur subjektive ideelle Existenz in uns annimmt, beruht überhaupt die Möglichkeit der Freiheit; die weitere Ausbildung und der Fortschritt in der sittlichen Freiheit aber besteht darin, daß das Denken immer mehr souveraine Macht über den Willen und durch diesen über die That gewinnt, was wiederum davon abhängt, daß das Denken aus den besonderen Empfindungen und Gefühlen sich immer mehr abklärt zu allgemeinen leitenden Verstandesbegriffen und diese verständigen Zweckbegriffe sich zur Totalität der Idee harmonisiren."

*) Und zwar (was jedoch hier nur vorgriffsweise bemerkt werden kann) auch nicht bloß an den materiellen Naturorganismus, sondern ebenso auch an den in der Vergeistigung begriffenen und resp. geistigen.

**) Schelling, Zur Gesch. d. neueren Philosophie (S. W., I., 10,), S. 20: „Was gegen sein eigenes Sein keine Freiheit hat, hat überhaupt keine, — ist absolut unfrei."

beides als verstandesbewußte und als willensthätige; allein sie besitzt zugleich das Vermögen, sich gegen diese Affektionen und Sollicitationen, und zwar gegen sie alle ohne Ausnahme, beides, verneinend sowohl als bejahend (unterlassend sowohl als thuend) zu verhalten. Dieses Vermögen der Persönlichkeit, die Wahlfreiheit, ist unmittelbar mit ihrem Zustandekommen selbst gegeben, ihrem Begriff zufolge. Das Ich liegt außerhalb des Bereichs der zwingenden Gewalt seines Naturlebens, also des materiellen animalischen Naturlebens, sohin namentlich auch des psychischen, in concreto seiner materiell animalischen Empfindung und seines materiell animalischen Triebes. Es ist zwar den Affektionen vonseiten dieser ausgesetzt und beziehungsweise blosgestellt, aber sie können keine schlechthin bestimmende, d. h. keine zwingende Gewalt auf dasselbe ausüben. Und zwar gilt dieß, wie gesagt, von dem Verhältniß des Ich ebenmäßig zu beiden, nicht bloß zu seiner somatischen, sondern auch zu seiner psychischen materiell animalischen Natur. Das Ich kann (nicht minder wie seinen Leib) auch seine Seele wider sie selbst wenden, und zwar wirksam, — eben weil es nicht selbst die Seele, sondern diese seine Seele ist. Es ist dieß Verhältniß die unmittelbare Folge davon, daß, wie wir (§. 85.) gesehen haben, auf dieser Stufe der Schöpfung in dem kreatürlichen materiellen Einzelsein vermöge der durchgeführten Organisation die Gewalt des materiellen, in concreto des animalisch-materiellen Lebens specifisch abgeschwächt, die Wirksamkeit seines eigenthümlichen Princips eingeschläfert und somit seine Autonomie fixirt ist. Eben vermöge seiner vollendeten Organisation sind in ihm das Centrum und die centralisirte Masse, das Ich und der Naturorganismus, in wirkliches Aequilibrium gesetzt, — das Maß der Einwirkungen des materiellen beseelten Leibes auf den übermateriellen centralen Punkt des Ich und das der eigenen Intensität und Energie dieses letzteren halten sich das Gleichgewicht, — und eben nur indem und dadurch, daß dieses Gleichgewicht sich fixirt hat, ist wirklich ein Ich entstanden, ein selbständiges Centrum, das sich in sich selbst zu behaupten vermag gegen den Organismus. Ohne eine solche Unabhängigkeit des Ichs von seiner Natur, wenigstens ohne eine relative, wäre, auch das Vorhandensein eines wirklichen Ichs vorausgesetzt in dem animalischen Geschöpf, eine Macht der Selbstbe-

stimmung in diesem allerdings nicht denkbar. Allein dieselbe ist doch eben auch nur die negative Bedingung von dieser. Es gehört nämlich überdieß drittens auch noch die weitere positive Bedingung hinzu, daß dieses von seiner Natur unabhängige Ich imstande sei, von sich selbst aus eine Kausalität auszuüben. Dieß kann es aber in der That, dem Begriff des persönlichen Geschöpfs zufolge. Denn in diesem vermag das Ich einerseits als verstandesbewußtes, den Gedanken einer von ihm ausgehenden Wirkung zu vollziehen, und andrerseits als willensthätiges, diesen Gedanken als einen zu realisirenden zu setzen, m. E. W. es vermag, einen Zweckgedanken zu setzen*). Um nun aber diesen Zweckgedanken auch zu realisiren, dazu besitzt es das entsprechende Mittel an seiner Natur, die ja wesentlich eben ein Naturorganismus ist, und zwar sein (des Ich) eigener Naturorganismus**). Ihr gegenüber verhält es sich demzufolge nicht bloß nicht als von ihr abhängig, sondern auch als umgekehrt sie wirksam bestimmend. Indem es nun aber so imstande ist, auf sie einzuwirken, — nämlich zunächst auf sie als die psychische, mittelst dieser aber auch auf sie als die somatische, — und damit in ihr Wirkungen hervorzubringen, und zwar theils solche, die innerhalb ihrer selbst verharren, theils solche, die sich von ihr selbst aus nach außenhin fortpflanzen: so kann es durch sie als sein Werkzeug die von ihm gefaßten Zweckgedanken realisiren, sei es nun innerhalb seiner eigenen Person selbst oder außerhalb derselben. In dem persönlichen animalischen Wesen können mithin von dem Ich Funktionen seines Naturorganismus

*) H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissenschaften, III., S. 21: „Der Begriff der moralischen Freiheit fügt zum Begriffe der physischen Freiheit nur die Schätzung der Lebensthätigkeiten in Beziehung auf ihren Zweck hinzu, und weist dadurch auf die Fortschritte in der Verwirklichung des Wesens hin, auf den wahren Gehalt des Lebens oder das Gute in ihm, welches nur durch die Zweckmäßigkeit der vernünftigen Thätigkeiten gewonnen werden kann. Diesen Begriff haben wir zur Grundlage für alle unsere sittlichen Urtheile zu machen, weil wir die Werthschätzung der Lebensthätigkeiten und ihrer Leistungen für das Gute nicht davon loslösen können, daß sie den Individuen als ihren Subjekten zugerechnet werden müssen, und nur als Fortschritte ihrer Subjekte in der Verwirklichung des Lebenszwecks geschätzt werden können.

**) Luthardt, Die Lehre vom freien Willen und seinem Verhältniß zur Gnade geschichtlich dargestellt, S. 5: „Kurz: der Mensch ist sein selbst ..... *Die Natur ist sein Besitz, das Ich ist der Besitzer.*"

usgehen, und mittelst desselben von dem Ich Wirkungen, innere nd äußere, hervorgebracht werden, d. h. eben das Ich kann on sich selbst aus eine Kausalität ausüben. Und lediglich kraft ieses seines Vermögens ist das Ich, wie vorhin gesagt worden, unbhängig von seinem Naturorganismus. Denn indem es an diesem in Instrument für eine von ihm ausgehende Wirksamkeit esitzt, kann es, als verstandesbewußtes und willensthätiges, mittelst esselben (seines Naturorganismus) auch auf ihn selbst bestimmend wirken*), und nach Befinden ihn auch wider sich selbst ehren, also durch eine von sich (dem Ich) aus mittelst seiner selbst :uf ihn ausgeübte Einwirkung den Affektionen, die es von ihm erährt, Maß und Ziel setzen**). Vermöge dieser Macht der Selbstestimmung, die ihm eignet, ist in dem persönlichen Geschöpf seine maerielle animalische Natur in die Macht seiner Persönlichkeit gegeben. Die von seiner Natur, d. h. näher von der materiell animalischen Empfindung und dem materiell animalischen Triebe, ausgehende Solicitation zur Aktion, muß in ihm, bevor es zu dieser Aktion selbst kommen kann, erst noch vor dem Forum seiner Persönlichkeit (und zwar zunächst als verstandesbewußter) erscheinen, und erst vermöge iner ausdrücklichen Deliberation und Decision dieser kann sie Erfolg haben; nicht minder aber auch erfolglos werden. Die Persönlichkeit kann ihre materielle animalische Natur mit ihren Anmuthungen abweisen, und, statt ihren Willen zu thun, dieselbe dadurch, daß sie von sich aus sie auf wirksame Weise bestimmt, vielmehr in ihren Dienst nehmen, — sie kann sie ihr selbst (der Persönlichkeit) gemäß bestimmen. Aber sie kann allerdings auch umgekehrt den Sollicitationen ihrer materiellen animalischen Natur, ihnen zustimmend, nachgeben und so sich von ihr bestimmen lassen***). (Was

*) Vgl. Reiff, Ueber einige wichtige Punkte in der Philosophie (Tübingen 1843) S. 14: „Der Wille kommt nur dem Wesen zu, das seine Natur zu seinem Objekte macht; die Naturwesen haben darum, aber auch nur darum, keinen Willen, weil sie ihre Natur nicht zu ihrem Objekte machen."

**) Schleiermacher, Psychol., S. 478: „Auf dem psychologischen Standpunkte können wir nicht zugeben, daß es etwas außer seiner Natur gäbe, womit der Mensch auf seine Natur handeln könne."

***) Vgl. Episcopius, Tractat. de libero arbitrio (Opp., I., 2,) p. 201: Hic est apex humanae libertatis, quod homo possit hominem exuere et se ipsum brutum et irrationalem reddere.

kein bloßes durch sie bestimmt Werden ist). In diesem letzteren Falle würde sie dann aber augenscheinlich die absichtlich eingeschläferte Wirksamkeit ihrer materiellen Natur nach ihrem eigenen, d. i. dem materiell animalischen*), Princip auf sie (die Persönlichkeit) selbst in ihrer Person aufwecken, m. a. W. sie wurde die zur bloßen Potenz herabgedrückte Autonomie derselben in ihrer Person aktualisiren.

Die Macht der Selbstbestimmung involvirt nothwendig und unveräußerlich die psychische Möglichkeit für ihr Subjekt, sich auf entgegengesetzte Weise zu bestimmen, sei es nur bloß auf kontradiktorisch oder auch auf konträr entgegengesetzte Weise**), — und zwar in jedem einzelnen Falle, — d. h. die Möglichkeit einer Wahl***). Denn ohne diese Möglichkeit ist das Subjekt in seinem sich Bestimmen durch ein Anderes als es selbst bestimmt, und bestimmt sich folglich nicht selbst. Ohne dieses psychische Vermögen der Wahlfreiheit oder (was auch etymologisch dasselbe bedeutet,) der Willkür, ohne diese psychische Möglichkeit für das Subjekt, sich in Ansehung jeder einzelnen Sollicitation zu einer persönlichen Funktion sowohl†) affirmativ (folgend und thuend) als auch negativ (widerstrebend und unterlassend) zu verhalten, gibt es keine Macht der Selbstbestimmung. Das Subjekt besitzt die Macht, sich selbst zu bestimmen oder selbst die Entscheidung zu treffen in Ansehung seines Verhaltens, nur dadurch, daß für dasselbe außer derjenigen Weise, in der es thatsächlich sich bestimmt, die Möglichkeit auch einer anderen offen steht, — nur durch dieses auch anders Können††). Und daher kann denn auch diese Wahl-

---

*) In concreto dem sinnlich-selbstsüchtigen. S. unten Abth. II., Abschn. 1.

**) Episcopius definirt Instit. theol., IV., p. 358, das liberum arbitrium als die potentia activa et intrinseca, sua vi et natura ita indifferens, ut, positis omnibus ad agendum requisitis, nihilominus tamen possit agere aut non agere, aut hoc vel illud agere.

***) Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, S. 6: „Demnach ist mit der Freiheit auch das Vermögen der Wahl gesetzt; nicht das Wählen, das Schwanken, die Unentschiedenheit, sondern die Wahl."

†) Nicht nothwendig eben so wohl.

††) Jul. Müller, Sünde (3. A.), II., S. 32 f: „Das, was den Begriff der formalen Freiheit eigentlich konstituirt, kann nur das Auchanderskönnen sein. Wenn es in letzter Beziehung bei dem Willen selbst steht, sich auch anders *zu bestimmen als* er sich bestimmt, so ist der Wollende frei und in seinem Wollen

reiheit (d. h. diese psychische Möglichkeit für das Subjekt, sich uf entgegengesetzte Weise zu bestimmen,) in dem persönlichen Besen niemals aufgehoben werden durch die Entwickelung nd die Vollendung der Macht der Selbstbestimmung in ihm, u deren Begriff selbst sie ja gehört*).

Diese psychische und mithin physische Möglichkeit, sich auf ntgegengesetzte Weise zu bestimmen, schließt aber nicht etwa ein, aß es für das persönliche Geschöpf gleichgültig und in sein Belieben gestellt sei, wie es sich selbst bestimme; im Gegentheil, n seinem Begriff selbst ist die unzweideutige Bestimmung darüber usdrücklich enthalten, in welcher Weise es von jener Möglichkeit Gebrauch zu machen hat. Nur in der seinem Begriff entsprechenden Weise hat es sich selbst zu bestimmen, und durch ihn ist ihm für ein sich selbst Bestimmen die unverbrüchliche Norm vorgezeichnet**). Die Möglichkeit entgegengesetzter Weisen der Selbstbestimmung teht ihm nur deßhalb offen, damit es ihm möglich sei, sich wirklich selbst eben seinem Begriff gemäß zu bestimmen.

---

ganz er selbst; sein Selbstbestimmen löst sich in keiner Weise in bloßes Bestimmtwerden auf." Vgl. auch Rettberg, Religionsphilos., S. 131. 132. Luthardt, Lehre vom fr. Willen, S. 6 f.

*) Chalybäus, Ethik, I., S. 154: „So weit also das Subjekt auch noch von der wahren Freiheit entfernt ist, so lange es dieses Durchgangsmoment (das Moment der negativen Freiheit, das auch nicht wollen Können) noch als höchstes Gut und als die Freiheit selbst festhält: so wesentlich gehört dieses Moment doch zur wahren Freiheit selbst, und man kann die vollkommene oder absolute Freiheit nicht, wie noch immer viele Neuere thun, und wie es in der Hegel'schen Definition als „der in das Subjekt hereingenommenen Nothwendigkeit" liegt, als diejenige definiren, welche die Wahlfreiheit völlig ausgestoßen hat und mit der Nothwendigkeit wieder identisch geworden ist. Auch der Ausdruck „moralische Nothwendigkeit", den man substituirt, ist entweder widersprechend, oder er bedeutet in diesem Zusammenhange nur die Einsicht in die Nothwendigkeit oder den bloß formalen Unterschied unter bewußter und unbewußter Nothwendigkeit. Das Unvollkommene der menschlichen Freiheit liegt darin, daß sie entweder bei der Wahlfreiheit stehn bleibt, und den Zufall äußerlich und innerlich entscheiden läßt, diese Zufälligkeit gradezu mißverständlich für das Ideal der Freiheit hält, oder doch dieselbe aus Willensschwäche nicht ganz in ihre Gewalt zu bringen vermag, während Gottes Freiheit reine Selbstbestimmung der immer fortdauernden Wahlfreiheit aus der Idee ist."

**) Wir berühren uns hier, wenn auch nur vorübergehend, mit Stahl, Philos. d. Rechts (2. A.), II., 1, S. 85 f.

Es ist ihm also durch seinen Begriff oder m. a. W. durch die Stellung, welche es in der Schöpfung einnimmt, eine bestimmte Weise, sich selbst zu bestimmen, schlechthin vorgeschrieben; allein die Bedingung, unter der allein es sich wirklich auf diese ihm verordnete bestimmte Weise selbst bestimmen kann, ist der Natur der Sache zufolge eben die, daß es ihm möglich sei, sich auch anders, also sich auch im Widerspruch mit seinem Begriff zu bestimmen. Und so liegt denn in dem Begriff der Macht der Selbstbestimmung, wie sie dem persönlichen Geschöpf eignet, ausdrücklich die psychische und überhaupt die physische Möglichkeit mit, sich selbst im Widerspruch mit seinem eigenen Begriff, also auf abnorme Weise zu bestimmen. Dieser Widerspruch mit dem Begriff des persönlichen Geschöpfs ist dann, weil die Macht der Selbstbestimmung causaliter wesentlich eben auf der Persönlichkeit beruht, unmittelbar zugleich auch ein Widerspruch mit dem Begriff der Macht der Selbstbestimmung selbst.

Anm. 1. Wir haben die Macht der Selbstbestimmung schon früher (§. 33.) kennen gelernt, nämlich als eine Bestimmtheit Gottes, und folglich als die absolute. Hier nun begegnet sie uns als geschöpfliche, und als diese ist sie dasjenige, auf seinen deutlichen und richtigen Begriff gebracht, was man gemeinhin die menschliche „Willensfreiheit" oder auch kurzweg sei es nun „die Freiheit" oder „den Willen" nennt*), indem man diese beide letzteren sehr

*) Vgl. Jul. Müller, Sünde, II., S. 70 f.: „Frei ist ein Wesen, inwiefern die innere Mitte seines Lebens, aus der heraus es wirkt und thätig ist, durch Selbstbestimmung bedingt ist. Und daß nur so der Freiheitsbegriff das gewährt, was die sittliche Zurechnung zu ihrer Grundlage fordert, das erhellt" u. s. w. E. Zeller, Ueber die Freiheit des menschlichen Willens, das Böse und die moralische Weltordnung — in seinen Theoll. Jahrbb., B. V. (1846), H. 3, S. 384—447, B. VI. (1847), H. 1, S. 28—29, H. 2, S. 191—258, — schreibt, V., 3, S. 389 f.: „Ueberhaupt liegt das Moment der Selbstbestimmung so wesentlich im Begriff des Willens, ja es ist so sehr dieser Begriff selbst, daß die Frage, ob der Wille in diesem Sinne" (nämlich im Sinne der „metaphysischen Freiheit des Geistes", die der Verf. S. 389 als „das Vermögen des Geistes" definirt, „sich durch sich selbst zu bestimmen und der Schöpfer seiner Thaten zu sein",) „frei sei, nicht mehr Sinn hat als die Frage, ob die Materie schwer sei. „Wie die Schwere der Körper ist, so ist das Freie der Wille", ein unfreier Wille wäre ein Sichselbstbestimmendes, welches in derselben Beziehung, in der es sich selbst bestimmt, nicht durch sich bestimmt wird."

zur Ungebühr für identisch nimmt*). Wirft man alle diese Begriffe durcheinander, so verlegt man sich freilich von vornherein den Weg zur wirklichen Einsicht in die Sache, und namentlich in die s. g. Willensfreiheit. Es kommt vor allem darauf an, diese beiden, den Willen und die Macht der Selbstbestimmung, mit aller Klarheit zu unterscheiden**). Die Identifizirung und Verwechselung beider erklärt sich allerdings leicht genug. Sie ist nämlich dadurch veranlaßt, daß dasjenige Moment in dem Proceß der Selbstbestimmung, in welchem derselbe sich abschließt, eben die Erregung einer Willensbewegung ist. Man darf sich aber nur daran erinnern, daß man ja (was allerdings ein ungenauer Ausdruck ist) wollen wollen kann***), um sich davon zu überzeugen, daß Wille und Macht der Selbstbestimmung nicht ohne Weiteres Eins und dasselbe sind. Wären sie dieß, so müßte man allerdings läugnen, daß jenes möglich sei†). Ich kann aber in der That mich selbst zum Wollen bestimmen (dieß ist der genaue und richtige Ausdruck für die Sache,), grade ebenso wie ich mich selbst zum Denken bestimmen kann. Ich unterscheide eben mich (d. h. mein Ich unterscheidet sich) von meinem Willen, ebenso wie ich mich ja auch von meinem Verstande unterscheide. Deßhalb rede ich auch von meinem Willen (so gut wie von meinem Verstande), und habe meinen Willen (so gut wie meinen Verstand) in meiner Macht (die freilich empirisch vor der Hand noch eine nur relative ist, was aber auch hinsichtlich des Verstandes nicht minder gilt). Es kommt hier alles lediglich auf das richtige

---

*) Allihn, Die Grundlehren der allgemeinen Ethik, S. 92: „Frei sein und Wollen ist sonach Ein und dasselbe." Auch nach Mehring, Religionsphilosophie, S. 312, sind „Wollen" und „Freiheit" „tautologische Begriffe."

**) In dieser Beziehung hat namentlich Schenkel das Richtige mit sehr berechtigtem Nachdruck betont mit seiner Behauptung, „daß der Wille an sich nicht der unmittelbarste Ort der Freiheit sei" Dogmat., II., 1, S. 350. Ebendort. S. 323 ff. führt er aus, daß „die Freiheit weder ein Attribut lediglich der Vernunft noch lediglich des Willens" sei, (S. 324.), und daß sie ihre Wurzel überhaupt „nicht in einem besonderen Vermögen, sondern im Centrum der menschlichen Persönlichkeit selbst" habe. (S. 325.)

***) Baader, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 386: „Ich will erkennen, will wirken (zu erkennen geben). Kann man auch sagen: ich will wollen?" Vgl. auch Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 686 f.

†) Mit Schleiermacher, Psychol., S. 468: „Der Wille kann nur entstehen, und man kann sich ihn nicht nach Belieben machen, weil es sonst ein Wollen wollen geben müßte." Vgl. S. 523.

und deutliche Verständniß der Persönlichkeit (des Ichs) und ihres Verhältnisses zu ihrer Natur (zu ihrem somatisch-psychischen Naturorganismus) und namentlich zu ihrem Verstandesbewußtsein und ihrer Willensthätigkeit an, welche beide zur Natur des persönlichen Wesens, nicht zu seiner Persönlichkeit (seinem Ich) gehören. Was sich in uns selbst bestimmt, ist nicht der Wille, sondern das Ich, die Persönlichkeit*), und was man gemeinhin „die Freiheit" nennt, das ist nicht dem Willen als Prädikat beizulegen, sondern dem Ich, der Persönlichkeit. Das Ich (die Persönlichkeit) gebietet über den Willen, nicht aber gebietet der Wille, — das Ich ist der Herr über den Willen, der ihn in Wirksamkeit setzt; nicht etwa setzt der Wille selbst sich in Bewegung, sondern er ist nur das Instrument für das Ich. Deßhalb sagen wir, und zwar mit Recht: ich will, — nicht: mein Wille will. Ebenso wenig wie das Verstandesbewußtsein (Selbstbewußtsein) das Ich selbst ist, ebensowenig der Wille. Beide, Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit (Wille), sind vielmehr nur Werkzeuge des Ichs (der Persönlichkeit). Das Handelnde ist das Ich (die Persönlichkeit), und es handelt mittelst seines Verstandesbewußtseins und seiner Willensthätigkeit, — nicht aber handeln das Verstandesbewußtsein des Ichs und die Willensthätigkeit desselben. Abhängig ist sonach die Macht der Selbstbestimmung freilich von diesen letzteren, weil nämlich der Zweck das Vorhandensein der Mittel zur Voraussetzung hat. Die eigentliche Macht der Selbstbestimmung, die Energie derselben, sich auszuführen, ist in dem persönlichen Einzelwesen ihrem Grade nach bedingt durch die Beschaffenheit, näher durch den Grad der Kräftigkeit seiner Willensthätigkeit (seines Willens). Dieß gilt aber ganz ebenmäßig auch in Beziehung auf sein Verstandesbewußtsein, da ja jeder Akt der Selbstbestimmung eine Zwecksetzung ist, diese aber einen Zweckgedanken involvirt. Die Verwechselung von Macht der

*) Zeller, a. a. O., V., 3, S. 401 f.: „Sich selbst bestimmen heißt, wie schon der Ausdruck besagt, in dem Selbst, im Ich, in der Persönlichkeit als solcher den Grund der bestimmten, besonderen Thätigkeit haben. Selbstbestimmung ist nur, wo Persönlichkeit ist, ist nur die Bethätigung der Persönlichkeit, das Hervorgehen der einzelnen That aus ihr als dem Grunde alles ihres Thuns. ..... Selbstbestimmung ist nur da, wo die bestimmte, auf Einzelnes gerichtete Thätigkeit durch Reflexion der Subjektivität in sich, durch ein Zurückgehen der einzelnen Bestimmtheiten des Bewußtseins in sein allgemeines Wesen vermittelt *ist.*"

Selbstbestimmung und Wille ist es auch, woraus die Behauptung hervorgegangen ist, die man jetzt nicht selten vernimmt, daß „der **Wille** die Urform des geistig-persönlichen Lebens" sei*). Sie meint eigentlich nicht den Willen, sondern die Macht der Selbstbestimmung, und so verstanden, enthält sie Wahrheit. Auch mag man, wenn man unter „dem Willen" die Macht der Selbstbestimmung versteht, mit Recht sagen, in ihm sei insofern das letzte Princip zu suchen, als **er allein** (d. h. eben die Macht der Selbstbestimmung allein) es sei, wodurch das geschöpfliche Sein (ja das Seiende überhaupt) **in sich selbst** und mithin auch vor Gott **Werth** erhält. Weil die Macht der Selbstbestimmung eine unabtrennliche Attribution der **Persönlichkeit** ist, so muß sich auch diese, das Ich, nicht selten eine Verwechselung mit dem Willen gefallen lassen**).

Anm. 2. Wir enthalten uns an **diesem** Ort des Ausdrucks „**Freiheit**" grundsätzlich, weil wir ihn uns für einen anderen (§. 200.)

*) Eine Vorstellung, die auch Jul. **Müller** geläufig ist. Ihm ist der Wille „der Urgrund aller persönlichen Wesen" (Sünde, I., 522,), und „ein ursprüngliches Princip der Realität, ja das eigentliche wirklicher Existenz." (Ebend., S. 552.) Nach **Schopenhauer** ist bekanntlich der Wille der eigentliche Kern des Menschen.

) Augenscheinlich die **Persönlichkeit oder das Ich ist gemeint, wenn Jul. **Müller**, Sünde, II., S. 42, schreibt: „Der Mensch ist nur dadurch Mensch, daß in der Tiefe seines Wesens eine innerliche Einheit, ein selbständiger Mittelpunkt sich erhebt, der das, was das Wesen der niederen Sphäre ausmachte, zum **Substrat** herabsetzt, aus dem er sich das Organ seiner Offenbarung bildet nicht nur im Guten, sondern auch im Bösen. Dieser Mittelpunkt ist der **Wille**." Und S. 67: „Wie die Seele sich des Leibes als ihres Organes bedient, und alle seine Glieder, Muskeln, Nerven ihrer Einheit unterwirft und mit ihrer bestimmenden Kraft allgegenwärtig durchdringt: so bilden die Gefühle, Neigungen, Interessen, Ueberzeugungen, Grundsätze, die den Inhalt unseres im weiteren Sinne praktisch geistigen Lebens ausmachen, insgesammt gleichsam ihren inneren Leib des freien Willens; er selbst ist ihre eigentliche Seele, ihr bildendes und bewegendes Princip, der Geist des Geistes und das Herz des Herzens. Daß aber der Wille dieß ist, unzertrennlich Eins mit allen anderen Elementen des persönlichen Lebens, doch eben als dessen innerstes bestimmendes Centrum, das bestätigt auch der Sprachgebrauch. Selbst Bewußtsein, Vernunft wagt er als etwas zu bezeichnen, was das Ich hat; den Willen identifizirt er unmittelbar mit dem Ich." (?!) „Niemand wird sagen: mein Wille hat dieß oder jenes beschlossen, wie er etwa sagt: meine Vernunft, mein unmittelbares Bewußtsein lehrt mich das. Der Wille ist eben der Mensch selbst." Ganz dieselbe Verwechselung findet sich bei **Heman**, (Jahrbb. f. deutsche Theol., XI., 3, S. 492,) der als den „Willen" (im Unterschiede von der „Vernunft") geradezu das „Ich" bezeichnet, und zwar ausdrücklich das **individuelle** Ich. Ihm ist „Ichsein, Personsein = eigenen Willen haben."

aufsparen. Der Begriff, den wir dort mit ihm bezeichnen werden, fällt mit der Macht der Selbstbestimmung überhaupt nicht zusammen. Um uns aber mit der herrschenden (auch in der Wissenschaft) Redeweise zu verständigen, bemerken wir, daß „die Macht der Selbstbestimmung", wie wir hier von ihr reden, keineswegs schon dasjenige ist, was man „die wirkliche" oder „die reale Freiheit" zu nennen pflegt und wofür wir den Ausdruck „Autexusie" oder „Selbstmacht" (s. a. a. O.) gebrauchen werden. Diese ist die, wie man nicht unrichtig zu sagen pflegt, „mit der Nothwendigkeit identische Freiheit," nämlich die Nothwendigkeit als die moralische verstanden. Denn Freiheit und Nothwendigkeit bilden ja logisch keinen Gegensatz, und sie schließen sich also nicht aus. Der Freiheit steht der Zwang entgegen, der Nothwendigkeit die Zufälligkeit*). Mit der Nothwendigkeit ist aber die wahre Freiheit deßhalb identisch, weil sie mit der Vernünftigkeit identisch ist. Als mit dieser Eins schließt sie ja alle Willkür aus, die „ein Abbrechen des Wollens vom vernünftigen Zusammenhange"**) ist. Jene „reale Freiheit" oder jene Autexusie nun kann erst das Produkt der moralischen Entwickelung des persönlichen Wesens sein. Das Liberum arbitrium im vollen Sinne (die vollständig aktuelle Macht der Selbstbestimmung) läßt sich seinem Begriff zufolge schlechterdings nicht unmittelbar geben; es kann nur erworben werden durch das Subjekt selbst, dem es eignen soll, es kann nur durch das persönliche Wesen selbst in sich moralisch hervorgebracht werden kraft seiner eigenen Entwickelung. Denn eine wahre Macht der Selbstbestimmung kann es doch nur geben als eine, die sich **selbst** dazu bestimmt hat, dieß zu sein. Jede andere wäre Macht, sich selbst zu bestimmen, nicht durch sich selbst. Dann kann aber das Geschöpf, dem sie zukommen soll, geschaffen werden nur als mit der wirklichen (aktuellen) Macht der Selbstbestimmung nicht ausgerüstet, sondern nur mit der realen Möglichkeit derselben, nur mit der Anlage zu ihr, die es erst selbst bethätigen muß. Nur ein solches Geschöpf kann sich selbst dazu bestimmen, Macht der Selbstbestimmung zu sein***). Wir denken vielmehr hier, indem

---

*) Vgl. Rettberg, Religionsphil., S. 120f. 121. 131. Auch Spinoza, Ethic., P. I., Definit. 7.

**) Müller, Sünde, II., S. 176 Vgl. S. 230f. 234, I., S. 128f.

***) Chalybäus, Philosophie u. Christenthum, S 155: „Freie Wesen *lassen sich nicht machen*, sie können nur frei gelassen werden, um sich selbst zu

wir von der Macht der Selbstbestimmung reden, lediglich an die s. g. **formale** Freiheit, an die s. g. **Wahlfreiheit***), an das bloße **psychische** Vermögen der **Willkür**, d. h.**) (wie oben gesagt) die Möglichkeit für das menschliche individuelle Ich, gegenüber

---

dem zu machen, was sie werden sollen." Trendelenburg, Log. Unters. (2. A.) II., S. 94: „Wie das Denken erst nach und nach reift, so wird auch der freie Wille nicht fertig geboren, sondern in der Entwickelung erworben." Volkmann, Psychologie, S. 375: „Entschließt man sich, wie es vorherrschend geschehen ist, aus Furcht für die vermeintlich bedrohten moralischen Interessen zu der Annahme einer völlig unbegrenzten ursprünglichen Freiheit des Menschen, so kommt man einerseits zu einer psychologischen Fiktion, die zu .... jeder unbefangenen Beobachtung einen unlösbaren Widerspruch bildet, oder verfällt andererseits aus der zweifelhaften Gefährdung der Moral in die gewisse: das als ursprünglich und vollständig vorhanden gesetzt zu haben, was nur durch eine selbständige ethische Fortbildung annäherungsweise erreicht werden kann." Schaller, Psychologie, I., S. 129: „Die Freiheit, welche dem Menschen unmittelbar gegeben wäre, wäre sicherlich eine bloß scheinbare; nur die Möglichkeit der Freiheit kann ihm gegeben sein. Wirklich frei ist er nur, indem er sich selbst dazu macht; nur der Proceß der Befreiung ist die wirkliche Freiheit."

*) J. Müller, Sünde, II., S. 41: „Wahl ist überall, wo Wollen ist mit dem ausdrücklichen Bewußtsein anderer vorliegender Möglichkeiten. In diesem Sinne ist die formale Freiheit allerdings als **Wahlfreiheit** zu bezeichnen." Schmid, Christl. Sittenlehre, S. 208: „Allein vor allem ist das Bewußtsein, wollen zu können, in uns ein Bewußtsein, so oder **anders** wollen zu können. Das läßt sich nicht wegstreiten." Vgl. Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 270. 271. Ulrici, Gott und die Natur, S. 589. Kant unterscheidet das Vermögen der **Wahl** und der **freien** Wahl: Kritik der reinen Vernunft (S. W., II.,), S. 598 f.: „Praktisch ist alles, was durch die Freiheit möglich ist .... Eine Willkür nämlich ist bloß **thierisch** (arbitrium brutum), die nicht anders als durch sinnliche Antriebe, d. i. pathologisch bestimmt werden kann. Diejenige aber, welche unabhängig von sinnlichen Antrieben, mithin durch Bewegursachen, welche nur von der Vernunft vorgestellt werden, bestimmt werden kann, heißt **freie Willkür** (arbitrium liberum), und alles, was mit dieser, es sei als Grund oder als Folge, zusammenhängt, wird praktisch genannt." Vgl. Apelt, Religionsphilosophie, S. 35: „Dieß setzt nicht bloß psychologische, sondern **transcendentale** oder **metaphysische Freiheit des Willens** voraus, d. i. nicht nur Vermögen der Wahl, sondern Vermögen der **freien** Wahl. Die psychologische Freiheit besteht nämlich in dem Besitze des Vermögens der Willkür, d. i. darin, daß ich etwas mit Absicht thun kann. Die metaphysische Freiheit aber in der Unabhängigkeit jenes Vermögens von Naturgesetzen."

) Mit Kähler (Wissenschaftl. Abriß der christl. Sittenlehre, I., S. 51,) zu reden, „die Möglichkeit **der Handlung", oder mit Rettberg (Religionsphilosophie, S. 131. 132,) „die Selbstverfügung über die eigenen Kräfte, mit Ausschluß jeder Nöthigung, sowohl von außen als von innen, zum Handeln oder Nichthandeln, zum so oder *anders Handeln*." Aehnlich Wizenmann, S. 302

von jeder einzelnen Sollicitation zum Handeln, (um diesen Begriff, s. §. 222, einstweilen vorwegzunehmen,) woher sie auch immer kommen möge, von außen oder von innen her, sich auf entgegengesetzte Weise, also sowohl affirmativ als negativ zu verhalten. Daß das Ich sich für beide Seiten der Alternative mit gleicher Leichtigkeit entscheiden könne, diese s. g. äquilibristische Vorstellung*), das liegt freilich für uns durchaus nicht in dem Gedanken der Wahlfreiheit, — wohl aber, daß es sich auf beide entgegengesetzte Weisen verhalten kann, mit wie ungleicher Leichtigkeit, mit wie großer Schwierigkeit für die eine von diesen beiden entgegengesetzten Verhaltungsweisen auch immer. Jenes reine liberium arbitrium, jenes liberium arbitrium indifferentiae oder aequilibrii ist allerdings in der Erfahrung nirgends gegeben und eine leere Fiktion**). Als „Vermögen des absoluten Anfangs einer Handlung", wie bekanntlich die kantische Definition lautet***), kommt die Macht der Selbstbestimmung uns nirgends vor. Eine solche absolute Wahlfreiheit, kraft welcher das persönliche Wesen sich mit derselben Leichtigkeit zu entgegengesetzten Handlungen zu bestimmen vermöchte, könnte nur in den absoluten Anfangspunkt der moralischen Entwickelung fallen; dieser aber bleibt eine bloße Voraussetzung, weil hierbei alles durch unmerkliche Uebergänge hindurchgeht†). Auch liegt keineswegs etwa ein Schwanken des Wählenden zwischen entgegengesetzten Möglichkeiten mit im Begriff der Wahl, von der hier die Rede ist††). Und ebenso bleibt dabei endlich auch ganz außer Betracht, ob der innere Akt der Selbstbestimmung auch die Macht habe, sich in der Außenwelt zu realisiren, oder nicht. Wir reden hier von ihm lediglich als einem inneren Akt†††). Diese

---

(in Auberlens Ausg. der Wizenmann'schen Schriften): „Frei handeln .... heißt: die in meiner Natur ursprünglich liegenden Kräfte willkürlich gebrauchen."

*) Auf der auch wieder Rettberg besteht als auf etwas, was von dem Gedanken der wirklichen Freiheit ganz unzertrennlich sein soll. Religionsphil., S. 131. 132. 149.

**) Daß der Aequilibrismus eine sinnlose Vorstellung ist, wird vortrefflich nachgewiesen von Zeller, a. a. O., V., 3, S. 425 f. S. auch Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik (2. A.), S. 45 f. Schmid, Christl. Sittenlehre, S. 230 f.

***) So auch v. Ammon, Handbuch d. christl. Sittenlehre, I., S. 111.

†) Vgl. Vatke, Die Freiheit des menschlichen Willens, S. 265.

††) Vgl. J. Müller, Sünde, II., S. 39 f. 41.

†††) Schenkel, Dogmat., II., 1, S. 251: „Daher kann es gar nicht zum *Wesen der Freiheit* gehören, daß der frei Handelnde den Erfolg irgend eines

Wahlfreiheit oder diese formale Freiheit ist die schlechthin unerläßliche **Voraussetzung** der realen und wahren Freiheit, und nur auf der Grundlage von jener kann diese zustande kommen*). Denn nur sofern uns die Macht der Selbstbestimmung beiwohnt, können wir unser Sein **selbst** setzen. Die formale Freiheit, die Willkür ist die **Form**, unter welcher in der Kreatur die Freiheit ursprünglich hervortaucht. Die Wahlfreiheit wird aber auch nie aufgehoben durch die moralische Entwickelung, sondern sie **bleibt**, als eine grund-

---

Gedankens, **Entschlusses**, oder einer **Handlung** in **seiner** Gewalt habe. .... Die Person ist lediglich innerhalb ihrer inneren Sphäre frei."

*) Auch **Fichte**, Sittenlehre, (S. W., IV.,) S. 159—163, betont dieß aufs stärkste, daß es ohne Willkür keinen Willen gibt. Ebenso **Batke**, Die Freiheit des menschl. Willens, S. 70f. 72. 152. 154 f. 169—172. 270 u. s. w. Vgl. **Schelling**, Syst. des trancendentalen Idealismus (S. W., I., 3,), S. 576: „Jener Gegensatz gleich möglicher Handlungen im Bewußtsein ist also die Bedingung, unter welcher allein der absolute Willensakt dem Ich selbst wieder zum Objekt werden kann. Nun ist aber jener **Gegensatz** eben das, was den absoluten Willen zur **Willkür** macht ..... Daß es eine Freiheit des Willens gibt, davon läßt sich das gemeine Bewußtsein nur durch die Willkür überzeugen, d. h. dadurch, daß wir in jedem Wollen uns einer Wahl zwischen Entgegengesetztem bewußt werden." **Chalybäus**, Wissenschaftslehre, S. 310: „Die Willkür ist Bedingung, Mittel der positiven und wahren Freiheit, und diese ist ihr weder entgegengesetzt, noch auch ist sie die nur in die Natur des Subjekts verwandelte Nothwendigkeit, sondern sie sind in konkreter Vereinheit." **Müller**, Sünde, II., S. 35 f.: „Anfangen muß das persönliche Geschöpf von dem beziehungsweise Unbestimmten, um der Unbestimmtheit durch Selbstbestimmung und Selbstentscheidung ein Ende zu machen. Der Wille wäre nicht, was er vermöge seiner formalen Freiheit sein soll, die Macht sich aus sich selbst zu bestimmen, wenn er sich nicht eben als bestimmten zu setzen vermöchte, so daß aus dieser Bestimmtheit, dieselbe in ihrer Vollendung gedacht, die sittliche Beschaffenheit der einzelnen Willensakte mit unfehlbarer Nothwendigkeit abfolgt. Der Ausgangspunkt also ist eine Freiheit, die noch nicht innere Nothwendigkeit ist, sondern Möglichkeit eines Andern, das Ziel **die mit der Nothwendigkeit identische Freiheit** ..... Die reale Freiheit, die volle Entschiedenheit des Menschen für das Gute, die jede Möglichkeit des Bösen ausschließt, wäre überhaupt nicht denkbar und am wenigsten als Freiheit, als höchstes Selbstsein des Menschen zu begreifen, wenn sie nicht aus der formalen Freiheit hervorginge; jene hat diese zu ihrer wesentlichen Voraussetzung und Bedingung. Aber die formale Freiheit hat auf dem sittlichen Gebiete auch gar keine andere Bestimmung, als in die reale Freiheit überzugehn; die erstere ist nur Mittel für die letztere als Zweck ..... Wenn der freie Wille sich vollkommen erfüllt hat mit seinem wahrhaften Inhalt, so behält zwar in metaphysischer Beziehung das Auchanderskönnen immer noch seine Bedeutung; in Beziehung auf den *sittlichen* Gegensatz aber ist es durchaus aufgehoben."

wesentliche Bestimmtheit des persönlichen Geschöpfs, auch bei der vollständigen Vollendung seiner normalen moralischen Entwickelung unversehrt. Die vollendete Macht der Selbstbestimmung schließt zwar in dem persönlichen Wesen thatsächlich die Möglichkeit jeder bloß willkürlichen und überhaupt jeder abnormen oder bösen Selbstbestimmung aus; allein die hier ausgeschlossene Möglichkeit des Bösen ist nur die moralische, die psychologische Möglichkeit, auf den Gedanken des Bösen als einen zu setzenden zu kommen, — die physische, näher die psychische Möglichkeit des Bösen bleibt ungeändert zurück, und auch jene ist in ihm ausdrücklich moralisch ausgeschlossen, nämlich vermöge seiner **unbedingten** Selbstbestimmung für die moralische Normalität oder für das Gute*), dadurch, daß seine Selbstbestimmung sich von diesem schlechthin für sich in Anspruch genommen findet**). Einen Defekt an der Macht der Selbstbestimmung aber involvirt dieß Ausgeschlossensein der moralischen oder psychologischen Möglichkeit einer abnormen Selbstbestimmung deßhalb nicht, weil ja jede abnorme Selbstbestimmung eben einen theilweisen Mangel an der wirklichen Selbstbestimmung und an der Macht der Selbstbestimmung einschließt, ein sich irgendwie im Widerspruche mit und wider sich selbst Bestimmen des persönlicher Wesens.

Anm. 3. Daß dem Menschen Macht der Selbstbestimmung beiwohnt, das hat, wie im §. gezeigt worden, seinen Grund darin, daß er Person ist***), in dem Wesen seines Ichs (seiner Persönlichkeit)

---

*) Unseres Satzes ungeachtet können wir der nachstehenden Behauptung von Geß, Jahrbb. f. deutsche Theol., IV., 3, S. 509, vollkommen zustimmen: „Wenn wir wirklich das Vermögen der Selbstbestimmung haben, so müssen wir auch vermögend sein, uns endlich einmal für immer und durch und durch zu bestimmen. Die Behauptung, daß der Mensch das Vermögen der Selbstbestimmung in allen Aeonen nicht verlieren könne, sagt nur scheinbar das Höchste von menschlicher Freiheit aus, in Wahrheit wird die Freiheit hiermit verstümmelt. Wer in allen Aeonen bestimmmbar bleiben muß, vermag immer nur eine relative Entscheidung über sich zu treffen, nie hat er sich ganz in der Gewalt, seine Schwingen reichen stets nur zu einem halben Flug." Vgl. Schelling, Die Weltalter (S. W, I., 8,), S. 304: „Das ist unbedingte Freiheit, die nicht für die einzelne That, die ein Vermögen ist, von Widersprechendem das eine oder das andere ganz zu sein."

**) Gegen Zeller, der a. a. O., VI., 1, S. 79 f., einen Willen, der jede Möglichkeit des Bösen ausschlösse, deßhalb für undenkbar erklärt, weil in dem Gedanken eines solchen Willens die Freiheit desselben ausgeschlossen sein würde.

***) Schelling, Abhandlungen zur Erläuterung des Idealismus der *Wissenschaftslehre* (S. W., I., 1,), S. 388 f.: „Alles am Menschen trägt den

und dem Verhältniß derselben zu seiner (sommatisch-psychischen) Natur. Schon die Genesis des Ich läßt sich gar nicht erklären ohne einen Akt der eigenen Selbstbestimmung*); ebenso ist aber auch Macht der Selbstbestimmung oder eigene Selbstbestimmung nur in dem persönlich bestimmten Wesen möglich. Selbstbestimmung findet wohl auch in der Pflanze und im bloßen Thiere statt**), aber nicht die Macht der Selbstbestimmung. Jene werden wohl durch sich selbst bestimmt, aber sie bestimmmen sich nicht selbst***). „Das Thier", sagt Sederholm sehr richtig, „kennt keine Willkür,

Charakter der Freiheit. Er ist durchaus ein Wesen, das die todte Natur ihrer Vormundschaft entlassen und der Gefahr seiner eigenen (unter sich streitenden) Kräfte überantwortet hat. Seine ganze Fortdauer ist eine immer wiederkehrende, immer neu bestandene Gefahr, eine Gefahr, in die er sich durch eigenen Impuls begibt, und aus der er sich selbst wieder rettet."

*) Bockshammer, Die Freiheit des menschlichen Willens, S. 30: „Schon der Anfang des Selstbewußtseins ist eine Selbstbestimmung, und demnach die Freiheit eine Thatsache, die mit dem Wesen des Ich zusammenfällt." Zeller, a. a. O., V., S. 410—413: „Ohne die Wahlfreiheit läßt sich die Ichheit überhaupt, das Selbstbewußtsein nicht vollständig erklären ...... Selbstheit, Bewußtsein und Persönlichkeit setzen eine solche Unterscheidung des Ich vom Nichtich voraus, in welcher sich jenes aus dem selbstlosen Flusse des Naturlebens herausnimmt, sich im Gegensatze gegen das Objekt, das bloß Daseiende, als ein für und durch sich selbst Seiendes setzt, alles bloße Bestimmtwerden schlechthin von sich ausschließt. Woher diese Entgegensetzung des subjektiven Seins gegen das objektive, wenn doch jenes in Wahrheit schlechthin von diesem bestimmt, wenn auch das bewußte nur ein eben so abhängiges Produkt des Naturzusammenhangs ist, wie das Bewußtlose? Erklärlich wird dieselbe nur, wenn wir annehmen, daß es einen Punkt gibt, auf welchem die physikalische Nothwendigkeit des Geschehens abbricht, und das Subjekt sich mit wirklicher, nicht bloß scheinbarer Freiheit bestimmt, dieser Punkt aber läßt sich nicht finden, wenn dem Ich nicht die Möglichkeit, sich der Naturnothwendigkeit entgegenzusetzen, die Möglichkeit eines zufälligen Handelns gegeben ist: die Wahlfreiheit ist die nothwendige Voraussetzung des Selbstbewußtseins, denn nur indem es die Fähigkeit hat, sich mit Zufälligkeit zu bestimmen, kann es vom absoluten Bestimmtwerden und eben damit von der Bewußlosigkeit des bloß gesetzten Seins loskommen." Rettberg, Religionsphilos., S. 151: „Es hätte nie ein Mensch das Wort Ich aussprechen, nie unter dem Flusse der Naturereignisse die Identität mit sich selbst bewahren können, wenn er nicht an der Idee der Freiheit den Kern seines geistigen Wesens besessen hatte."

**) Die Freiheit, die Spinoza allein kennt, (Ethic. P. I., Def. 7: Ea res libera dicetur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur.) kommt auch ihnen zu.

***) Vgl. J. Müller, Sünde, I., S. 30.

und mit der ersten Aeußerung der Willkür erhebt sich der Mensch über das Thier." So wie aber die Persönlichkeit und mit ihr das aktive Bewußtsein, das Verstandesbewußtsein hervorbricht, erscheint auch in ihrem Geleite sofort die Macht der Selbstbestimmung*). Libertas, sagt Leibnitz, est spontaneitas intelligentis. (De libertate, p. 668, A. v. Erdmann.) Weil das menschliche Ich ein aktiv bewußtes (verstandesbewußtes) und ein aktiv thätiges (willensthätiges) ist, hat es über alles, was in seiner materiellen animalischen Natur vorgeht, Macht, in welchem Maß auch immer, über seine Begierden**) u. s. w., selbst über Seelenkrankheiten***),

---

*) Oerstedt, Der Geist in der Natur, (deutsch von K. L. Kannegießer, Leipzig 1854,) I., S. 81: „Wir müssen bedenken, daß der Mensch sich vor allen anderen irdischen Geschöpfen dadurch auszeichnet, daß die Vernunft, wonach alles Andere sich ohne Bewußtsein richtet, bei ihm zum Selbstbewußtsein gekommen ist. Dadurch ist er frei, wohl zu merken, in der Bedeutung, worin ein endliches Wesen es sein kann." Colani in der Revue de Théologie etc., Novbr. 1854, p. 318: „Je dis, que tout être est libre en proportion directe de la conscience, qu'il a de soi. Il n'y a point d'intelligence sans liberté. C'est un principe au quel je tiens beaucoup, je vous l'avoue, et qui me parait fertile en conséquences." Volkmann, Psychologie, S. 380: „Die psychologische Freiheit besteht also in der thätigen Umformung des Wollens durch die von dem Ich ausgehenden und in den praktischen Grundsätzen ausgesprochenen Gebote und Verbote. Wer in dieser Weise sein Wollen appercipirt, ist frei in Bezug auf dieses Wollen, und wer es nicht appercipirt, ist bezüglich dieses Wollens unfrei. Der Freie folgt seinem Ich, der Unfreie den einzelnen Wollungen." Bockshammer (Die Freiheit des menschlichen Willens, S. 14. 16,) definirt die Freiheit als „die bewußte Selbstbestimmung" oder „die ursprüngliche aus sich selbst handelnde Thätigkeit des Geistes." Schöberlein in den Jahrbb. für deutsche Theol., VI. (1861), H. 1, S. 21 f.: „Wozu seiner selbst bewußt werden, wenn es sich um nichts anderes handelte, als zu thun, wornach in unserer Natur der Trieb liegt! Dieß vermögen die Naturwesen ohne Selbstbewußtsein. Anders aber, wenn des Menschen Aufgabe darin besteht, seine Wirklichkeit in die Einheit mit der Idee seines Wesens einzuführen, und wenn zu diesem Zwecke diese Idee sich ihm in seiner Seele darstellt und zu fassen gibt. Da haben Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung ihre wahre, ihre absolute Bedeutung. Bewußtsein von der Idee des eigenen Wesens und Kraft des Selbstbewußtseins, — Bestimmung, die Idee des eigenen Wesens selbst zu verwirklichen, und Kraft der Selbstbestimmung stehen in korrelatem und solidarem Verhältniß zu einander." Vgl. auch Weisse, Philos. Dogm., II., S. 269. 272.

**) Vgl. Volkmann, Psychol., S. 375 f. 388.

***) Novalis Schriften, III., S. 296: „Gewiß ists, daß der Mensch selbst *über Seelenkrankheiten* Herr werden kann, und dieß beweist unsere Moralität, unser

ja es kann jene Natur sogar von sich abthun, nicht nur im Gedanken, sondern auch thatsächlich durch Selbstmord*). Allerdings wird die Persönlichkeit (das Ich) des Menschen durch seine materielle animalische Natur bestimmt, nämlich in der (sinnlich-selbstsüchtigen) Empfindung und dem (sinnlich-selbstsüchtigen) Triebe. Allein dieß ist nur die eine Seite des Verhältnisses, nach der anderen hin wird ebenso auch seine materielle animalische Natur durch seine Persönlichkeit bestimmt, und hierdurch steigert sich in ihm der bloß materiell animalische Sinn zum Verstandessinn und die bloß materiell animalische Kraft zur Willenskraft (s. unten §. 171.). Daher ist der Mensch nicht (wie das Thier) identisch mit seinen Empfindungen und Trieben, sondern besitzt an seinem Verstandessinn und seiner Willenskraft eine Macht, sich einerseits unabhängig von seinen Empfindungen und Trieben (also von seiner materiellen animalischen Natur) rein aus der Spontaneität seiner Persönlichkeit heraus, ohne vorgängige Sollicitation vonseiten der Empfindungen und der Triebe, und andererseits sogar im Widerspruch mit ihnen zu bestimmen. Die von dem Triebe und der Empfindung ausgehende Sollicitation zum Handeln muß bei dem Menschen, ehe es zum Handeln kommen kann, erst noch vor dem Forum seiner Persönlichkeit erscheinen**). Selbst da, wo die Empfindung und der Trieb am vollständigsten und unmittelbarsten in ein ihnen entsprechendes Handeln (nämlich ein wirkliches) ausschlagen, kann es doch nur vermöge der ausdrücklichen Konsultation des Verstandes und der ausdrücklichen Inanspruchnahme des Willens, also überhaupt nur vermöge der

---

Gewissen, unser unabhängiges Ich. Selbst in Seelenkrankheiten kann der Mensch außerhalb sein und beobachten und gegenexperimentiren. Es ist freilich oft sehr schwer, — den sensibelsten am schwersten, deren Hang überhaupt lebhaft und schnell ist."

*) Kahnis, Luther. Dogmatik, I., S. 188: „Das menschliche Ich hat oder vielmehr ist eine solche Spitze der Selbstconcentration, daß es nicht nur seinen Leib wie ein ganz fremdes Objekt . . . . betrachten, behandeln, ja zerstören, sondern seine Geisteskraft, seinen Geistesinhalt, seine Person, ja sich selbst in eine objektive Ferne rücken kann. Mein Ich sagt: Ich habe, ich bin ein Ich."

**) Vgl. die treffenden (übrigens deterministisch gemeinten) Bemerkungen von Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik (2. Aufl., Leipzig 1860), S. 28—40. Weisse, Philos. Dogm., II., S. 272: „Durch ihre Spiegelung im Selbstbewußtsein, durch ihre Vereinigung und Durchdringung im Elemente des Selbstbewußtseins werden die Triebe zu etwas wesentlich Anderem, als sie es sind im Bereiche sinnlicher Unmittelbarkeit." Vgl. S. 273.

ausdrücklichen Zustimmung der Persönlichkeit geschehen, d. h. eben nur vermöge der Selbstbestimmung des Menschen.

Anm. 4. Versteht man die Macht der Selbstbestimmung in der hier angegebenen Weise, so hält sie den Angriffen des Determinismus Stand*). Zunächst denen der bloß psychologischen**). Wie dieser auch argumentiren möge, es bleibt eine unverrückbare Erfahrungsthatsache***) für Jeden, daß er sich in Ansehung jedes einzelnen (wirklich) moralischen Akts in seinem Leben in der Möglichkeit befand, ihn auch zu unterlassen†). Wo diese Möglichkeit für uns hinwegfällt (wie bei Geistesstörungen), da sehen wir die in

---

*) J. H. Fichte, J. G. Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel, (2. A.), I., S. 22: „Der Schein unwiderstehlicher Consequenz, welcher dem Determinismus anhaftet, entsteht lediglich daraus, daß man den Begriff der Nothwendigkeit nur in mechanischem Sinne, als eine von außenher die Weltwesen zwingende Verkettung von Ursachen zu denken gewohnt ist. Erhebt man sich zur Einsicht, daß in jedem Weltwesen ein Mittelpunkt selbständigen Gegenwirkens wider die von außen kommenden Einwirkungen gegeben sei, so ist jener Gedanke bloß mechanischer Verkettung unter den Weltwesen für immer verschwunden. Solche Einsicht im großartigsten Maßstabe gewährt nun eben die Kantische Moral; sie erweckt auf das unwiderstehlichste das Gefühl der von innenher sich bestimmenden, von außen unbezwinglichen Macht („Autonomie") des menschlichen Geistes." Gegen den Determinismus s. auch die Erörterungen von Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 578—603. Gott und der Mensch, I., S. 603—606.

**) Unter den neuesten Vorkämpfern für diesen Determinismus kommt besonders Schopenhauer in Betracht, theils in seiner Schrift: Die beiden Grundprobleme der Ethik, theils in seinem Hauptwerke: Die Welt als Wille u. Vorstell. S. auch K. Chr. Planck, System des reinen Realismus, I., S. 224—242. 549 f.

***) Schelling, Die Weltalter (S. W., I., 8,), S. 304: „Das allgemeine sittliche Urtheil erkennt in jedem Menschen eine Freiheit, die sich selbst Schicksal und Nothwendigkeit ist." Ganz unzulänglich sind die Argumente, mit denen Frauenstädt, Das sittliche Leben, S. 323 f., diese Thatsache zu entkräften sucht, auf der Grundlage von Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 17 ff.

†) Vgl. Rettberg, Religionsphilos., S. 150—153. Lotze, Mikrokosmus, I., S. 279—286. Luthardt, Die Lehre vom freien Willen, S. 4, schreibt: „Wir mögen noch so sehr bestimmt gewesen sein durch Eindrücke, Triebe oder Motive — die That selbst erkennen wir an als die unsere, d. h. als eine freie. .... Sittlichkeit und Freiheit sind Korrelatbegriffe. Diese verneinen, heißt jene verneinen. Das sittliche Bewußtsein als eine psychologische Thatsache anerkennen, heißt die Freiheit anerkennen. Ob es gelinge, mit unserem Denken dieses Begriffs und dieser Thatsache Herr zu werden, oder nicht, — die Sache selbst ist uns innerlichst gewiß." S. auch Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 600—605.

uns sich ereignenden Akte (mögen sie nun bloß innere bleiben oder zugleich äußere werden,) gar nicht als moralische Akte an, sondern eben als bloße Vorgänge in uns, als bloße Ereignisse, und zwar näher als Naturereignisse. Diese psychologische Thatsache, daß wir uns im Handeln unvermeidlich als uns selbst bestimmend ansehen, vermag der Determinismus schlechterdings nicht zu erklären*), und indem er die moralische Zurechnung nothwendig ausschließt**), steht ihm überdieß unser unveräußerliches Bewußtsein um unsere Verantwortlichkeit für unser Thun und Lassen***) als eine unüberwindliche Instanz entgegen†). „Es gibt kein Wollenmüs-

*) Zeller, a. a. O., V., 3. S. 403 f.: „Aber die Frage ist, ob überhaupt ein Wollen zustande kommen kann, wenn jede Thätigkeit des Subjekts von Anfang an determinirt ist, und dieß muß deßhalb verneint werden, weil die im Individuum widerstandslos sich vollziehende Wirkung des Ganzen auch immer nur als Naturnothwendigkeit in ihm wirken, unmöglich hingegen ein im Ich anfangendes Handeln, eine wirkliche Selbstbestimmung hervorrufen könnte. Der Begriff der letzteren verlangt, daß die äußeren Einwirkungen die Willensthätigkeit nur veranlassen, ihr verursachender Grund dagegen im Ich selbst liege. Der Determinismus dagegen läßt diesen nur insofern im Ich liegen, als er durch äußere Einwirkung in ihm gesetzt ist, in letzter Beziehung also doch immer außer dem Ich. Die Thatsache des Willens ist deterministisch nicht zu erklären. Noch weniger begreift sich von diesem Standpunkte aus die Erscheinung, daß sein der Voraussetzung nach durchaus nothwendiges Thun dem Subjekt als ein willkürliches zum Bewußtsein kommt, da sich schlechterdings nicht absehn läßt, vermöge welcher Nothwendigkeit das, was in keiner Beziehung anders sein kann, sich ganz allgemein im Bewußtsein als ein Andersseinkönnendes abspiegeln sollte." Dieser letzte Punkt erhält dann im Folgenden eine vortreffliche nähere Ausführung.

**) Dieß ist meisterhaft nachgewiesen von Zeller, a. a. O, V., 3, S. 404—410. 444.

***) Wie Frauenstädt die Vereinbarkeit unserer Verantwortlichkeit für unser Handeln mit der deterministischen Ansicht zu vereinigen sucht, s. Das sittliche Leben, S. 232—235. 240.

†) Rettberg, Religionsph., S. 151 f.: „Der Mensch weiß sich frei nicht in abstracto, sondern jedesmal nur im Augenblicke der That, und in der Beziehung zu dieser durch das Bewußtsein der Verantwortlichkeit .... Es ist eine unwiderlegliche Stimme der eigenen Brust, daß der Mensch im Augenblicke des Handelns auch anders handeln könne .... Mögen mancherlei Potenzen sollicitirend auf mich einwirken, Triebe, Begierden oder mehr geistige Motive, wie meine eigene Vergangenheit, die mit süßen Erinnerungen lockt oder mit herben schreckt: hoch über diesem allem steht das Bewußtsein, daß nichts dergleichen mich selbst von der Autorschaft der That dispensirt, daß ich sie mit allem ihrem sittlichen Gewicht auf mich als Thäter nehmen muß .... Unser Beweis liegt vielmehr allein in der redlichen Antwort auf die Frage, ob der

sen"*) in unserer Erfahrung. „Kein Vernunftwesen kann gezwungen, sondern nur bestimmt werden, sich selbst zu zwingen" **). Als libertas a coactione***) ist die Macht der Selbstbestimmung eine unerschütterlich feststehende Thatsache unserer inneren Erfahrung: wie schon Thomas von Aquino sagt: Semper homo quantum ad arbitrium rationis remanet liber a coactione, non tamen liber est ab inclinatione. Damit ist aber nicht die Freiheit von äußerem Zwange gemeint, die sich ganz von selbst versteht †), sondern die Freiheit von jeder inneren Nöthigung ††), in dem Sinne, daß in der freien That nur hervortrete, was schon vor ihr in dem Handelnden dagewesen †††). Allerdings empfängt das Ich in jedem Moment Sollicitationen zum Handeln, und zwar zu einem bestimmten Handeln, von seiner eigenen Natur und von seiner Außen-

Mensch sich nicht für seine That in letzter Instanz verantwortlich weiß. Muß dieß bejaht werden, so ist damit auch die Möglichkeit des Andersgekonnthaben zugegeben."

*) Luthardt, Der freie Wille, S. 7.

**) Schelling, System des transcendentalen Idealismus (S. W., I., 3,), S. 582.

***) Polanus Syntagma Theologiae christianae (Basel 1609), V., 32: Essentialis ac naturalis proprietas voluntatis est libertas a coactione. Haec libertas a coactione est essentiae voluntatis insita in ipsa creatione, ita ut haec sit natura voluntatis, ut se cogi non sustineat. Nam voluntatem cogi posse, implicat contradictionem. Libertas haec a coactione est perpetua et inamissibilis.

†) Rettberg, Religionsphil., S. 152: „Von äußerem Zwange ist nicht die Rede, denn wer sich zwingen läßt, beweist eben dadurch seine Freiheit, daß er dem Zwange weicht und den Widerstand nicht länger fortsetzt."

††) Luthardt, Der freie Wille, S. 6: „Zur Freiheit gehört auch die Entfernung der inneren Nöthigung, welche in meiner Naturartung liegt, so daß diese wollte oder thäte, was ich will oder thue, und nicht ich selbst . . . . Frei sein heißt sein selbst sein in seinem Wollen und Thun, und nicht eines Anderen, auch nicht seiner eigenen Naturartung und ihrer Triebe und Gesetze sein, sondern diesen sich entnehmen, um von sich selbst aus sich zu entscheiden." Trendelenburg, Log. Unters., (2. A.) II., S. 93: „Diese Fähigkeit, im Widerspruch mit den Begierden und unabhängig von sinnlichen Motiven das nur im Gedanken erfaßte Gute zum Beweggrund zu haben, nennen wir die Freiheit des Willens."

†††) Schmid, Christl. Sittenl., S. 216: „Einmal wird eben das Wesen der Freiheit verkannt, wenn man meint, in der freien That trete nur hervor, was vorher schon dagewesen ist. Was in der That hervortritt, war vielmehr *als Wissensinhalt* gar nicht da."

welt her; aber es sind dieß keine Nöthigungen zum Handeln, so stark sie auch sein mögen*), sondern eben nur Impulse, denen gegenüber ihm die Entscheidung anheimgegeben ist. Sie zeigen ihm zunächst nur Möglichkeiten des Handelns, unter denen es eine Wahl treffen muß**), ohne die es überhaupt gar nicht zum Handeln kommen kann. Die Unumgänglichkeit einer eigenen Entscheidung des Ichs gegenüber von diesen Sollicitationen zum Handeln, die es von außenher (d. h. von dem, was es nicht selbst ist,) empfängt, leuchtet um so unmittelbarer ein, da ihm in jedem Momente eine Vielheit von solchen Impulsen, und zwar von miteinander im Streit liegenden Impulsen vorliegt, eine Vielheit von Möglichkeiten, und zwar von realen Möglichkeiten des Handelns***), die einander ausschließen†). Das Ich nun ist in seinem Verhältniß zu diesen Antrieben keineswegs, wie der Determinismus annimmt, der bloße statische Punkt, in welchem die Gewichte und die Richtungen aller jener Impulse, die aus seiner eigenen Natur und von seiner Außenwelt her an es kommen, zusammentreffen, und zu derjenigen Bewegung, welche sich nach dem Gesetz der Mechanik aus diesem Zusammentreffen mit Nothwendigkeit ergibt, ausschlagen. Es ist vielmehr „ein Vermögen selbstthätiger Reaktion" gegen sie. Es bringt dieselben zunächst zum Stillstande, es unterbricht ihre Einwirkung, um sie sich zum Objekt zu machen, zum Objekt seiner Beurtheilung und seiner Entschließung††), und es verhält sich zu ihnen als zu bloßen Möglichkeiten, die es in seiner Gewalt hat, ob es sie zu Wirklichkeiten werden

---

*) Luthardt, Der freie Wille, S. 440: „Wenn auch die stärksten Impulse auf uns eindringen — zuletzt kommt es doch auf unsere eigene freie, d. h. von uns selbst ausgehende Selbstbestimmung an, ob wir von den Impulsen uns bestimmen lassen wollen oder nicht."

**) Weisse, Philos. Dogm., II., S. 270: „Ueberall knüpft sich an den Begriff der Freiheit die Vorstellung selbstbewußter Herrschaft über ein Bereich der Möglichkeit zunächst innerer, dann aber auch nach außen gerichteter Thätigkeiten und Bewegungen."

***) Weisse, a. a. O., S. 272: „Der Begriff einer freien Wahl zwischen den verschiedenen Möglichkeiten der Triebthätigkeiten ist so gewiß nicht eine leere Abstraktion, so gewiß die Möglichkeiten selbst unter denen gewählt wird, auch als Möglichkeiten ein Reales sind, und nicht bloß ein Scheingebild begrifflicher Abstraktion."

†) Vgl. Zeller, a. a. O., V., 3, S. 426f.

††) Schelling, Die Weltalter (S. W., I., 8,), S. 306: „Zwischen der Möglichkeit und der That muß etwas sein, wenn sie freie That sein soll."

lasse oder nicht*). Es kann von sich aus das psychologische Gewicht jeder einzelnen von ihnen verstärken sowohl als vermindern oder auch ganz aufheben, und so ohne Widerspruch dem psychisch schwächeren Antriebe folgen statt dem psychisch stärkeren. Denn das Ich ist eben nicht der Inbegriff der psychischen Ereignisse im Menschen, sondern ein von diesen unterschiedenes und ihnen gegenüber, in irgend einem Maße, selbständiges Sein. Daher kann es von sich selbst aus eine Entscheidung in Ansehung der mannichfachen Möglichkeiten des Handelns, die ihm vorliegen, treffen durch seine eigene Wahl, von sich selbst aus eine Kausalität ausüben auf die psychischen Vorgänge, mit denen es zu thun hat, und ihnen von sich aus eine ganz neue Richtung und Wendung geben**). Diese psychischen Naturereignisse sind ja allesammt Ereignisse innerhalb seiner eigenen Natur. Diese Reaktion im Menschen gegen die in ihm in Bewegung begriffenen

---

*) Schmid, Christl. Sittenlehre, S. 198: „Allein es bleibt hiergegen unleugbar vor allem die Thatsache, daß in dem Augenblick der inneren Berathschlagung die äußere Kausalität, die Kontinuität der Einwirkungen unterbrochen ist, und daß mit dem Entschluß infolge dieser Berathschlagung eine neue von innen ausgehende Kausalität beginnt, ja daß der Mensch sich bewußt ist, wenn er wolle, grade den Antrieben und Beweggründen folgen zu können, welche vermöge der äußeren Anregung nicht die kräftigeren sind, sondern die schwächeren, je nachdem er will den Motiven ein Gewicht beilegen von innen heraus, daß er also das Gewicht, den Einfluß der Bestimmungsgründe seines Willens frei bestimmen kann. Durch beides erprobt das Subjekt unstreitig die Fähigkeit, aus der Kontinuität der Wechselwirkung bloßer Naturkräfte herauszutreten."

**) Zeller, a. a. O., V., 3, S. 445 f.: „Der Willensakt selbst erfolgt nur dadurch, daß das Ich aus dem Gegebenen in sich selbst zurückgeht, sich als das Allgemeine von seinen besonderen Zuständen unterscheidet, diese auf sich bezieht und aus seiner Allgemeinheit heraus bestimmt. Dieses aber wäre nicht möglich, wenn die Thätigkeit des Ich nicht in der Art unabhängig vom Gegebenen wäre, daß sie nie bloß das Produkt der vorangehenden Zustände, sondern immer zugleich auch das Setzen einer neuen Reihe ist, d. h. wenn nicht zwischen die receptive Thätigkeit, in der wir die praktischen Antriebe in uns aufnehmen, und die produktive des Handelns ein Akt der freien Wahl in die Mitte träte. Weil aber dieser Akt eben nur diese Bedeutung hat, so ist er keine vom Gegebenen schlechthin unabhängige Thätigkeit, kein Sichbestimmen aus der reinen Indifferenz heraus; der Zustand des Subjekts ist vielmehr immer ein irgendwie bestimmter und seine Wahlfreiheit besteht nur darin, daß der Wille vermöge der Allgemeinheit seines Wesens über die besonderen Zustände, welche in jedem Augenblicke seinen konkreten Inhalt bi[illegible]bergreift, und von einer Thätigkeit zu einer anderen, nicht als notw[illegible] in jener enthaltenen, überzugehen *die Macht hat.*"

psychischen Impulse ist sonach durchaus nicht, wie der Determinismus vorgibt, eine Wirkung ohne Ursache*). Ihre Ursache liegt eben in dem Ich, das jenen Impulsen gegenüber eine für sich seiende Kausalität ist**), das sich von allem unterscheidet, was es ist, und sich zu allem diesem spontan verhält. Weßhalb denn auch die Macht der Selbstbestimmung durchaus nichts Unerklärliches***) ist; oder jedenfalls nur für den unerklärlich ist, der den Begriff des Ich und überhaupt der Person nicht versteht. Der Determinismus ignorirt eben das Ich im Menschen und seinen Unterschied von der Natur desselben, nämlich auch der psychischen, wozu er freilich in der herkömmlichen Psychologie eine Berechtigung findet. Er identifizirt deßhalb den Menschen mit dem Gesammtprodukt seiner vorangegangenen Geschichte. Wie falsch diese Identifizirung ist, zeigt aber schon die Thatsache der Reue, in welcher das Ich sich von seiner eigenen That loszumachen strebt, unter Umständen von seiner ganzen bisherigen Geschichte†). Dem Detereinismus ist auch sie nichts weiter als ein Naturereigniß, und als solches würde sie überhaupt eine moralische

---

*) Mit solchen Widerlegungen reicht man in diesem Punkte allerdings dem Determinismus gegenüber nicht aus, wie die bei Mehring, Religionsphilosophie, S. 312: „Das Princip des Grundes wird auch bei dem Wollen nicht aufgehoben. Vielmehr heißt gerade Wollen soviel als einen Grund setzen. Alles Seiende, sofern es ist, ist nicht grundlos, und den Unterschied macht nur dieß, daß das eine seinen Grund hat oder vielmehr von ihm gehabt wird, das andere ihn setzt. Auch die Freiheit ist nicht grundlos, sondern sie besteht darin, den Grund zu setzen. Der Mensch, sofern er einen Grund setzt, ist er Person."

**) Sagt man, wie dieß die gangbare Ausdrucksweise ist, „der Wille" wirke auf sich selbst: so entsteht freilich der Schein, als fehle es an einer Kausalität. Von der herkömmlichen Psychologie aus kann die Frage nach „der Freiheit des menschlichen Willens" überhaupt nicht ins Klare gesetzt werden.

***) Schelling, Philosophie und Religion (S. W., I., 6,), S. 52: „.... Freiheit, welche allerdings unerklärbar ist, weil dieß eben ihr Begriff ist, nur durch sich selbst bestimmt zu sein."

†) Zeller, a. a. O., V., 3, S. 428: „In der Reue zieht sich der Wille aus der That zurück." (Genau würde vielmehr zu sagen sein: In der Reue zieht das Ich den Willen aus seiner That zurück.) „Was in der Reue zum Vorschein kommt, ist jedenfalls dieß, daß der Wille" (sollte heißen: das Ich) „in seinem Thun" (einschließlich des Wollens) „nicht schlechthin aufgeht, sondern sich zu jeder einzelnen That als das über sich stehende Allgemeine verhält." S. 429: „Ebendadurch und in der Art ist der Wille" (das Ich) „Herr seiner Handlungen, daß er die Richtung seines Thuns in jedem Moment zu unterbrechen und zu verändern im Stande ist."

Bedeutung gar nicht haben*). Der Determinismus betrachtet seine Vorstellungsweise als eine unausbleibliche Konsequenz des Kausalitätsgesetzes**), indem er stillschweigend voraussetzt, daß es eine andere Kausalität als eine Naturkausalität nicht geben kann***). Auf dieses Kausalitätsgesetz geht auch Schopenhauer zurück. Indem er anerkennt, daß es für den menschlichen Willen ein eigenthümliches Gesetz gibt, nämlich daß er die durch das Erkennen vermittelte Kausalität ist, das Gesetz — wie er es nennt — der Motivation, sieht er doch in ihm eben auch nur eine besondere Modifikation und Form des Kausalitätsgesetzes, das auch in der Motivation mit Nothwendigkeit wirken soll. Der Kampf der mit einander im Widerstreit liegenden Motive entscheidet sich ihm zufolge nach den Gesetzen der Mechanik†). Allein so verhält es sich eben nicht, weil es im Menschen ein Ich gibt, das die Motive zu seinem Objekt macht. Unser Ich ist der Herr über alle die psychischen Impulse, die sich in uns als Motive geltend machen wollen††). Es formirt sich aus ihnen selbst seine Motive, und kann die bereits formirten wieder umgestalten, nämlich dadurch, daß es gegen diese bestimmten Impulse

*) Nach K. Chr. Planck, a. a. O., I., S. 233 ff., ist gerade nur von der deterministischen Ueberzeugung aus die echte Reue möglich und der echte Schmerz über das Böse.

**) Ueber den Mißbrauch, den der Determinismus mit dem Gesetze der Kausalität treibt, s. die Bemerkungen von Lotze, Mikrokosm., I., S. 282—285. Es heißt hier u. A. (S. 284): „Nicht darin besteht die unbedingte Gültigkeit des Kausalgesetzes, daß jeder Theil der endlichen Wirklichkeit immer nur im Gebiete dieser Endlichkeit selbst durch bestimmte Ursachen nach allgemeinen Gesetzen erzeugt werden müßte, sondern darin, daß jeder in dieser Wirklichkeit einmal eingeführte Bestandtheil nach diesen Gesetzen weiter wirkt. Sprechen wir gewöhnlich nur davon, daß jede Wirkung ihre Ursache habe, so sollten wir im Gegentheil das größere Gewicht auf den anderen Ausdruck des Satzes legen, darauf, daß jede Ursache unfehlbar ihre Wirkung hat."

***) Lotze, Mikrokosm., I., S. 283: „Daß die Gesammtheit aller Wirklichkeit nicht die Ungereimtheit eines überall blinden und nothwendigen Wirbels von Erscheinungen darstellen könne, in welcher für die Freiheit nirgends Platz sei: diese Ueberzeugung unserer Vernunft steht uns so unerschütterlich fest, daß aller übrigen Erkenntniß nur die Aufgabe zufallen kann, mit ihr, als dem zuerst gewissen Punkte, den widersprechendeu Anschein unserer Erfahrung in Einklang zu bringen."

†) Die beiden Grundprobl [illegible] thik, S. 44 f., 176.

††) Lotze, Mikrokosm [illegible] „... daß der Begriff der Freiheit widersinnig wird [illegible] für den Werth von Beweggründen einschl

seiner somatisch-psychischen Natur andere Impulse, die gleichfalls in ihr liegen, aufweckt und ins Spiel setzt. Wir sagen dann: das Subjekt nimmt sich zusammen gegen den Andrang der es bestürmenden Antriebe. Es kann aber freilich dieß auch unterlassen: es sei nun aus Trägheit oder aus Unlauterkeit. Aber auch in diesem Falle könnte das Ich sehr wohl von sich aus reagiren gegen diese, sei es nun Trägheit oder Unlauterkeit des Subjekts. Das Fehlerhafte bei Schopenhauers Läugnung der „menschlichen Willensfreiheit" ist, daß er nicht anerkennt, daß der Mensch seinen moralischen Charakter ändern kann, daß sein Charakter Gegenstand einer von ihm auf denselben auszuübenden bestimmenden Wirksamkeit sein kann, daß also der Mensch über sich selbst eine Macht hat, — überhaupt, daß er den Menschen nicht sich selbst Objekt seiner Selbstbestimmung sein läßt, — und dieß alles weil er in ihm nicht das Ich (die Persönlichkeit) und die Natur unterscheidet. Mehr als die obige These, daß Jeder sich in Ansehung jedes einzelnen moralischen Akts in seinem Leben in der Möglichkeit befindet, ihn auch zu unterlassen, darf die „Freiheitslehre" dem psychologischen Determinismus gegenüber nicht behaupten*); diese Behauptung aber läßt sich nimmermehr mit dem Argument über den Haufen werfen, daß alles nothwendig sei, was einen zureichenden Grund habe, wie doch unbestreitbar jede moralische Aktion. Denn das rein logische Gesetz vom zureichenden Grunde hat mit einem nöthigenden Kausalzusammenhange so wenig gemein, daß es sich vielmehr über alles, was ist, überhaupt erstreckt, auch über das Zufällige**). In den Schein der Unwiderleglichkeit kann dieser Determinismus sich nur dadurch hüllen, daß er den wirklichen Stand des Streits durch eine Entstellung der Antithese verwirrt, indem er — und so namentlich auch der Schopenhauersche***) — die Miene annimmt, als wolle von den Gegnern eine absolute und unter allen Umständen absolut bleibende Macht der Selbstbestimmung für den Menschen in Anspruch genommen werden, was denn doch nur sehr weniger Meinung ist. Eine absolute Wahlfreiheit ist uns in unserer Erfahrung nirgends

---

*) Zeller, a. a. O., V., 3, S. 426: „Die Frage ist nicht, ob sich der Wille aus der Indifferenz heraus willkürlich für dieses oder jenes bestimmen kann, sondern, ob bei dem Uebergang von einer Willensbestimmung zur anderen Willkür stattfindet."

**) S. darüber die Erörterung Vatkes, a. a. O., S. 263. 306 f.

***) Ebenso Frauenstädt, Das sittliche Leben, S. 222 f.

gegeben. In unserer Wirklichkeit findet sich das menschliche Handeln allemal in irgend einem Grade prädeterminirt, nämlich durch den jedesmaligen moralischen Zustand des Handelnden; aber nur mitbestimmt, also nur relativ prädeterminirt, nie unbedingt. Denn allerdings bleibt das Handeln nicht ohne bleibende Folgen in dem handelnden Subjekt. Dieses bestimmt sich, von der moralischen Unbestimmtheit ausgehend, durch jeden Akt seiner Selbstbestimmung wirklich, und gibt sich je länger desto mehr einen moralischen Habitus*), der sich namentlich in der Macht der moralischen Gewöhnung**) deutlich kund gibt. Die individuelle Person beschränkt durch ihr Handeln unvermeidlich selbst ihre anfängliche mo-

*) Schmid, Christl. Sittenlehre, S. 230 f.: „Das Handeln ist nicht bloß etwas Momentanes, das gar nichts nach sich zöge. Der Wille hat als Folge seiner Selbstentscheidung nun auch einen bestimmten Gehalt und eine bestimmte Richtung, von wo aus sodann allerdings wieder eine weitere Selbstentscheidung erfolgen kann, aber nur eine solche, welche die vorangegangene Selbstentscheidung zur Voraussetzung hat; und dieß so, daß entweder diese aufgehoben und ausgeglichen oder in derselben Richtung und mit demselben Lebensgehalt fortgefahren wird. Das Verhalten des Willens kann darum nicht als ein rein formaler Akt gefaßt werden, sondern der Wille bestimmt sich selbst, und wenn er sich bestimmt hat, so ist er nicht mehr pure, was er zuvor war. Daher wäre es geradezu absurd, wenn man die Freiheit in das Vermögen, sich ohne Impulse zu bestimmen, setzen wollte, weil ja auch alle vernünftigen Bestimmungsgründe dadurch ausgeschlossen würden, und die Freiheit das Allerblindeste wäre, was gedacht werden könnte. Darauf läuft aber auch die Definition hinaus, welche Kant bei seiner die Freiheit betreffende Antinomie zu Grunde legte, indem er sie als das Vermögen faßte, einen Zustand von selbst schlechthin anzufangen. Hiernach wäre eine Handlung nur dann frei, wenn sie mit unsern vorhergegangenen Handlungen und Zuständen in keinem Zusammenhang stände. Allein die Freiheit kann nicht darin bestehen, daß wir ohne Bestimmungsgrund handeln und aller Zusammenhang zwischen unsern successiven Zuständen aufgehoben ist, sondern nur darin, daß sie unter entgegengesetzten Bestimmungsgründen Einem den Vorzug gibt, und so das Verhältniß zwischen einem Bestimmungsgrund und einer Handlung so wie den Zusammenhang unsrer successiven Zustände, aber freilich nicht bloß der unser Bewußtsein affizirenden Vorstellungen, bestimmt." Mehring, Religionsphilosophie, S. 537: „Es läßt sich mit dem Willen nicht gaukeln; zuerst haben wir ihn, dann hat er uns."

**) Zeller, a. a. O., V., 3, S. 446: „Daher die Macht der sittlichen Gewöhnung, der Kontinuität des Charakters, welche aber nichts desto weniger keine so absolute ist, daß nicht derselbe Wille, der einem Charakter die Richtung gegeben hat, diese auch wieder zu ändern die Macht hätte." Vgl. Weizsäcker in den Jahrbb. f. deutsche Theol., I [illegible] f.

ralische Unbestimmtheit je länger desto mehr*), und wird durch sich selbst je länger desto mehr eine moralisch bestimmte. Diese bereits gegebene moralische Bestimmtheit des sich selbst bestimmenden Subjekts übt nun unvermeidlich auf jeden Akt seiner Selbstbestimmung, auf jeden moralischen Entschluß desselben einen bestimmenden Einfluß aus; aber doch nur einen mitbestimmenden. Sie ist dabei nicht der alleinige bestimmende Faktor, und daher ist ihr bestimmender Einfluß nur ein relativer kein absoluter, nicht ein an sich entscheidender**). Bei jedem Akt der Selbstbestimmung ist die sich bestimmende individuelle Persönlichkeit (Ich) durch ihren Naturorganismus (vor allem den psychischen) — nämlich durch die eigenthümliche Beschaffenheit, die er infolge der bisherigen moralischen Entwickelung des

*) Schelling, Syst. des transscendentalen Idealismus (S. W., I., 3,), S. 549: „Durch das Handeln selbst und indem gehandelt wird, beschränkt sich die Individualität aufs Neue, dergestalt, daß man in gewissem Sinne sagen kann, das Individuum werde immer weniger frei, indem es handelt."

**) J. Müller, Sünde, II. S. 88: „Wenn die Freiheit nach ihrem formellen Moment das Sichselbstbestimmen des Willens aus dem Unbestimmten ist, so fehlt der Determinismus dadurch, daß er — in seiner geistigsten Gestalt — zwar ein Sichselbstbestimmen des Willens zugibt, aber nur ein solches, welches aus schon vorhandener Bestimmtheit entspringt, die indifferentistische Freiheitslehre dadurch, daß sie zwar die Unbestimmtheit als Voraussetzung des Willensaktes behauptet, aber ein wirkliches Sichselbstbestimmen des Willens, aus welchem, wenn es ein solches ist, doch irgendwelche Bestimmtheit desselben her vorgehen muß, nicht anerkennt." — Eine sehr klare Darstellung des hier in Rede stehenden Sachverhalts (bei der es nur noch darauf angekommen sein würde, erforderlichen Orts von der Persönlichkeit oder dem Ich zu reden, statt von dem Willen,) gibt derselbe Verf. a. a O., II, S. 76–80. Wir heben hier nur die Bemerkung (S. 78 f.) aus: „Wir werden demnach in aller sittlichen Entwickelung zwei Momente zu unterscheiden haben, die Momente des Zustandes — habitus — und der That — actus. Wer die sittliche Entwickelung nur als ein Aggregat von lauter einzelnen Handlungen ansieht, so daß es niemals zu einem bestimmten sittlichen Zustande kommt, oder daß dieser Zustand doch ohne Folge und Einfluß bleibt auf das weitere Handeln des Subjekts, der zerstört den Begriff der Entwickelung; aber nicht minder der, welcher den bestimmten Zustand überall als das Ursprüngliche, das Prius, und jede sittliche That, jeden sittlichen Entschluß lediglich als dessen nothwendige Aeußerung und Folge betrachtet." Frauenstädt, Das sittl. Leben, S. 374, sagt sehr richtig: „Die vorangehenden Handlungen machen den Menschen unfrei für die folgenden. Mancher möchte gern zurück, aber er kann nicht mehr, er hat sich durch die vorangegangenen Handlungen der Freiheit beraubt." Er setzt aber sofort mit guten Grunde hinzu (S. 375 f.,), daß diese Unfreiheit eine nur relative sei.

Individuums an sich hat, — schon zumvoraus mitbestimmt; aber eben auch nur mitbestimmt, also nur relative prädeterminirt*). Denn sie kann ja ihre Funktion auch auf diesen ihren Naturorganismus, in seiner jedesmaligen moralischen Bestimmtheit, selbst richten und so ihn anders bestimmen oder umbilden. Absolut selbständig ist sie ihm gegenüber zwar nicht (dieß ist sie nur insofern sie denselben vollständig selbst gesetzt hat, als geistigen,); aber eben so wenig ist sie schlechthin abhängig von ihm. Dieß ist ja augenscheinlich auch der Sachverhalt, den die Erfahrung uns an die Hand gibt. „Unbefangen betrachtet zeigt uns die Wirklichkeit weder die absolute Freiheit, welche Kants praktische Vernunft sucht und postulirt, noch die bloße Unfreiheit und Naturnothwendigkeit, welche seine theoretische Vernunft findet, sondern eine bedingte und beschränkte Freiheit**)." In demselben Maß freilich, in welchem die moralische Entwickelung des persönlichen Wesens sich in die Abnormität verirrt, schwindet seine moralische Macht der Selbstbestimmung als Wahlfreiheit zusammen, und die absolute Vollendung der moralischen Abnormität in ihm muß als zugleich die vollständige Aufhebung der moralischen Wahlfreiheit in ihm betrachtet werden. So lange es jedoch in ihm noch ein Minimum von Entwickelung gibt, ist auch die moralische Wahlfreiheit für dasselbe noch nicht schlechthin weggefallen. Mit dem Liberum arbitrium, wie wir es fassen, kann ein wirkliches Unvermögen zum Guten sehr füglich zusammenbestehen. Denn auch bei diesem moralischen Unvermögen oder diesem Hange zur Sünde bleibt ja für das persönliche Geschöpf bis zu dem eben erwähnten Abschlußpunkt immer noch in jedem konkreten Moment die Wahl offen zwischen dem das Böse wollen und thun Wollen und dem Nichtwollen das Böse wollen und thun, zwischen der Zustimmung zu der unvermeidlichen bösen Willensregung und dem, wenn auch nothwendig erfolglosen, Kampfe wider sie. (S. unten.) Das bisher Gesagte ist wider den psychologischen Determinismus gerichtet; der religiöse Determinismus bestreitet die menschliche Macht der Selbstbestimmung von einer anderen Seite her. Er hält es für unvereinbar mit der Absolutheit Gottes, ihm gegenüber dem Menschen die Macht

---

*) Zeller, a. a. O., V. 3, S. 42[illegible] [illegible]n jeder Handlung sind Willkür und Nothwendigkeit verbunden. di[illegible] [illegible]nd nur relativ nothwendig und nur relativ zuf[illegible]

**) J. Müller [illegible]lmann, Psychol. S. 381.!

der Selbstbestimmung beizulegen. Aber damit erklärt er nur überhaupt den Begriff des persönlichen Geschöpfs für unmöglich. Diese Schwierigkeit*) entspringt indeß lediglich aus einem unrichtigen Begriff von der Absolutheit Gottes und insbesondere seiner Allmacht, den wir bereits früher (§. 33.) beseitigt haben. Gott besitzt freilich die unbedingte physische Macht auch über sein persönliches Geschöpf; allein die Selbstbestimmung ist eben ihrem Begriff zufolge schlechthin nicht Objekt irgend einer physischen Macht, der absoluten ebensowenig wie der relativen. Daher bethätigt Gott in seinem Verhältniß zur persönlichen Kreatur seine Macht selbstverständlich nur in dem Maße und nur in der Weise, wie es dem Begriffe jener entspricht und die Möglichkeit, sich selbst zu bestimmen, für sie nicht aufhebt**). Es sollte sich dieß füglich ganz von selbst verstehen; denn damit handelt Gott eben nur ganz einfach vernünftig***). Eine Beschränkung seiner Absolutheit liegt aber darin so wenig, daß vielmehr die Nothwendigkeit des entgegengesetzten Verfahrens für Gott eine solche sein würde (s. oben §. 33.). Es kann daher dabei von einer „Selbstbeschränkung" Gottes keine Rede sein. So wenig, daß vielmehr, mit Jul. Müller†) zu reden, auch das wesentlich mit zu seiner Absolutheit gehört, „daß er die in ihm liegende absolute Kausalität wahrhaft in seiner Macht hat, und nicht überall

---

*) Apelt, Religionsphilos., S 67: „Dem wahren Wesen und ewigen Sein der Dinge nach ist der Mensch unabhängig von der Natur und ihren Gesetzen, nicht nur seiner Existenz nach, sondern auch seiner Kausalität nach. Abhängig dagegen ist er von Gott seiner Existenz nach, unabhängig (frei) seiner Kausalität nach. Wie ein selbständiges freies Wesen (d. i. ein von Naturbedingungen unabhängiges Wesen) zugleich ein erschaffenes Wesen, d. i. eine Wirkung der höchsten Ursache aller Dinge sei, das kann nur in Ideen gedacht, aber nicht auf wissenschaftliche Begriffe gebracht werden; da wir wissenschaftlich alle Abhängigkeit des Einen von dem Anderen nur nach Gesetzen der Natur vorzustellen vermögen." (?)

**) J. Müller, Sünde (3. A.), II. S. 265 f.: „Das ist ja überhaupt die Art der wahren Stärke, daß sie duldsam ist und Andere in ihrer Selbständigkeit gern gewähren läßt, weil sie nichts von ihnen zu fürchten hat. Und der starke Gott sollte seinen edelsten Geschöpfen die Freiheit nicht gönnen, weil er dann nicht mehr der Alleinwirkende wäre?"

***) Schmid, Christl. Sittenlehre, S. 235: „Ist Gott selbst wahrhafte Persönlichkeit, ... so ist er .... lebendiger schöpferischer Geist, welcher eben darum als in sich reflektirt auch seiner Allmacht Maß und Ziel bestimmt." Vgl. S. 256. 257.

†) Sünde, I., S 350 d. 1. A. (Vgl. 3. A., II., S. 265 f.)

nach ihrer Absolutheit wirken muß*)." Für uns versteht sich jene „Selbstbeschränkung" Gottes (wenn wir diesen durchaus schielenden Ausdruck um der Kürze willen einmal gebrauchen dürfen,) dem Menschen gegenüber ohnehin völlig von selbst, nachdem wir in dem Schaffen überhaupt Ein für allemal ein Verzichten Gottes auf seine rein absolute Wirksamkeit ad extra erkannt haben. (S. §. 44.) Vollends vom christlichen Bewußtsein aus kann gar nicht anders geurtheilt werden. Denn, wie abermals Jul. Müller**) bemerkt, soll der Begriff der menschlichen Freiheit die Macht haben, „die Verursachung des Bösen von Gott fern zu halten und uns den Ausspruch unsers Schuldbewußtseins zu erklären", „so muß der Selbständigkeit des menschlichen Willens auch in Beziehung auf Gott irgend eine Realität zukommen." Fügen wir noch hinzu, was derselbe Theolog***) eben so schön wie wahr sagt: „Die Macht in Gott verträgt jede Schranke, die der heilige Wille der Liebe ihrem Wirken setzt."

§. 87. Vermöge der ihm wesentlich eignenden Macht der Selbstbestimmung tragen die Lebensfunktionen des persönlichen Geschöpfs wesentlich den Charakter des sich selbst Bestimmens an sich, und es befindet sich so unumgänglich in der Nothwendigkeit, sich selbst zu bestimmen. Es kann sein Leben nicht als ein bloß passives (die lediglich passive Spontaneität mit eingeschlossen), es muß es als ein selbst aktives leben, — es muß sein Leben selbst leben. Es stellt sich ihm also eine Aufgabe, eine Lebensaufgabe, — nämlich eben die, kraft seiner eigenen Selbstbestimmung zu leben, — sein Sein zum Objekt seiner eigenen Selbstbestimmung zu machen, folglich es als Mittel für sich, d. h. für seinen Zweck zu verwenden, und sohin sich als Selbstzweck zu behandeln, damit aber sein Sein (d. h. näher: sowohl sich selbst, wie er ohne sein Zuthun Naturprodukt ist, als auch seine Außenwelt, soweit sie ihm als Objekt seiner bestimmenden Einwirkung gegeben ist,) durch seine eigene Selbstbestimmung zu etwas zu machen†),

*) Vgl. J. Müller, Sünde, (3. A.) II., S. 265. (S. oben §. 53.)

**) Sünde (3. A.), II., S. 4.

***) A. a. O., II., S. 266.

†) Schelling, Philos. Unters. über das Wesen d. menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 385: „Das Wesen de[illegible] ist seine eigene That." Bekanntlich ist nach Jakob [illegible] n sich selbst Macher." „Mensch-

nämlich zu etwas, das seinem eigenen Zweck ausdrücklich entspricht. (Was dieses in concreto sei, das bleibt hier noch dahingestellt.) Diese Aufgabe ist m. E. W. die moralische Aufgabe*).

werden, ist eine Kunst", sagt Novalis (Schrr., III., S. 269,) mit Recht. Müller, Sünde (3. A.) II., S. 61: „Freiheit ist Macht, aus sich zu werden." S. 124: „Der geschaffene Geist kann sich selbst, den konkreten Inhalt seines Seins, nicht wie mit Einem Schlage haben, weil er sich selbst nicht von sich selbst hat, weil er einen abhängigen Anfang seiner Existenz hat; darum muß er werden, damit er sei, was er ist seinem Begriffe nach. Die Form des Werdens aber ist die Zeit." Al. Schweizer, Glaubenslehre, I., S. 261: „Während aber das Natürliche als solches geschaffen werden kann, liegt im Begriff des sittlichen Seins und Lebens als solchen, daß es nicht als schöpferisch gesetzt und aktualisirt sich denken läßt. Denn sittlich nennen wir immer nur das, was mit Bewußtsein und Willen sich selbst setzt und verwirklicht. Auf dem Wege der Naturschöpfung wird nur die Potenz, die Möglichkeit, die Aufgabe, die Bedingungen, Ordnungen des Sittlichen hervorgebracht, die Verwirklichung hingegen kann nur auf sittliche, niemals auf physische Weise entstehen." Mehring, Relsphil., S. 238: „Der Schluß, welcher hier gemacht wird, ist der: es gibt eine abgeleitete Persönlichkeit; in derselben ist eingeschlossen ein Gesetztsein zum Sichsetzen, d. h. Wesen mit relativer Abhängigkeit. Es ist abhängig, denn es ist gesetzt; aber es ist gesetzt so, daß es sich selbst setze, und in diesem Sichsetzen ist es unabhängig oder selbständig. Diese Unabhängigkeit ist also keine unbedingte, eben weil sie auf einem Gesetztsein beruht, sie ist also relativ."

*) Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 88 f.: „Aus dem Organischen hebt sich das Ethische als eine höhere Stufe hervor. Wie es ohne den Gedanken im Grunde der Dinge, z. B. im Leben eines Thiergeschlechts, oder in der Verrichtung eines Gliedes, z. B. des Auges, der Hand, kein Organisches und kein Organ gibt: so gibt es ohne einen richtenden Zweck, ohne eine innere Bestimmung, ohne einen Gedanken, um dessen willen das Leben da ist, keine Ethik. Ohne sie entbehrte die Ethik ihres eigentlichen Wesens. Sie würde eine Mechanik der einander begegnenden Menschenkräfte, eine Physik der zusammentreffenden Selbsterhaltung des Einen mit der Selbsterhaltung des Andern. Ohne den sich verzweigenden inneren Zweck fehlte die Idee des Handelns." S. 416: „Aus der organischen Stufe hebt sich endlich die ethische hervor. Sie beherrscht die früheren und befreit sie zugleich. Wenn man fragt, wie eine Erkenntniß des Ethischen möglich sei, so liegt die Antwort darin, daß der letzte Zweck des menschlichen Wesens und die menschliche Natur als Mittel oder Organ zu diesem Zweck kann erkannt werden. Indem nun das Gesetz in den Willen eintritt, erscheint die ethische Nothwendigkeit, und indem der Wille dem Gesetze seines Wesens genügt, dieselbe Nothwendigkeit als Freiheit. In der ethischen Nothwendigkeit ist die organische, die aus der Einheit die Vielheit bestimmt, und mit der organischen die physikalische und mathematische Nothwendigkeit vorausgesetzt. Die Kräfte, welche in der organischen Mittel sind, steigen in der ethischen zu Personen, welche Mittel und zugleich Zweck in sich selbst sind."

Mit ihr zugleich ergibt sich dann auch der Begriff einer wesentlich neuen Art des geschöpflichen Seins, nämlich der des aus der Selbstbestimmung des Geschöpfs selbst herkommenden und durch sie hervorgebrachten geschöpflichen Seins, d. h. der Begriff des **Moralischen.** Das Moralische ist das durch die kreatürliche Selbstbestimmung, näher durch die eigene Selbstbestimmung des persönlichen Geschöpfs, in der irdischen Schöpfungssphäre des Menschen, Kausirte, Gewordene*). Daher es denn schon seinem Begriff selbst zufolge Verantwortlichkeit involvirt, die Haftbarkeit seines Urhebers für dasselbe, und folgeweise auch Verdienst (im weitläuftigsten Sinne des Worts) und beziehungsweise Schuld. Das ist eben das Eigenthümliche und Charakteristische — und zugleich das eigenthümlich Ernste — an dem persönlichen oder menschlichen Geschöpfe, daß der animalische Lebensproceß in ihm naturnothwendig den moralischen Charakter annimmt, daß es sein animalisches Leben gar nicht anders leben kann denn als ein moralisches. Es tritt hier der ganz neue Fall ein im Verlaufe des Schöpfungsprocesses, daß sich in ihm eine von der Kreatur selbst zu vollführende Aufgabe ergibt und an die Kreatur stellt. Gott nimmt in diesem Wendepunkt des Schöpfungsprocesses das persönliche Geschöpf selbst zur mitwirkenden Kausalität in denselben auf, und legt die Fortführung desselben zunächst in seine Hand. Der Schöpfungsproceß setzt sich von hier aus wesentlich vermöge der Selbstbestimmung des persönlichen Geschöpfs, in unserer besonderen Schöpfungssphäre des Menschen, fort, also wesentlich als der moralische Proceß oder mittelst desselben**).

*) Rückert, Der Rationalismus, S. 40 f. „Jede Aeußerung der Freiheit, worin diese sich als Freiheit kundgibt, nennt das Denken That, That der Freiheit, und wiefern die Freiheit der Person eigen ist, That der Person. Durch eine solche That nun kann die Person sich ein bestimmtes Verhältniß geben zur Idee des Guten, ihre Verwirklichung zu wollen oder nicht zu wollen, und dieß Verhältniß ist das Sittliche in der Person, das, wiefern es nur als mögliches im Begriffe liegt, die sittliche Anlage und Bestimmung ist, sobald es aber durch die freie That aus seiner ursprünglichen unbestimmten Möglichkeit in Bestimmtheit und Wirklichkeit übergegangen ist, das thatsächliche Sittliche, und zwar entweder ein ideales, thatsächliche Uebereinstimmung, oder ein unideales, thatsächlicher Widerspruch mit der Idee des Guten, ist."

**) Ein ähnlicher, wiewohl freilich nur ganz entfernt ähnlicher, Gedanke *nimmt bekanntlich in* dem Gedankenkreise J. H. Fichte's in analoger Weise

psychischen Impulse ist sonach durchaus nicht, wie der Determinismus vorgibt, eine Wirkung ohne Ursache*). Ihre Ursache liegt eben in dem Ich, das jenen Impulsen gegenüber eine für sich seiende Kausalität ist**), das sich von allem unterscheidet, was es ist, und sich zu allem diesem spontan verhält. Weßhalb denn auch die Macht der Selbstbestimmung durchaus nichts Unerklärliches***) ist; oder jedenfalls nur für den unerklärlich ist, der den Begriff des Ich und überhaupt der Person nicht versteht. Der Determinismus ignorirt eben das Ich im Menschen und seinen Unterschied von der Natur desselben, nämlich auch der psychischen, wozu er freilich in der herkömmlichen Psychologie eine Berechtigung findet. Er identifizirt deßhalb den Menschen mit dem Gesammtprodukt seiner vorangegangenen Geschichte. Wie falsch diese Identifizirung ist, zeigt aber schon die Thatsache der Reue, in welcher das Ich sich von seiner eigenen That loszumachen strebt, unter Umständen von seiner ganzen bisherigen Geschichte †). Dem Detereinismus ist auch sie nichts weiter als ein Naturereigniß, und als solches würde sie überhaupt eine moralische

*) Mit solchen Widerlegungen reicht man in diesem Punkte allerdings dem Determinismus gegenüber nicht aus, wie die bei Mehring, Religionsphilosophie, S. 312: „Das Princip des Grundes wird auch bei dem Wollen nicht aufgehoben. Vielmehr heißt gerade Wollen soviel als einen Grund setzen. Alles Seiende, sofern es ist, ist nicht grundlos, und den Unterschied macht nur dieß, daß das eine seinen Grund hat oder vielmehr von ihm gehabt wird, das andere ihn setzt. Auch die Freiheit ist nicht grundlos, sondern sie besteht darin, den Grund zu setzen. Der Mensch, sofern er einen Grund setzt, ist er Person."

**) Sagt man, wie dieß die gangbare Ausdrucksweise ist, „der Wille" wirke auf sich selbst: so entsteht freilich der Schein, als fehle es an einer Kausalität. Von der herkömmlichen Psychologie aus kann die Frage nach „der Freiheit des menschlichen Willens" überhaupt nicht ins Klare gesetzt werden.

***) Schelling, Philosophie und Religion (S. W., I., 6,), S. 52: „.... Freiheit, welche allerdings unerklärbar ist, weil dieß eben ihr Begriff ist, nur durch sich selbst bestimmt zu sein."

†) Zeller, a. a. O., V., 3, S. 428: „In der Reue zieht sich der Wille aus der That zurück." (Genau würde vielmehr zu sagen sein: In der Reue zieht das Ich den Willen aus seiner That zurück.) „Was in der Reue zum Vorschein kommt, ist jedenfalls dieß, daß der Wille" (sollte heißen: das Ich) „in seinem Thun" (einschließlich des Wollens) „nicht schlechthin aufgeht, sondern sich zu jeder einzelnen That als das über sich stehende Allgemeine verhält." S. 429: „Ebendadurch und in der Art ist der Wille" (das Ich) „Herr seiner Handlungen, daß er die Richtung seines Thuns in jedem Moment zu unterbrechen und zu verändern im Stande ist."

Bedeutung gar nicht haben*). Der Determinismus betrachtet seine Vorstellungsweise als eine unausbleibliche Konsequenz des Kausalitätsgesetzes**), indem er stillschweigend voraussetzt, daß es eine andere Kausalität als eine Naturkausalität nicht geben kann***). Auf dieses Kausalitätsgesetz geht auch Schopenhauer zurück. Indem er anerkennt, daß es für den menschlichen Willen ein eigenthümliches Gesetz gibt, nämlich daß er die durch das Erkennen vermittelte Kausalität ist, das Gesetz — wie er es nennt — der Motivation, sieht er doch in ihm eben auch nur eine besondere Modifikation und Form des Kausalitätsgesetzes, das auch in der Motivation mit Nothwendigkeit wirken soll. Der Kampf der mit einander im Widerstreit liegenden Motive entscheidet sich ihm zufolge nach den Gesetzen der Mechanik†). Allein so verhält es sich eben nicht, weil es im Menschen ein Ich gibt, das die Motive zu seinem Objekt macht. Unser Ich ist der Herr über alle die psychischen Impulse, die sich in uns als Motive geltend machen wollen††). Es formirt sich aus ihnen selbst seine Motive, und kann die bereits formirten wieder umgestalten, nämlich dadurch, daß es gegen diese bestimmten Impulse

*) Nach K. Chr. Planck, a. a. O., I., S. 233 ff., ist gerade nur von der deterministischen Ueberzeugung aus die echte Reue möglich und der echte Schmerz über das Böse.

**) Ueber den Mißbrauch, den der Determinismus mit dem Gesetze der Kausalität treibt, s. die Bemerkungen von Lotze, Mikrokosm., I., S. 282—285. Es heißt hier u. A. (S. 284): „Nicht darin besteht die unbedingte Gültigkeit des Kausalgesetzes, daß jeder Theil der endlichen Wirklichkeit immer nur im Gebiete dieser Endlichkeit selbst durch bestimmte Ursachen nach allgemeinen Gesetzen erzeugt werden müßte, sondern darin, daß jeder in dieser Wirklichkeit einmal eingeführte Bestandtheil nach diesen Gesetzen weiter wirkt. Sprechen wir gewöhnlich nur davon, daß jede Wirkung ihre Ursache habe, so sollten wir im Gegentheil das größere Gewicht auf den anderen Ausdruck des Satzes legen darauf, daß jede Ursache unfehlbar ihre Wirkung hat."

***) Lotze, Mikrokosm., I., S. 283: „Daß die Gesammtheit aller Wirklichkeit nicht die Ungereimtheit eines überall blinden und nothwendigen Wirbels von Erscheinungen darstellen könne, in welcher für die Freiheit nirgends Platz sei: diese Ueberzeugung unserer Vernunft steht uns so unerschütterlich fest, daß aller übrigen Erkenntniß nur die Aufgabe zufallen kann, mit ihr, als dem zuerst gewissen Punkte, den widersprechenden Anschein unserer Erfahrung in Einklang zu bringen."

†) Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 44 f., 176.

††) Lotze, Mikrokosm., III., S. 78: „. . . daß der Begriff der Freiheit widersinnig wird, wenn er nicht die Empfänglichkeit für den Werth von Beweggründen einschließt."

seiner somatisch-psychischen Natur andere Impulse, die gleichfalls in ihr liegen, aufweckt und ins Spiel setzt. Wir sagen dann: das Subjekt nimmt sich zusammen gegen den Andrang der es bestürmenden Antriebe. Es kann aber freilich dieß auch unterlassen: es sei nun aus Trägheit oder aus Unlauterkeit. Aber auch in diesem Falle könnte das Ich sehr wohl von sich aus reagiren gegen diese, sei es nun Trägheit oder Unlauterkeit des Subjekts. Das Fehlerhafte bei Schopenhauers Läugnung der „menschlichen Willensfreiheit" ist, daß er nicht anerkennt, daß der Mensch seinen moralischen Charakter ändern kann, daß sein Charakter Gegenstand einer von ihm auf denselben auszuübenden bestimmenden Wirksamkeit sein kann, daß also der Mensch über sich selbst eine Macht hat, — überhaupt, daß er den Menschen nicht sich selbst Objekt seiner Selbstbestimmung sein läßt, — und dieß alles weil er in ihm nicht das Ich (die Persönlichkeit) und die Natur unterscheidet. Mehr als die obige These, daß Jeder sich in Ansehung jedes einzelnen moralischen Akts in seinem Leben in der Möglichkeit befindet, ihn auch zu unterlassen, darf die „Freiheitslehre" dem psychologischen Determinismus gegenüber nicht behaupten*); diese Behauptung aber läßt sich nimmermehr mit dem Argument über den Haufen werfen, daß alles nothwendig sei, was einen zureichenden Grund habe, wie doch unbestreitbar jede moralische Aktion. Denn das rein logische Gesetz vom zureichenden Grunde hat mit einem nöthigenden Kausalzusammenhange so wenig gemein, daß es sich vielmehr über alles, was ist, überhaupt erstreckt, auch über das Zufällige**). In den Schein der Unwiderleglichkeit kann dieser Determinismus sich nur dadurch hüllen, daß er den wirklichen Stand des Streits durch eine Entstellung der Antithese verwirrt, indem er — und so namentlich auch der Schopenhauersche***) — die Miene annimmt, als wolle von den Gegnern eine absolute und unter allen Umständen absolut bleibende Macht der Selbstbestimmung für den Menschen in Anspruch genommen werden, was denn doch nur sehr weniger Meinung ist. Eine absolute Wahlfreiheit ist uns in unserer Erfahrung nirgends

---

*) Zeller, a. a. O., V., 3, S. 426: „Die Frage ist nicht, ob sich der Wille aus der Indifferenz heraus willkürlich für dieses oder jenes bestimmen kann, sondern, ob bei dem Uebergang von einer Willensbestimmung zur anderen Willkür stattfindet."

**) S. darüber die Erörterung Vatkes, a. a. O., S. 263. 306 f.

***) Ebenso Frauenstädt, Das sittliche Leben, S. 222 f.

Thelematischen mit Ausschluß des Intellektuellen, von dem Praktischen mit Ausschluß des Theoretischen. Sie ist vielmehr die Wissenschaft von der menschlichen Selbstbestimmung und dem, was auf ihr beruht. Auf ihr beruhen aber die intellektuellen und theoretischen Funktionen ebensowohl wie die thelematischen und praktischen. Was diese Verwirrung angerichtet hat, ist einfach die eben erst (§. 86, Anm. 1,) gerügte Nichtunterscheidung zwischen der Macht der Selbstbestimmung und dem Willen. Das Objekt der Moral kann schon ihrem Namen zufolge nichts anderes sein als das Moralische. Aber wenn man nun auch ganz nach Gebühr hiervon ausging, so verlor man doch die richtige Spur sofort wieder, indem man dieses Moralische arglos ohne weiteres mit dem Moralischguten identifizirte*). So kann aber in Wahrheit das Moralische, von welchem die Ethik die Wissenschaft sein soll, nicht gemeint sein. Ihr Gegenstand ist das Moralische überhaupt, das Moralische sensu medio, das Morolische, wie es nicht bloß das Moralischgute, sondern auch das Moralischböse ist, nicht die Tugend allein, sondern auch das Laster u. s. w. Der generische Begriff des Moralischen ist es, worauf es in ihr vor allem anderen ankommt. Uebersieht man dieß, so hat man sich mit dem ersten Schritte den wirklichen Zugang zu ihr unwiderbringlich verlegt. Es kann jetzt nur leere Worte geben, wirkliche, d. h. klare und deutliche Begriffe sind Ein für allemal ausgeschlossen. Denn nun mag man sich noch so sehr mit der Untersuchung des Moralischguten abmühen, die richtige Einsicht in die Natur desselben ist eine reine Unmöglichkeit, so lange man den Begriff des Moralischen überhaupt nicht kennt. Verstehen zu wollen, was die grüne Farbe ist, ohne zu wissen, was die Farbe überhaupt ist, — oder (um die von Chalybäus wider mich ins Feld geführte Instanz aufzunehmen,) zu erklären, was eine gerade Linie ist und was eine krumme, ohne den Begriff der Linie überhaupt zu kennen: das ist ein völlig vergebliches Unternehmen. Die differentia specifica für sich allein kann ja keinen Begriff zur Klarheit bringen, ohne den conceptus genericus, von dem sie nur die nähere Bestimmung ist, und ohne dessen Unterlage sie haltungslos in der Luft schwebt. Nach diesem aber wird auch gar nicht einmal gefragt, oder wo dieß ja geschieht, da befriedigt man sich mit einer Antwort, die gar keine ist. Denn diese Frage liegt allerdings zum

---

*) Vgl. Jul. Frauenstädt, Das sittliche Leben (Leipz. 1866.), S. 3 ff.

Grunde, wenn z. B. v. Ammon (Handb. der chr. Sittenlehre, I, S. 5. d. 1. A.) sagt: „das Verhältniß einer Handlung zum Sittengesetz im Allgemeinen heißt Sittlichkeit überhaupt," und dann von dieser die „Sittlichkeit im engeren Sinne" (eben die gute Moralität) unterscheidet*). Aber was hilft die Frage, wenn der Fragende sich mit dem leeren Schein einer Antwort abfindet? Denn der eben zu erklärende Begriff kehrt ja in der Erklärung unmittelbar wieder. Oder ist nicht „Sittengesetz" eben = sittliches Gesetz, und kann man wissen, was Sittengesetz ist, wenn man nicht weiß, was Sittlich und Sitte bedeutet? Davon ganz abgesehen, daß in jener Definition auch der Begriff der „Handlung" sehr zur Ungebühr als unmittelbar klar vorausgesetzt wird. Welches tiefe Dunkel in dieser Beziehung auf dem allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtsein ruht, davon zeugt besonders der Umstand, daß der ungeheure Fortschritt gar nicht einmal die Aufmerksamkeit auf sich zog, den Schleiermacher damit machte, daß er zuerst einen bestimmten Begriff des Sittlichen überhaupt aufstellte. Bei der Art und Weise, wie er dieß that, war freilich der Gewinn, den man sich von dieser entscheidenden Wendung der Aufgabe versprechen durfte, wieder ein illusorischer. Denn sein generischer Begriff des Sittlichen**) vermochte, ungeachtet er ein ge-

*) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 188 f.: „Der Unterschied sowohl als der Gegensatz wird als ein ganz formaler genommen" (!), „wobei also von dem wirklichen Unterschied und Gegensatz abstrahirt wird; so geht das Moralische mit seinem Gegensatz wieder in eine Einheit zusammen, in der auch das Moralische das Unmoralische ist, und nur an die moralische Möglichkeit beider gedacht wird. Auch der Haß und die Ungerechtigkeit ist ein Moralisches; denn es ist nicht ein Natürliches, sondern stammt aus dem Willen, aus der Freiheit her, und ist daher der Zurechnung unterworfen. Es kann somit die Moralität einer Handlung, welche dem Gesetz an sich widerspricht, untersucht und bestimmt werden; da ist das Moralische nur das Verhältniß der Handlung zum Gesetz, und ob sie moralisch oder unmoralisch sei, noch nicht entschieden. . . . . Immer aber ist im Begriff des Moralischen und der Moralität die Subjektivität eine wesentliche Bestimmung. Das Moralische, durch das Subjekt und den subjektiven Willen hervorgebracht, ist das, was man die Moralität nennt. Als solche ist sie ein Gesetztes, frei Produzirtes. . . . . Das Moralische bleibt zunächst in allen Unterschieden identisch, ist oft nur soviel als freies Verhalten überhaupt, sei es im Guten oder im Bösen. Auch das Böse ist ein Moralisches, nicht ein Physisches. Ebenso gewöhnlich ist der Unterschied des Moralischen und Unmoralischen. Moralität ist oft ganz allgemein die Geltung vor dem Sittengesetz. Es kann so die Moralität einer Handlung untersucht, d. h. gefragt werden, ob sie dem Gesetz gemäß sei oder nicht."

**) Vgl. auch Thilo, a. a. O., S. 210 f.

nerischer war, gleichwohl nicht das Sittlichböse mit in sich aufzunehmen, und war somit thatsächlich doch wieder nur der Artbegriff des Sittlichguten. Ist, wie Schleiermacher lehrt, das Sittliche in genere „das Einssein der Vernunft und der Natur," so kann es freilich ein Sittlichböses überall nicht geben, sondern alles Sittliche ist schon als solches ein Gutes; und so gibt es denn für Schleiermachern erklärtermaßen (s. System der Sittenlehre, Ausg. von Schweizer, S. 52 ff.) durchaus kein wissenschaftlich konstruirbares Sittlichböses, sondern nur ein empirisches.

Anm. 5. Wirkliche Klarheit über den Begriff des Moralischen läßt sich nicht gewinnen, wofern man nicht die Begriffe des Moralischen und des Sittlichen auseinander hält*). Das Sittliche kennen wir bisher noch gar nicht, später wird es sich uns als eine der Gattung des Moralischen untergeordnete Art zeigen. Bekanntlich hat bereits Hegel (dem sich auch Stahl**) angeschlossen,) eine solche Unterscheidung zwischen Moralität und Sittlichkeit gemacht***), die dann Michelet sogar bis zur Unterscheidung von Moral und Sittenlehre oder Ethik ausgedehnt hat†). Ungeachtet diese Hegelsche Unterscheidung††) mit der von uns zu machenden bestimmte Berührungspunkte hat, so bitten wir doch, diese nicht etwa im Sinne von jener auslegen zu wollen. In einer ihm eigenthümlichen Weise unterscheidet Chalybäus, Wissenschaftslehre, S. 400, zwischen „Moralität", „Ethos" und „Sittlichkeit", in der Art, daß ihm „das römische, griechische und deutsche Wort zugleich qualitativ verschiedene

---

*) Schon Schelling, und zwar der frühere, unterschied beide. S. Neue Deduktion des Naturrechts (S. W., I., 1,), S. 252: „§. 31. Hier treten wir aus dem Gebiet der Moral in das der Ethik. Die Moral überhaupt stellt ein Gebot auf, das sich nur ans Individuelle wendet und nichts als die absolute Selbstheit des Individuums fordert; die Ethik ein Gebot, das ein Reich moralischer Wesen voraussetzt und die Selbstheit aller Individuen durch die Forderung, die sie ans Individuum macht, sichert."

**) Philos. d. Rechts (2. A.), II., 1., S. 79 ff.

***) Vgl. v. Hennings, Principien der Ethik in histor. Entwickelung. (Berlin 1824), S. 45—47. Marheineke, Theol. Moral, S. 229—231. Schmid, Christl. Sittenlehre, S. 517 f.

†) Wieder anders Auberlen, Die göttl. Offenb., II., S. 64 f.

††) Was sie ausdrückt, ist im Wesentlichen das (wesentliche) Verhältniß zwischen der subjektiven Moralität und der objektiven, zwischen der individuellen Moralität (der Tugend, bezw. Untugend) und der moralischen *Gemeinschaft als* der Objektivirung des moralischen Gemeingeists.

Entwickelungsstufen dessen bedeuten, was man sonst promiscue sittlich oder ethisch oder moralisch nennt, indem man diese Worte nur für Uebersetzungen nimmt und den historischen Unterschied zugleich mit dem begrifflichen fallen läßt." Auch der Verfasser dieses Buchs hat in der 1. Ausg. desselben diese Unterscheidung zwischen dem Moralischen und Sittlichen leider verabsäumt, zum großen Nachtheil der Klarheit. Seine dort gegebene Definition ist deßhalb viel zu eng, wie Palmer (Die Moral des Christenthums, S. 7,) ganz richtig bemerkt. Diese Nichtunterscheidung zwischen dem Moralischen und dem Sittlichen ist es auch, worin die Ausstellungen von Heman (in den Jahrbb. f. deutsche Theol., XI., 3, S. 489 f.,) in Betreff meiner Begriffsbestimmung des „Sittlichen" theilweise begründet sind. Darin ist er nämlich in seinem vollen Rechte, wenn er darauf dringt, daß die Definition des Moralischen zunächst (denn stehn bleiben darf sie dabei freilich nicht,) von dem Objekt, auf welches das Thun sich richtet, ganz abzusehen und nur die Formbestimmtheit ins Auge zu fassen habe, vermöge welcher dasselbe moralisches Thun oder Handeln ist. Es ist eine sinnreiche Bemerkung, wenn er darauf hinweist, „wie es ein feiner Zug der deutschen Sprache sei, daß das Verbum Handeln, womit sie vorzüglich die sittliche Seite am Thun ausdrückt, schlechthin intransitiv, objektlos ist, eben weil für das sittliche Thun als solches das Objekt außer Betracht falle."

Anm. 6. Es ist darauf aufmerksam zu machen, daß der Begriff des Moralischen sich uns hier nicht in direkter Dependenz von dem Begriffe Gottes und unabhängig von dem religiösen Verhältnisse des menschlichen Geschöpfs ergeben hat, lediglich aus dem Begriffe seines Verhältnisses zu sich selbst heraus. Und in der That sollen Moralisches und Religiöses nicht tautologische Begriffe sein, so muß der Gedanke des ersteren unmittelbar aus der Idee eines anderen Verhältnisses des Menschen als des zu Gott entspringen. Hiermit befinden wir uns nun in der Lage, der Moralität eine relative Selbständigkeit zuerkennen zu müssen in ihrem Verhältnisse zur Frömmigkeit*). Freilich eben auch nur eine relative

*) Dieß erkennt schon Reinhard an, der sich überhaupt über diesen Punkt sehr einsichtsvoll ausspricht. S. System der christl. Moral, IV., S. 378: „Es ist bereits oben §. 9 gezeigt worden, daß Religion und Sittenlehre nach dem Ausspruche des N. T. einander nicht untergeordnet, sondern beigeordnet sind; daß sie zwar einander nicht entbehren können, aber doch beide etwas Selbständiges und Unabhängiges haben. Hieraus folgt von selbst, daß

Selbständigkeit. Denn einerseits involvirt, wie sich nachmals zeigen wird, das Moralische wesentlich das religiöse Verhältniß, so daß eine über sich selbst vollkommen klar bewußte Moralität nicht denkbar ist, die nicht zugleich (bewußte) Frömmigkeit wäre, sei es nun positive oder negative, und die Moralität ceteris paribus als solche desto vollendeter und vollkommener ist, je vollständiger in ihr die Frömmigkeit mitgesetzt ist, es mag sich nun um die gute Moralität handeln oder um die böse, — und andrerseits kann freilich das Moralische — wie überhaupt die Welt und alles, was in ihr ist, — ohne die Idee Gottes nicht wahrhaft verstanden und begriffen werden, ja es muß dem besonnen uud konsequent Denkenden ohne diese Idee sinnlos erscheinen. Allein nichts desto weniger würden wir uns doch in den grellsten Widerspruch mit unserer täglichen Erfahrung setzen, wenn wir nun demgemäß behaupten wollten, die Moralität, wenigstens die gute, sei subjektiv allein auf der Basis der religiösen Beziehung möglich*). Das Bewußtsein um die Selbständig-

---

die Vernunftmäßigkeit, die innere Rechtmäßigkeit einer Sache auf eine doppelte Art gedacht werden kann, nämlich mit und ohne Hinsicht auf Gott, als ein Ausfluß der höchsten oder als eine Wirkung der eigenen Vernunft. Die Beweggründe der Sittlichkeit können daher auch in einer doppelten Gestalt erscheinen, als unabhängig von der Religion und als mit derselben verknüpft, als bloß vernünftig oder als religiös. Das N. T. bedient sich derselben auch wirklich in beiden Gestalten." Vgl. auch Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 238—241. H. Ritter, Encyklop. der philos. Wissenschaften, III, S. 352—354. 360 f. Unsere ältere Theologie dagegen geht durchweg von der als selbstverständlich angesehenen Voraussetzung aus, daß der Mensch (auch schon seinem Begriff selbst zufolge, auch schon im Urstande, — ungeachtet der ihm anerschaffenen sapientia maxima!) aus sich selbst heraus nicht wissen könne, was seine ihm von Gott gesetzte Bestimmung und was demgemäß die ihm (von Gott) vorgeschriebene Norm sei, — sondern nur vermöge einer Offenbarung Gottes. Noch Auberlen (Die göttliche Offenbarung, II., S. 27,) schreibt: „Religion und Sittlichkeit haben also ihre gemeinsame Wurzel im Gewissen, aber so, daß die Religion das Erste und Ursprüngliche ist und die Sittlichkeit durchaus auf religiösem Grunde ruht."

*) Hagenbach, Encyklop. u. Methodolog. der theoll. Wissenschaften, 2. A., S. 23: „Auf der andern Seite gibt es zur Beschämung vieler Frommen eine ehrenwerthe Sittlichkeit, die über die bloße Gesetzlichkeit hinausgewachsen ist, sittliche Selbstachtung und Selbstbeherrschung, die man achten, ja bewundern muß, und der nichts desto weniger die religiöse Weihe, die bestimmtere Beziehung auf Gott und das Unendliche fehlt. Nicht der Stoicismus der Alten allein gehört dahin, sondern auch der kategorische Imperativ der Kantischen Moral und die *am weitesten verbreitete* Moral der Gebildeten unserer Zeit."

keit der Moralität*) gehört mit zu der unveräußerlichen Errungenschaft der gegenwärtigen Bildung**), — das Bewußtsein, daß ein individuelles Menschenleben durch die Idee des Moralischen, nämlich als die des Moralischguten, näher durch die Idee der Menschenwürde oder der Humanität, bestimmt sein kann, ohne zugleich durch die Idee Gottes, oder wenigstens nicht durch die richtige, bestimmt zu sein, und so, daß es diese Idee des Moralischen, nämlich des Moralischguten, als eine für es nicht erst aus der Idee Gottes abgeleitete besitzt, — daß es für dasselbe unabhängig von der Idee Gottes eine Idee, und zwar die richtige, des Honestum, des Menschenwürdigen, d. h. eben des Moralischguten geben kann. Freilich hat dieses Bewußtsein nur relativ Recht, und es kann doch, wie wir vorhin gesagt, eben nur eine relative Selbständigkeit des Moralischen in dem angegebenen Sinne eingeräumt werden, — nämlich nur sofern es sich dabei ausschließend um das Individuum handelt, und auch dann nur hypothetisch. Wenn man nämlich auch noch so rückhaltslos zugesteht, daß aus der richtigen Idee des Menschen für sich allein, ohne Zuhülfenahme der Idee Gottes, die Idee, und zwar die richtige Idee des Moralischguten abgeleitet werden könne: so erhebt sich nun erst die große Frage, wie man sich denn dieser richtigen Idee des Menschen versichern könne, die jenes Bewußtsein stillschweigend als ohne weiteres vorhanden voraussetzt, und namentlich, ob dieselbe denn gegeben sein könne, während die richtige Idee Gottes oder gar die Idee Gottes überhaupt fehlt. Und dieß letztere wird man ja allerdings, sobald die Frage in dieser unbestimmten Allgemeinheit aufgestellt wird, ohne Anstand verneinen müssen, und zwar ebensowohl auf

*) Die hohe Bedeutung der Kantischen Philosophie liegt wesentlich auch mit darin, daß durch sie zu klarem wissenschaftlichem Bewußtsein gebracht worden ist, daß die Geltung des moralischen Gesetzes auch unabhängig vom Glauben an Gott feststeht. Kant schreibt, Kritik der reinen Vernunft (S. W., Hartenst. Ausg., II.) S. 611: „Wir werden, soweit praktische Vernunft uns zu führen das Recht hat, Handlungen nicht darum für verbindlich halten, weil sie Gebote Gottes sind, sondern sie darum als göttliche Gebote ansehen, weil wir dazu innerlich verbindlich sind."

**) Schelling, Einleit. in die Philos. der Mythol. (S. W., II., 1,), S. 532: „In Kants wissenschaftlichem und sittlichem Charakter ist die behauptete Autonomie der Vernunft, d. h. die Unabhängigkeit des moralischen Gesetzes von Gott, einer der tiefsten und, was auch seichte Halbwisser dagegen vorbringen mögen, verehrungswerthesten Züge." Vgl. auch S. 554.

Grund der Erfahrung wie aus der Natur der Sache heraus. Allein wird jene Frage näher dahin bestimmt, ob der Einzelne, ohne sich für seine Person im Besitz der richtigen Idee Gottes, ja wohl sogar überhaupt der Idee Gottes zu befinden, gleichwohl die richtige Idee des Menschen in sich tragen und unter ihrer Wirksamkeit stehn könne: so ist sie allerdings bedingungsweise zu bejahen. Nämlich für den Fall, wenn in dem Ganzen des Gemeinlebens, welchem er angehört, die richtige Gottesidee vorhanden ist und bestimmend waltet. Aber auch nur für diesen Fall, laut dem historischen Ausweis der heidnischen Welt.

§. 88. Da die Macht der Selbstbestimmung für das persönliche Geschöpf die Möglichkeit einschließt, sich im Widerspruch mit seinem und ihrem eigenen Begriff, also in begriffswidriger, in abnormer Weise selbst zu bestimmen*), und hierin wieder auch die Möglichkeit einer Verschiedenheit des Maßes mitliegt, in welchem die Macht der Selbstbestimmung (je nach dem Grade ihrer Energie, d. h. der Energie eben der Persönlichkeit selbst,) sich bethätigt: so ergeben sich innerhalb des Begriffs des Moralischen — sowohl die moralische Funktion als ihr Produkt angehend — Unterschiede, und zwar quantitative sowohl als qualitative. Der quantitative Unterschied ist der des eigentlich oder wirklich Moralischen und des (bloß) Unmoralischen (Nichtmoralischen) oder Moralisch-Schlechten (der moralischen Rohheit), welches letztere übrigens immer nur als relatives gedacht werden kann, weil in dem Maße, in welchem die Persönlichkeit entwickelt ist, allezeit auch die Bethätigung der Macht der Selbstbestimmung nothwendig eintritt, — der qualitative Unterschied ist der des Normalmoralischen oder des Moralischguten und des Abnormmoralischen oder des Moralischbösen (des Widermoralischen). Diese beiden Paare von Unterschieden schließen sich jedoch nicht aus, vielmehr zieht die qualitative Abnormität der moralischen Entwickelung ihrem Begriff zufolge (s. unten) nothwendig auch eine quantitative Abnormität, ein abnormes Zurückbleiben derselben nach sich, und umgekehrt, und so können die quantitative differente Bestimmtheit und die qualitative immer nur zusammen vorkommen, nur allezeit mit dem Uebergewicht

*) Mehring, Rlsphilos., S. 268: „Das Gebiet des Guten ist auch das des Bösen."

je der einen von beiden. Das Maximum der moralischen Vollkommenheit bildet das vollständige Zusammensein des eigentlich Moralischen und des Moralischguten in ihrem beiderseitigen Maximum, — das der moralischen Abnormität das vollständige Zusammensein des eigentlich Moralischen und des Moralischbösen gleichfalls in ihrem beiderseitigen Maximum. In der Mitte zwischen diesen beiden Aeußersten liegen nach der Seite der Vollkommenheit hin zunächst an ihr das Maximum des Moralischguten bei dem Minimum des Unmoralischen und demnächst das Minimum des Mpralischbösen bei dem Maximum des Unmoralischen, — nach der Seite der Abnormität hin zunächst an ihr das Maximum des Moralischbösen bei dem Minimum des Unmoralischen und demnächst das Minimum des Moralischguten bei dem Maximum des Unmoralischen.

Anm. Das moralisch Gute ist das kraft seiner eigenen Selbstbestimmung seinem Begriff Entsprechende.

§. 89. Daß mit der Erreichung derjenigen Stufe der Schöpfung, welche die persönliche Kreatur, der Mensch, einnimmt, dieser selbst sich wieder eine Aufgabe in Beziehung auf die Schöpfung stellt: das kann uns zufolge des oben §. 81. Erörterten nicht überraschen. Die Schöpfung ist ja auf diesem Punkte weitaus noch nicht vollendet. Die noch übrigende Aufgabe, das in der Materie fertig ausgeformte Modell der (irdischen) Kreatur nun erst in den Geist zu übertragen und zu transsubstanziren, eröffnet ein wesentlich neues Stadium des Schöpfungsprocesses, und in ihm läuft derselbe eben in den moralischen Proceß aus. Die Schöpfung der Natur schlägt an dieser Stelle in die moralische Schöpfung um, in die Geschichte*).

*) Sederholm, Die ewigen Thatsachen, S. 86: „Die Freiheit ist die Wurzel einer neuen Schöpfung in der Schöpfung.“

Drittes Hauptstück.

Gliederung der theologischen Ethik.

§. 90. Nachdem die Wissenschaft von dem Moralischen, d. h. die Ethik den Begriff des Moralischen in seiner ganz abstrakten Gestalt aufgestellt hat: so geht nun ihre weitere Aufgabe dahin, diesen Begriff mit wesentlicher Vollständigkeit in seine besonderen Momente zu entfalten. Ist diese Entfaltung eine wirkliche, so ist sie unmittelbar zugleich Konstruktion des Entfalteten, und schließt sich ganz von selbst in sich zu einem einheitlichen System ab. Es ist so einfach der Begriff des Moralischen, worauf die Ethik sich erbaut, und sie selbst ist nichts anderes als die Analyse und damit zugleich die Konstruktion dieses Begriffs.

Anm. 1. Die Ethik ist selbst ein moralisches Bedürfniß. Denn ohne ein wirkliches Begreifen des Moralischen ist ein sicheres Produciren desselben unmöglich.

Anm. 2. Lange Zeit war es hergebracht, behufs der wissenschaftlichen Konstruktion der Ethik nach einem „obersten Moralprincip“ zu fragen. Diese Frage ist nur verwirrend. Schon weil sie zwecklos ist. Denn in dem Begriff des Moralischen selbst muß das Princip für die Konstruktion der Wissenschaft vor ihm liegen, oder es gibt ein solches überall nicht. Sodann aber ist jene Frage gradezu höchst mißlich wegen ihrer Unbestimmtheit und Mehrdeutigkeit. Häufig war man sich gar nicht einmal klar darüber, was man mit ihr wolle. Bald verstand man nämlich unter dem s. g. Moralprincip den letzten Grund alles Sollens und aller moralischen Verbindlichkeit überhaupt, bald den schlechthin allgemeinen Grundsatz, für das moralische Handeln, an welchem es seine absolute und absolut ausreichende Norm habe, — *oder man* unterschied auch gar nicht zwischen diesen beiden Be-

deutungen *). In der Regel nahm man die Frage als die nach dem letzten Grundsatz für das moralische Handeln. Aber gesetzt auch, man fände, indem man sie so faßt, zu ihr die durchaus richtige Antwort: so besäße man damit immer nur das Princip der Pflichtenlehre, also eines einzelnen Theils der Ethik, nicht das letzte Princip dieser überhaupt. Wohl aber lag nun die Versuchung nahe, die Ethik ausschließend als Pflichtenlehre zu konstruiren, womit man sie bis auf den Grund verdarb. (S. unten.) Man hat auch ausdrücklich nach einem christlichen obersten Moralprincip gefragt, und dann damit meist sofort das biblische gemeint. Im Neuen Testament nun begegnen uns mindestens fünf Grundsätze, die auf eine solche Dignität Anspruch zu machen scheinen: 1) die Forderung der Gottähnlichkeit: Matth. 5, 48, coll. V. 45, (Luc. 6, 36), Eph. 4, 24. C. 5, 1. Col. 3, 10; 2) der Satz: „ihr sollt heilig sein, denn ich, der Herr, bin heilig": 1 Petr. 1, 16 (nach 3 Mos. 11, 44); 3) die Nachfolge Christi: 1 Petr. 2, 21—25, vgl. Mtth. 16, 24. Marc. 8, 34, Luc. 9, 23; 4) das Gebot der vollkommenen Gottes- und Menschenliebe: Matth. 22, 24—30. C. 23, 25 ff. Marc. 12, 28—34. Luc. 10, 25—27. Röm. 13, 8—10. 1 Cor. 13. Gal. 5, 13—15. C. 6, 2. Col. 3, 14. 1 Tim. 1, 5; 5) der Satz: „was ihr wollt, daß euch die Leute thun sollen, das thut ihnen auch": Matth. 7, 12. Luc. 6, 31. Von diesen Sätzen (von denen die drei ersteren übrigens im Grunde nur verschiedene Ausdrucksweisen desselben Gedankens sind,) haben die vier ersten volles und gleiches Anrecht auf jene Würde **),

*) Vgl. Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2. A., S. 136—138. Er selbst schreibt (S. 136): „Das Princip oder der der oberste Grundsatz einer Ethik ist der kürzeste und bündigste Ausdruck für die Handlungsweise, die sie vorschreibt, oder, wenn sie keine imperative Form hätte, die Handlungsweise, welcher sie eigentlichen moralischen Werth zuerkennt. Es ist mithin ihre durch einen Satz ausgedrückte Anweisung zur Tugend überhaupt, also das ὅ τι der Tugend." Uebereinstimmend damit Frauenstädt, Das sittliche Leben, S. 275; „Unter dem Moralprincip versteht man bekanntlich den obersten, allgemeinsten Grundsatz der Moral, aus welchem sich alle Pflichten und Tugenden ableiten, oder auf den sie sich zurückführen lassen."

**) Jul. Müller, Die christl. Lehre v. d. Sünde (3. A.), I., S. 140, läßt von diesen Sätzen nur den vierten als wirkliches christliches Moralprincip gelten, den übrigen spricht er das Anrecht auf diese Würde ab. „Es würde auch" — setzt er hinzu — „leicht zu zeigen sein, wie jene anderen Aussprüche entweder nur formaler Natur, also nicht geeignet sind, die reale Einheit, das Centrum im Inhalt des sittlichen Gesetzes zu bezeichnen, oder wie sie nicht das Ganze des sittlichen Lebens umfassen."

und schon hieraus allein folgt, daß keiner von ihnen wirklich das eigentliche Grundprincip der moralischen Lehre des Neuen Testaments sein kann. Gilt aber die obige Frage nicht speciell dem biblischen, sondern nur überhaupt dem christlichen Moralprincip, und geht sie näher dahin, ob sich nicht ein Satz aufstellen lasse, von welchem für die wissenschaftlich denkenden Christen das Begreifen des Moralischen wesentlich ausgehe, und in dem das organische Ganze der Begriffe bereits implicite mitgesetzt sei, durch welche das Moralische sich aus dem christlichen Gesichtspunkt vollständig wissenschaftlich darstellt: so gibt es allerdings ein solches Princip: das Menschgewordensein Gottes in Jesu Christo. Allein dieser Satz drückt der Sache nach auch wieder nichts anderes aus als die Realisirung der individuellen Moralität in ihrer absoluten Vollendung in diesem Individuum.

§. 91. Um nun, wie es die Aufgabe der Ethik ist, das Moralische begrifflich zu konstruiren, wird seiner Natur zufolge die Konstruktion eines Dreifachen erfordert: einmal des von der Macht der Selbstbestimmung hervorzubringenden Komplexes von Wirkungen, m. a. W. des Moralischen wie es Produkt ist, also der vollen Verwirklichung und Erscheinung des Moralischen, der Verwirklichung und Erscheinung desselben in der vollständigen Totalität seiner besonderen Momente und Elemente und ihrer Organisation zur Einheit, kurz der moralischen Welt in ihrer Vollständigkeit, — zweitens der dieses Produkt producirenden Kausalität, — also der die moralische Wirkung hervorbringenden, die moralische Welt erzeugenden moralischen Kraft (Vermögen), näher derjenigen Beschaffenheit des moralischen Subjekts, vermöge welcher es specifisch dazu qualifizirt ist, kraft seiner Macht der Selbstbestimmung das aufgegebene moralische Produkt hervorzubringen, — endlich drittens, da die moralische Kraft vermöge ihrer Selbstbestimmung wirkt, der für die Hervorbringung der aufgegebenen moralischen Wirkung erforderten specifischen Weise oder Form des moralischen Producirens, näher der specifisch richtigen Wirkungsweise der Macht der Selbstbestimmung des moralischen Subjekts. Allerdings würde bei der schlechthinigen moralischen Normalität die (schlechthin normale) moralische Kraft schon als solche für das moralische Subjekt das richtige Bewußtsein um die richtige Form seines moralischen Producirens in-

volviren, und mithin die dritte jener Aufgaben für die Ethik wegfallen. Allein wir müssen hier anticipiren, was sich bei der Lösung der ersten Aufgabe ergeben wird, nämlich daß der moralische Proceß unvermeidlich von vornherein in die Abnormität hineingeräth, und dieß vorausgesetzt, kommt sofort jene dritte Aufgabe hinzu. Nun ist aber das Moralische als Produkt, das Moralische in seiner erreichten seinem Begriff gemäßen (oder normalen) Wirklichkeit, das Gut, und zwar sofern es in seiner Vollständigkeit gedacht wird, das höchste Gut. Nach dieser ersten Seite hin ist sonach die Aufgabe der Ethik die Konstruktion einer Lehre vom moralischen Gut, einer Güterlehre. Die specifisch für die Lösung der moralischen Aufgabe qualifizirte moralische Kraft sodann ist die Tugend. Nach dieser zweiten Seite hin ist mithin die Aufgabe der Ethik die Konstruktion einer Lehre von der Tugend, einer Tugendlehre. Endlich die der Lösung der moralischen Aufgabe specifisch angemessene, die specifisch für sie geeignete und deßhalb moralisch geforderte Form des moralischen Producirens ist die Pflicht, und so ist folglich die dritte Aufgabe der Ethik die Konstruktion einer Lehre von der Pflicht, einer Pflichtenlehre. Die Ethik befaßt demnach nothwendig eine Güterlehre, eine Tugendlehre und eine Pflichtenlehre. Nur durch diese drei Lehren in ihrer organischen Verbindung läßt sich die wissenschaftliche Beschreibung des Moralischen allseitig erschöpfen. Von jenen drei Lehren kommt aber der Güterlehre der Vorrang und der Vortritt zu, sofern sie von den beiden anderen schlechterdings vorausgesetzt wird als ihre Bedingung, ihrerseits aber, ohne dieselben oder doch eine derselben vorauszusetzen, sich unmittelbar aus dem Begriff des Moralischen in seiner Abstraktheit für sich allein heraus vollziehen kann*). Ohne den Begriff von dem moralischen Gut läßt sich nämlich weder das System der Tugenden noch das der Pflichten konstruiren, da die Begriffe dieser beiden sich ja nur vermöge der Zweckbeziehung auf die Produktion von jenem bestimmen. Indem so die beiden anderen Lehren ausdrücklich auf die Güterlehre zurückweisen, muß diese ihnen vorangehen in dem ethischen Systeme. Von jenen setzt aber wieder die Pflichtenlehre

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 83 f.

schlechterdings die Tugendlehre voraus, und darf sohin dieser erst nachfolgen*). Denn die entsprechende Wirkungsweise einer Kraft zum Behuf der Hervorbringung eines bestimmten Produkts läßt sich ja unmöglich berechnen, wofern nicht die specifische Beschaffenheit dieser Kraft bereits bekannt ist. Die drei ethischen Hauptlehren sind daher nothwendig in derselben **Reihefolge** zu konstruiren, in der sie vorhin abgeleitet wurden.

Anm. 1. Die drei hier geforderten ethischen Lehren bilden drei verschiedene Theile der Ethik in dem Sinne, daß sie zum Gegenstande ihrer begrifflichen Konstruktion alle drei dasselbe Objekt haben, dieses aber jede aus einem ihr eigenthümlichen Gesichtspunkt und folgeweise nach einer von seinen ihm wesentlichen Seiten in Begriffen verzeichnen. Jede einzelne von ihnen schließt implicite den Gesammtbegriff des Moralischen in sich, aber jede von ihnen konstruirt dieses letztere explicite nur nach einer von seinen wesentlichen besonderen Seiten, und läßt es nur von dieser sehen. Dieß hat sich auch thatsächlich erwiesen darin, daß einerseits die Ethik so oft ausschließend unter der Form von Einer dieser drei Lehren hat behandelt werden können, andrerseits aber jede derartige Behandlung derselben unbefriedigend ausgefallen ist. Nämlich jeder der drei Begriffe: Gut, Tugend und Pflicht, wenn er in seiner vollständigen Entwickelung durchgeführt wird, beschreibt schon für sich das ganze moralische Gebiet und setzt das Moralische ganz in Begriffen, so daß der Sache nach auch die Gebiete der beiden anderen mitgesetzt sind. Was durch je einen von ihnen ausgedrückt wird, das kann nämlich in der Wirklichkeit nie anders gegeben sein als so, daß zugleich dasjenige mitgegeben ist, was durch die beiden anderen ausgedrückt wird. Es entsteht nicht etwa jedes einzelne Gut durch die Wirksamkeit einer einzelnen Tugend und die Erfüllung einer einzelnen Pflicht, sondern kein einziges kommt anders zustande als vermöge der Wirksamkeit aller Tugenden und der Erfüllung aller Pflichten. Desgleichen wirkt nicht etwa jede einzelne Tugend die Realisirung eines einzelnen Guts, und ist durch die Erfüllung einer einzelnen Pflicht bedingt, sondern jede einzelne Tugend ist nicht anders

*) Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 83: „Pflichtenlehre steht am nächsten dem kritischen Verfahren, also dem Zurückgehn der Wissenschaft ins Leben, mithin ist diese das Letzte." Das Nähere über diesen Punkt s. in der Pflichtenlehre selbst.

wirksam als zur Realisirung aller Güter und durch nicht weniger bedingt als durch die Erfüllung aller Pflichten, so wie auch wieder jede einzelne Tugend zu jeder pflichtmäßigen Handlungsweise mitwirkt. Endlich keine einzige Pflicht bezieht sich etwa auf ein einzelnes Gut, und setzt zu ihrer Erfüllung eine einzelne Tugend voraus, sondern jede einzelne bezieht sich auf die Gesammtheit der Güter und setzt zu ihrer Erfüllung die Gesammtheit der Tugenden voraus, wie denn aber auch jede Pflichterfüllung ihrerseits zur Förderung nicht etwa bloß einer einzelnen Tugend, sondern aller mitwirkt*). Wenn alle Güter gegeben sind, so müssen demnach auch alle Tugenden und alle pflichtmäßigen Handlungsweisen mitgegeben sein; wenn alle Tugenden, dann auch alle Güter und alle pflichtmäßigen Handlungsweisen; und wenn alle pflichtmäßigen Handlungsweisen, dann auch alle Güter und alle Tugenden. Aber dessen ungeachtet ist doch in der begrifflichen Entwickelung der Güter die der Tugenden und die der Pflichten noch nicht mit enthalten, und ebenso verhält es sich auch in Ansehung der beiden anderen Begriffe. Allerdings ist schon die Güterlehre für sich die ganze Ethik, als die Darstellung des moralischen Produkts. Denn in diesem sind ja nothwendig auch alle Tugenden und alle pflichtmäßigen Handlungen mitgesetzt, durch die dasselbe geworden ist, und ohne deren Vorhandensein mithin auch das Vorhandensein des höchsten Gutes nicht denkbar ist. Sollen in der Menschheit alle Güter vorhanden sein, so müssen auch in Allen alle Tugenden wirksam sein, indem jene nur aus dem Zusammenwirken dieser hervorgehen können, und von Allen alle pflichtmäßigen Handlungsweisen eingehalten werden, indem die Totalität der Tugenden nur unter dieser Bedingung die Gesammtheit der Güter zu erwirken imstande ist. Allein die Tugenden und die pflichtmäßigen Handlungsweisen werden doch in der Güterlehre nicht ausdrücklich mitbeschrieben, sondern sind nur implicite in ihr mitgesetzt. Nur das moralische Produkt wird in ihr ausdrücklich hervorgekehrt, der moralisch producirende Faktor, und die Form seines moralischen Producirens aber bleiben unsichtbar. Ebenso verhält es sich mit der Tugendlehre. Auch sie ist implicite bereits die ganze Ethik. Denn da jede Kraft, wenigstens jede endliche, durch die Totalität ihrer Erscheinungen gemessen wird, so ist mit der Gesammtheit der moralischen

*) S. Schleiermacher, Versuch über die wissenschaftliche Behandlung des Pflichtbegriffs (S. W., III., 2,), S. 379 f.

Kräfte, d. h. der Tugenden, auch die Gesammtheit der Erscheinungen des Moralischen, d. h. der Güter, mitgesetzt. Wenn in Allen alle Tugenden sind, und zwar — was in ihrem Begriff selbst liegt, — als wirksam, so müssen damit auch alle Güter gesetzt sein, und es muß mithin das höchste Gut realisirt sein. Ja die Gesammtheit der Tugenden läßt sich gar nicht anders als zustande kommend und existirend denken als im realisirten höchsten Gut. Wird aber in der Tugendlehre die moralische Kraft in derjenigen specifischen Bestimmtheit zur Darstellung gebracht, in der sie specifisch qualificirt ist, das höchste Gut zu erwirken: so ist in dieser Darstellung derselben nothwendig bereits auch die ganze in sich organisch einheitliche Mannichfaltigkeit von Verfahrungsweisen mitenthalten, vermöge welcher jene das höchste Gut erzeugt, d. h. die Totalität der Pflichten. Oder: wo alle Tugenden in Allen gesetzt sind, da müssen auch alle pflichtmäßigen Handlungsweisen gesetzt sein, und keine anderen alle diese, m. a. W. es müssen alle Pflichten von Allen erfüllt werden. Allein beide, Güter und Pflichten, kommen doch in der Tugendlehre nur als implicite mitgesetzt vor, sie werden in ihr nicht ausdrücklich dargestellt. Nur der moralisch producirende Faktor wird in ihr ausdrücklich beschrieben, das moralische Produkt und die Form des moralischen Producirens, die Formel, nach der dieses zu verfahren hat, dagegen bleiben verborgen. Endlich ist auch die Pflichtenlehre gleicherweise schon für sich die ganze Ethik. Denn die organische Gesammtheit der Verfahrungsweisen, durch welche das seinem Zweck entsprechende moralische Produciren bedingt ist, kann nicht zur begrifflichen Darstellung gebracht werden, ohne daß nach der einen Seite hin diese Verfahrungsweisen als Verfahrungsweisen eines moralisch producirenden Subjekts von bestimmter moralischer Qualification angeschaut werden, welches eben nur die specifische moralische Kraft, d. i. die organische Totalität der Tugenden sein kann, — und nach der anderen Seite hin das durch diese specifische Verfahrungsweise zu erzielende Produkt, d. i. das höchste Gut, als stätig werdend mitangeschaut wird. Setzt man die pflichtmäßigen Handlungsweisen vollständig in allen Punkten und in allen Augenblicken, so kann man sie nur als an der Totalität der Tugenden gesetzt und ihrerseits die Totalität der Güter setzend denken. Nur insofern können ja alle Pflichten von Allen erfüllt werden, als alle Tugenden in ihnen gesetzt und sie selbst alle in der Hervorbringung aller Güter begriffen sind. Allein die *Güter und* die Tugenden kommen doch in der Pflichtenlehre nicht

explicite zur Darstellung. Nur die Form des moralischen Producirens, die Formel, durch deren Einhaltung die Erreichung seines Zwecks bedingt ist, wird in ihr ausdrücklich beschrieben, das moralische Produkt und der moralisch producirende Faktor hingegen bleiben unbeleuchtet im Hintergrunde stehn. Keine der drei ethischen Lehren ist also zufällig, aber auch keine entbehrlich, weil jede eine eigenthümliche und dabei wesentliche Seite an dem Moralischen an's Licht hervorzieht, welche die anderen im Schatten belassen. Alle wesentlich gleichgehaltig, ergänzen sie sich unter einander durch die Verschiedenheit ihrer Gesichtspunkte. Jede von ihnen schließt den Gehalt des Moralischen vollständig in sich ein; aber die begriffliche Konstruktion desselben, die Ethik, erschöpft sich nur im Zusammensein und auf einander Bezogensein aller drei. — Ueber die eigenthümliche Bewandtniß, die es mit der Pflichtenlehre hat, kann sich erst an einem späteren Ort das volle Licht verbreiten. Der Begriff der Pflicht ergibt sich allerdings von dem Standpunkte aus, auf den die spekulative Konstruktion uns bisher geführt hat, noch nicht. Er hat zur Voraussetzung seiner Entstehung die Abnormität der moralischen Entwickelung; wir aber können auf dem Punkt, bis zu welchem wir bis jetzt konstruirend gelangt sind, durchaus noch nicht beurtheilen, ob diese im weiteren Verlauf unserer Konstruktion mit in Rechnung zu bringen sein wird, oder nicht. Es ist also eine Anticipation, daß wir schon hier den Begriff der Pflicht zum voraus einführen.

Anm. 2. Es gehört zu den unvergänglichsten Verdiensten Schleiermachers, nachgewiesen zu haben, daß die Ethik nur in dieser dreifachen Gliederung als Güterlehre, Tugendlehre und Pflichtenlehre ihre Aufgabe wirklich zu lösen vermag. S. Kritik der bisher. Sittenlehre (S. W., III., 1), S. 309—314. Ueber die wissensch. Behandlung des Tugendbegriffs (S. W., III., 2,), S. 357—359. Ueber die wissensch. Behandlung des Pflichtbegriffs (S. W., III., 2,), S. 379 ff. Ueber den Begriff des höchsten Gutes (S. W., III., 2,), S. 446—455. System der Sittenlehre, §. 110—122. Die christl. Sitte nach den Grundſ. der ev. Kirche im Zusammenhange dargestellt, S. 77 f. So sehr sich auch unsre Ethiker gegen diese Einsicht sträuben, so wird sie doch nie wieder auf bleibende Weise können rückgängig gemacht werden. Ein Hauptgrund der geringen Geltung, die sie sich bisher erworben hat, liegt wohl darin, daß es Schleiermachern mit der Ausführung seiner Tugendlehre und seiner Pflichtenlehre so

wenig gelungen ist. Nur die Güterlehre hat in seiner Ausführung das Imponirende, wodurch jeder geniale Griff in die Mitte der Sache hinein sich schon auf den ersten Blick ausweist. Das Unbefriedigende seiner Tugendlehre und seiner Pflichtenlehre in ihrer Ausführung ist aber zum großen Theil darin begründet, daß er irrthümlich alle drei Formen als selbständige behandelt*), während doch nur der Güterlehre Selbständigkeit zukommt. Wenigstens für den nächsten Anblick schließt sich in unserm Punkte ziemlich eng an Schleiermacher Chr. Fried. Schmid an, der (Christl. Sittenlehre, S. 345,) seine Ethik folgendermaßen gliedert. „Für den Begriff des christlich Guten" — schreibt er — „als des im wahren Sinne des Worts sittlich Guten, ... ergibt sich weiterhin eine dreifache Form, je nach der verschiedenen Beziehung, in welche dasselbe zum Willen gesetzt werden kann, indem das Gute in dieser Hinsicht theils als Norm für den Willen, als verpflichtendes Gesetz, theils als aufgenommen in den Willen, als Tugend und tugendhafte Handlung**), theils als Werk oder als sittliches Gut sich darstellt." (Vgl. überhaupt S. 345—349.) Indeß die Uebereinstimmung mit Schleiermacher ist eine bloß scheinbare, da des letzteren Begriff vom „Sittlichen" Schmid völlig fremd ist. Nur daher kann dieser auch bei Schleiermacher „die innere Vermittelung der drei Grundbegriffe: Gut, Tugend und Pflicht" vermissen (S. 246. Vgl. S. 347,), und sie dann seinerseits so angeben, wie es geschieht, wenn er S. 346 schreibt: „Woher kommt es nun, daß diese Begriffe gleichsam unabtrennlich an der Sittenlehre kleben auf theologischem und philosophischem Gebiet? Der Wille ist es, auf welchen sich alle beziehen."

Anm. 3. Was die Reihenfolge der drei ethischen Hauptlehren angeht, so ist Schmid, a. a. O. S. 347 ff. unzufrieden mit der von Schleiermacher und mir eingehaltenen. Er verlangt, daß die Pflichtenlehre an die erste Stelle, die Güterlehre aber an die letzte zu stehen komme: eine Forderung, die bei jedem Begriff von dem Moralischen, der mit dem schleiermacherschen oder vollends mit dem meinigen in irgend einer Analogie steht, völlig unausführbar, ja gradezu sinnlos ist. Ihm zufolge (S. 347 ff.) ist für die christliche Theologie „das Gesetz der eigentliche Ausgangspunkt, die Idee des

---

*) Vgl. auch Versuch über die wissenschaftl. Behandlung des Pflichtbegriffs, (S. W., II., 2,) S. 382 f.

**) Vgl. S. 376: „Der Begriff des Guten als einer Willensbeschaffenheit des menschlichen Subjekts ist Tugend."

Guten." „Grade diese Betrachtungsweise des Guten" schreibt er S. 348 — „als der Norm, welche unsern Willen normiren soll, ist die erste, mit welcher wir beginnen müssen." Und weiter: „Es thut nicht gut, wenn man den Grundbegriff des Gesetzes von seiner Stelle rückt, er ist der bis auf den tiefsten Grund hinabreichende Fels der Sittenlehre." (S. 348). „Das Gut dagegen kann seinem Begriffe nach nicht an den Anfang gesetzt werden. Denn es würde in diesem Falle ganz nothwendig der subjektive Faktor dieses Begriffs, der subjektive Gehalt dieses Begriffs zurückgestellt werden müssen. Dann haben wir eben noch nicht den ganzen Begriff des Guts. Beginnt man mit dem Begriff des Guts, so muß man an dem Vollgehalt dieses Begriffs abbrechen..... So stehen nun z. B. bei Rothe die Güter wie Gesetz da, und sollen doch nicht Gesetz sein, sollen doch schon Werke sein, die aus der Tugend kommen." (S. 348). „Abgesehen davon, ist es aber auch auf christlichem Gebiet bedenklich, das subjektive Moment so zurück zu stellen, wie Rothe thut, während doch alles auf die Gesinnung ankommt, aus welcher die Handlung entspringt." (S. 349.) Daß bei der von mir getroffenen Anordnung eine Zurückstellung des „subjektiven Gehalts" in dem Begriff des Guts oder des „subjektiven Moments", der Gesinnung, nicht zu befürchten steht: davon kann sich jedermann durch einen Blick auf die von mir gegebene Ausführung der Güterlehre überzeugen. Daß Schmid die Pflichtenlehre vorangestellt haben will, rührt von dem traditionell theologischen Standpunkte dieses Ethikers her*), außerdem aber hangen seine Remonstrationen gegen die auch von mir geforderte Anordnung eng zusammen mit der Differenz zwischen der spekulativen und der empirisch untersuchenden Behandlung der Ethik. Diese ist immer in demselben Verhältniß, in welchem sie spekulativ behandelt wurde, überwiegend als Güterlehre bearbeitet worden. Und in demselben Verhältniß, in welchem ihre Aufgabe als die einer Güterlehre gefaßt wurde, hat sie auch einen höheren Aufschwung genommen und

*) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, (2. A.) S. 122, macht folgende richtige Bemerkung: „Ueberhaupt hat, in den christlichen Jahrhunderten, die philosophische Ethik ihre Form unbewußt von der theologischen genommen. Da nun diese wesentlich eine gebietende ist, so ist auch die philosophische in der Form von Vorschrift und Pflichtenlehre aufgetreten, in aller Unschuld und ohne zu ahnden, daß hierzu eine anderweitige Befugniß nöthig sei; vielmehr vermeinend, dieß sei eben ihre einzige und natürliche Gestalt."

wirklich wissenschaftlich Bedeutsames geleistet. Damit steht dem Obigen gemäß, die andere Thatsache vollkommen im Einklang, daß die Ethik immer in demselben Verhältniß gehaltvoll gewesen ist, in welchem sie spekulativ behandelt worden ist. Frauenstädt (Das sittliche Leben, S. 114—117,) verlangt die Reihefolge: Güterlehre, Pflichtenlehre, Tugendlehre.

Anm. 4. Die Behandlung der Ethik als Güterlehre wird bekanntlich heutiges Tages besonders entschieden von der Herbartischen Schule zurückgewiesen. Von ihren Principien aus auch vollkommen konsequenterweise. Hat man keinen anderen Begriff des moralischen Gutes als das, was Gegenstand der Begehrung ist*), so bedarf es nicht erst eines umständlichen Beweises dafür, „daß eine Sittenlehre keine Güterlehre sein kann**)." Doch will von den neuesten Ethikern dieser Schule Allihn (Die Grundlehren der allgem. Ethik. Leipz. 1861.) den Begriff des „sittlichen Guts" nicht ohne weiteres überhaupt ausschließen aus der Ethik; nur daß er zu „einem ethischen Grundbegriffe" gemacht werde, gestattet er nicht***).

*) Vgl. z. B. Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 311–316.

**) Thilo (Die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie, S. 266,) ist schnell mit einer Abfertigung dieser Bemerkung bei der Hand. „Es ist dieser allerdings niedrige Begriff" — schreibt er — „für diejenigen unbequem, welche die Ethik als Güterlehre aufstellen, ohne doch den Eudämonismus offen aussprechen zu wollen; allein er ist einmal der geschichtlich richtige, und jeder andere nur ein willkürlicher, dem System zu Liebe gemachte." Nun wissen wir es also zur Nachachtung!

***) Er schreibt zwar, S. 25: „Sollte die Sittenlehre ursprünglich Güterlehre sein, ... so wären vor allen Dingen gewisse absolut werthvolle Objekte zu bezeichnen, welche der Mensch zum Ziele seines Strebens zu machen hätte und mit Rücksicht auf welche sein Thun oder Unterlassen Lob oder Tadel auf sich ziehen würde. Dadurch würden aber bereits fertige Werthbestimmungen vorausgesetzt, ohne daß an eine Rechtfertigung derselben gedacht würde, und die Frage bliebe immer noch unerledigt, warum denn diese oder jene Objekte als absolut werthvoll anzusehen seien. Diese Frage darf nicht übersprungen, die absoluten Werthbestimmungen dürfen nicht erschlichen werden. Oder soll es ausreichen, etwas als gut zu bezeichnen, wenn man erkannt hat, daß es Gegenstand einer Begehrung ist, und seine Vortrefflichkeit danach weiter bestimmt, wie allgemein oder wie stark es begehrt wird? Bei ethischen Werthbestimmungen handelt es sich ursprünglich nicht darum, wie weit und wie heftig etwas begehrt wird, sondern es handelt sich um die Güte, d. h. den absoluten Werth der Begehrung selbst. Der Güterbegriff darf also offenbar nicht zum ethischen Grundbegriff gemacht werden. Wo dieß geschieht fällt die Ethik unvermeidlich einem groben oder feinen Eudämonismus anheim; die Reinheit der echt moralischen

Anm. 5. In Ansehung der Termini Tugend und Pflicht ist der gemeine Sprachgebrauch sehr verwirrt. Oft werden beide Ausdrücke sogar völlig promiscue gebraucht. Macht es doch selbst die Wissenschaft häufig nicht besser. Vgl. z. B. bei Baumgarten-Crusius, Christl. Sittenlehre, S. 176 ff. Sogar Fichte'n*) begegnet es ja, daß er „Handlungen" „Tugenden" nennt, und Kant konstruirt seine „Tugendlehre" in aller Unbefangenheit als Pflichtenlehre, und setzt den einzelnen Pflichten Laster entgegen. Auch bei Marheineke (Theol. Moral) findet sich leider diese Unklarheit über das Verhältniß von Tugend und Pflicht wieder (s. besonders S. 270 bis 274.) und Palmer betrachtet in der früheren Abhandlung in den Jahrbb. f. deutsche Theol., V. (1860), 3, S. 485, Tugend und Pflicht als nur formell verschieden. Der letztere schreibt hier: „Wobei zwischen Pflichten und Tugenden lediglich der formelle Unterschied besteht, daß alles und jedes christlich Gute ebenso als ein Sollen wie als ein Sein, als ein Gesetz wie als eine Frucht des Geistes darzustellen ist." Anders ist seiner Moral des Christenthums. Hier heißt es Seite 68: „Wenn wir das Wort Tugend — das deutsche, wie das lateinische und griechische — in seinem nächsten, etymologischen Sinn nehmen als die auf Kräftigkeit beruhende Tüchtigkeit" u. s. w.

Gesinnung wird so genannten höheren oder höchsten Rücksichten geopfert, und es findet zuletzt gar keine unmittelbare Beurtheilung des Wollens statt. Dasselbe wird dann nur als Mittel für gewisse Zwecke angesehen, über deren Werth von Neuem die Frage entsteht." Dagegen räumt der Verf. dem Begriff des Guts allerdings eine untergeordnete Sellung bereitwillig ein in der Ethik. Er schreibt S. 214: „Bei Voraussetzung eines Wollens, welches auf Ausführung des von den sittlichen Ideen Vorgebildeten gerichtet ist, gehört zum sittlichen Gute } oder zu den sittlichen Gütern alles das, was durch ein solches Streben bereits erreicht ist." In dem Entwurfe, den Allihn für die „weitere Ausführung" der Ethik gibt, nimmt übrigens „die Lehre von dem sittlichen Gute" ausdrücklich eine Stelle ein, (S. 214 f.) und zwar allem Anschein nach eine immerhin bedeutende Stelle. Diese Definition des Gutes, und zugleich des Guten, ist bekanntlich spinozistisch. Spinoza schreibt, Ethic. P. III., Propos. 9, Schol., p. 345 (ed. Gfroerer): Constat itaque ex his omnibus, nihil nos conari, velle, appetere, cupere, quia id bonum esse judicamus, sed contra nos propterea aliquid bonum esse judicare, quia id conamur, volumus appetimus atque cupimus. Vgl. auch Propos. 39, Schol. (p. 357.) An und für sich ist es übrigens ganz wahr, daß jedes Gut Gegenstand der Begehrung ist, weil es ja allerdings Glückseligkeit, d. i. Selbstbefriedigung, gewährt, nämlich sofern es Mittel für den moralischen Zweck ist.

*) S. die Bestimmung des Menschen (S. W., II.), S. 188.

Und S. 67: „Pflicht ist nichts anderes als das sittliche Gesetz, sofern ich es als persönlich mich verpflichtend anerkenne; Gesetz und Pflicht unterscheiden sich nicht ihrem Inhalte nach wie Allgemeines und Besonderes, sondern nur als objektiv Gültiges und subjektiv in socher Gültigkeit Angenommenes.“ Vgl. auch S. 185, wo das „Pflichtbewußtsein“ definirt wird als „das Bewußtsein des persönlichen Gebundenseins an das von Gott Gewollte, an das sittlich Nothwendige.“ Diese Verwirrung des Sprachgebrauchs corrigirt sich indeß nach Schleiermachers (System der Sittenlehre, §. 112, S. 76,) treffender Bemerkung schon in den Formeln: tugendhaft sein und pflichtmäßig handeln*). Ebenso verwirrend ist es, wenn Reinhard (System der christl. Moral, II. S. 79 ff.) die Tugend als „das Bestreben, dem Sittengesetz Genüge zu leisten,“ definirt. Die Tugend ist kein Bestreben, überhaupt keine Aktion, sondern ein habitus. Dasselbe ist auch gegen v. Ammon (Handb. der christl. Sittenlehre, I, S. 393 f.) zu sagen. Daub wiederum betrachtet die Tugend als die Erfüllung der Pflicht, (S. System der theol. Moral, II. 1, S. 19. 214.) definirt sie dann aber auch wieder als den Kampf des Guten wider das Böse im Leben des Menschen. (S. ebendaselbst, S. 115.)

Anm. 6. Auch vom empirischen Standpunkte aus ergeben sich innerhalb des geschichtlichen Bereichs des Christenthums unmittelbar und unabweislich drei durch ethische Konstruktion zu lösende Aufgaben, welche den im §. aufgestellten durchaus entsprechen: nämlich 1) das von Christo gestiftete moralische Reich, 2) die vollendete normale Moralität Christi selbst und 3) die in jenem von Christo gegründeteen und regierten Reich für das moralische Handeln geltenden Normen, d. i. die christliche Sitte im weitesten Sinne des Worts, — wissenschaftlich zu begreifen.

Anm. 7. Die althergebrachte Eintheilung der Ethik in einen allgemeinen und einen besonderen Theil ist eine bloß äußerliche und ganz abstrakt formale, eben darum aber auch eine völlig leere und unfruchtbare. Es ist mit ihr noch gar nichts erreicht; denn in beiden Theilen kehrt sofort die Frage nach einem weiteren Ein-

---

**) Frauenstädt, Das sittl. Leben, S. 114: „Gesinnungen und Fertigkeiten sind das Subjekt, dem das Prädikat tugendhaft oder lasterhaft, Handlungen sind das Subjekt, dem das Prädikat pflichtgemäß oder pflichtwidrig .... *beigelegt wird.*“

theilungsprincip wieder, und zwar nach dem Princip einer Eintheilung, die eine wirkliche Gliederung wäre. Jene Eintheilung schließt durchaus kein architektonisches Princip in sich, worauf es ja eben ankommt, wenn eine Partition wirklich wissenschaftlich werthvoll und förderlich sein soll. Innerhalb der Pflichtenlehre bietet sie allerdings eine für die Darstellung bequeme Unterabtheilung dar, — und von daher hat sie sich denn auch in die Ethik überhaupt eingebürgert, — was sich sehr natürlich so gestaltete, nachdem es Uebung geworden war, die Ethik in die Form der Pflichtenlehre zu konstruiren.



Erster Theil.

Die Lehre vom moralischen Gut.



§. 92. An einem späteren Orte (s. die zweite Abtheilung dieses Theils) wird es sich herausstellen, daß der moralische Proceß — und folglich auch das Werden seines Produkts, des moralischen Guts — seinem Begriff selbst zufolge seinen Verlauf unvermeidlich auf abnorme, d. h. auf sündige Weise beginnt, und nur vermöge eines neu anhebenden schöpferischen Akts Gottes — der Erlösung — im Wege allmäliger Annäherung in die Normalität hinübergeleitet werden kann. Hiervon ist die Folge, daß die wissenschaftliche Beschreibung des moralischen Guts sich richtig und erschöpfend nicht durch eine einfache Konstruktion bewerkstelligen läßt, sondern nur mittelst der Verbindung von zwei begrifflichen Verzeichnungen desselben, die von zwei verschiedenen Standpunkten aus, welche nach einander zu betreten sind, angestellt werden, — beide übrigens a priori. Das moralische Gut kann allerdings, wie gesagt, seinem eigenen Begriff gemäß nur über die Abnormität hinweg zu seiner Realisirung kommen, und unsere direkte Aufgabe ist daher die spekulative Konstruktion desselben so, wie es durch die Sünde und durch die Erlösung hindurch successive seine reine und volle Realisirung erlangt. Nur dieses Verfahren ermöglicht auch das wissenschaftliche Verständniß der uns empirisch gegebenen moralischen Welt (oder der Geschichte), auf das es ja doch letztlich abgesehen ist mit jeder Ethik. Allein bewenden kann es doch bei dieser Konstruktion für sich allein noch nicht. Denn als abnorme lassen sich ja doch die moralische Entwickelung und ihr Resultat, die moralische Welt nicht ohne den Begriff von denselben in ihrer Normalität konstruiren. Die Abnormität kann eben nicht anders erkannt und bemessen werden, als an dem Bilde der Normalität. Die Konstruktion von jener hat mithin dieses zu ihrer Voraussetzung, und sie kann erst, wenn dieses gegeben

ist, unternommen werden. Konstruirbar ist aber das begriffliche Bild des moralischen Processes und des moralischen Guts auch in ihrer schlechthinigen Normalität unzweifelhaft. Denn die Elemente zu seiner Konstruktion liegen ja in dem Begriff des Moralischen, aus dem sie nur hervorgeholt zu werden brauchen mittelst seiner Analyse. Zu jener direkten Aufgabe kommt sonach, als die Bedingung ihrer Lösung, noch eine indirekte hinzu: die Aufgabe, aus dem Begriff des Moralischen heraus das Bild einer der in ihm enthaltenen Forderung rein oder schlechthin entsprechenden moralischen Welt, m. a. W. das Bild einer schlechthin normalen moralischen Welt in Begriffen zu konstruiren, beides, nach ihren konstitutiven organischen Elementen und nach dem Verlauf ihrer successiven Entwickelung zu ihrer vollständigen Vollendung. Die spekulative Ethik muß demzufolge das moralische Gut zweimal aus dem Begriff des Moralischen heraus (also a priori) in Begriffen konstruiren. Das eine Mal muß sie das moralische Gut in seiner reinen oder absoluten Normalität konstruiren, sowohl nach seinem wesentlichen Bestande als auch nach dem wesentlichen Verlauf seiner allmäligen Genesis (oder nach seinen Entwickelungsstadien), völlig abgesehen von der (geschichtlich, und zwar begriffsmäßig nothwendig, dazwischengekommen) Sünde und Erlösung, — dieß jedoch durchweg mit dem klaren Bewußtsein, daß das moralische Gut seinem eigenen Begriff zufolge in dieser Weise nicht realisirt werden kann, — also mit dem klaren Bewußtsein, hiermit lediglich ein abstraktes Ideal zu konstruiren. Das andere Mal aber muß sie das moralische Gut in derjenigen relativen Abnormität, in der allein es seinem Begriff zufolge realisirt werden kann, konstruiren, also die moralische Welt — und zwar wiederum nach jenem doppelten Moment —, so, wie sie in concreto allein denkbar ist, d. i. als sich durch die Sünde und durch die Erlösung hindurch realisirend. Die Lehre vom moralischen Gut zerlegt sich demnach nothwendig in zwei Abtheilungen, von denen die eine das moralische Gut als abstraktes Ideal, die andere ebendasselbe in seiner konkreten Wirklichkeit in Begriffen zu konstruiren hat. Aus dem bereits angegebenen Grunde *muß jene dieser* voranstehen.

Anm. 1. Wir haben hier, um den Plan für unsere Darstellung der Lehre vom moralischen Gut festzustellen, einen viel späteren Satz unseres Systems anticipiren müssen. Diese Anticipation ist aber etwas völlig unverfängliches. Denn sie ist nicht in der Erzeugung unseres ethischen Systems, sondern nur in der Darstellung des bereits fertig erzeugten eine Anticipation, — also nicht eine methodologische, sondern lediglich eine didaktische. Diese beiden aber sind genau zu unterscheiden, die Erzeugung des Systems und seine Darstellung. Beides sind verschiedene Funktionen, und die letztere hat die erstere zu ihrer unumgänglichen Voraussetzung. Der hier anticipirte Satz ist für den Leser (nicht auch für den Verfasser) an dieser Stelle als spekulativer Satz durchaus ein noch unerwiesener; gleichwohl steht er auch für ihn schon hier an und für sich vollkommen fest, nämlich als historischer Satz. Auf dem Standpunkte des Christenthums wenigstens konstirt die Thatsächlichkeit davon unbestritten, daß die moralische Entwickelung unseres Geschlechts mit seiner Verstrickung in die Sünde begonnen hat, und nur kraft der Erlösung aus der sündigen eine mehr und mehr normale werden kann und auch faktisch wird, und die Anerkennung dieser Thatsache gehört wesentlich mit zu den konstitutiven Momenten des christlich frommen Bewußtseins.

Anm. 2. Die im §. geforderte Scheidung der angegebenen beiden Gesichtspunkte pflegt von der Ethik ganz vernachlässigt zu werden, zu ihrem großen Schaden. Namentlich grade als christliche hat sie ganz besondere Ursache, mit Strenge über derselben zu halten, weil ohne sie eine Vermischung der natürlich-sündigen und der übernatürlich-christlichen Bestimmtheit von dem Moralischen unvermeidlich, und eine reine Darstellung der christlichen Moralität unausführbar ist. Die Erlösung in Christo hat ja letztlich die Hinführung der moralischen Welt grade auf diejenige Bestimmtheit zum Ziele, welche in dem Begriff des Menschlich-moralischen rein als solchen, abgesehen von dem Eingetretensein der Sünde in die Welt, an sich liegt. Der Zustand der moralischen Welt auf dem Punkt der in ihr vollendeten Erlösung und derjenige moralische Zustand, der in den einzelnen empirischen Momenten des geschichtlichen Werdens desselben jeweils anzustreben ist, — sie können mithin nur mittelst des Begriffs des moralischen Guts in seiner abstrakten Idealität vorgestellt und angeschaut werden.

Anm. 3. Die reine moralische Normalität ist uns in der Wirklichkeit mit einer einzigen Ausnahme durchaus nicht gegeben, und kann uns in ihr auch gar nicht gegeben sein: ihr Bild hat mithin nur den Werth eines abstrakten Ideals. Das Ideal ist nämlich eben das seinem Begriff selbst zufolge bloß ideelle und mithin so, wie es als realisirt werden sollend gedacht wird, nicht realisirbare Sein. Gleichwohl bedarf der Mensch schlechterdings moralischer Ideale, das Individuum und die Menschheit, und die praktische Bedeutung der Ethik besteht nicht am wenigsten grade darin, daß sie allein imstande ist, klar und deutlich gezeichnete moralische Ideale aufzustellen, und zwar wiederum nur als die spekulative.

Anm. 4. Aus dem im §. erörterten Grunde muß auch die Tugendlehre aus dem nämlichen doppelten Gesichtspunkte konstruirt werden. Von der Pflichtenlehre dagegen gilt natürlich nicht das Gleiche, da ja ihre Aufgabe überhaupt erst unter der Voraussetzung entsteht, daß in der moralischen Welt die Abnormität eingetreten ist. S. oben §. 91 und unten Theil III.

Erste Abtheilung.

Das moralische Gut als abstraktes Ideal.

Erster Abschnitt.

Der moralische Proceß.

Erstes Hauptstück.

Das allgemeine Wesen des moralischen Processes.

§. 93. Wir fragen vor allem nach der Aufgabe, welche sich dem persönlichen Geschöpfe — in unserer irdischen Schöpfungssphäre dem Menschen — vermöge seiner moralischen Qualität stellt, d. h. nach der moralischen Aufgabe. Dabei denken wir aber dieses persönliche Geschöpf, welches das Subjekt der moralischen Aufgabe bildet, m. E. W. das moralische Subjekt, in concreto den Menschen, vorläufig*) noch ganz in abstracto, d. h. so, daß wir von dem uns bereits wohlbekannten (s. §. 46. 63.) Umstande, daß dem Begriff der Kreatur überhaupt zufolge der Mensch als eine Vielheit von menschlichen Einzelwesen gedacht werden muß, für den Augenblick noch völlig absehen. Ungeachtet wir also wohl wissen, daß das wirkliche moralische Subjekt nicht als der Mensch zu denken ist, sondern als die Vielheit von menschlichen Einzelwesen: so abstrahiren wir doch einstweilen hiervon, und nehmen das moralische Subjekt für einen Augenblick als den Menschen. Wenn wir mithin in diesem Hauptstück vom

---

*) Lediglich im didaktischen Interesse.

Menschen (dem irdischen persönlichen Geschöpf) reden, so verstehen wir darunter nie das menschliche Einzelwesen, sondern immer die Menschheit, jedoch so, daß wir dabei absichtlich noch völlig außer Acht lassen, (obschon wir es sehr wohl wissen,) daß dieselbe nicht anders gedacht werden darf denn als eine Vielzahl menschlicher Einzelwesen. Dieß vorausgeschickt, stellt sich dem Menschen vermöge seiner moralischen Qualität, als der dem persönlichen Geschöpf eigenthümlichen, seine Aufgabe folgendergestalt.

§. 94. **Mit der moralischen Qualität des Menschen,** d. h. mit der ihm einwohnenden Macht der Selbstbestimmung stellt sich, als die unmittelbare Consequenz derselben, an ihn die Forderung, sich **selbst** *) zu bestimmen, und zwar schlechthin**), d. h. sich so zu bestimmen, daß sein sich Bestimmen schlechthin ein selbst sich Bestimmen ist, — und sich schlechthin durch nichts anderes bestimmen zu lassen. (Moralische Autonomie. Vgl. §. 200.) Deutlicher ausgedrückt, ist diese Forderung die, daß er in seinem sich Bestimmen schlechthin, und folglich auch ausschließend, durch die menschliche Persönlichkeit (schlechthin durch sonst nichts) bestimmt werde. Alle seine Funktionen müssen also vollständig oder schlechthin persönlich bestimmte sein, in ihnen allen muß die Persönlichkeit schlechthin und ausschließend die fungirende Kausalität sein. Da nun die Funktionen der Persönlichkeit das Verstandesbewußtsein und die Willensthätigkeit sind, so bestimmt sich diese Forderung näher zu der konkreteren, daß der Mensch sich in allen seinen Funktionen schlechthin denkend und wollend verhalte. Diese Forderung stellt aber dem Menschen eine Aufgabe, d. h. er kann dieselbe nicht unmittelbar erfüllen, wie sie an ihn herantritt, sondern muß sich erst zu ihrer Erfüllnng tüchtig machen. Denn so, wie er in die Reihe der Kreaturen eintritt, als reines Naturwesen, ist er nicht nur, was er ist, schlechthin nicht durch seine Selbstbestimmung, sondern er bestimmt sich auch in den Verhältnissen, in welchen er sich befindet, schlechterdings nicht selbst. Er

*) Man bemerke wohl: das „selbst" ist hier überall als das Subjekt zu verstehen, nicht als das Objekt.

**) Novalis, Schrr., III. S. 277: „Alles Unwillkürliche soll in Willkürliches verwandelt werden."

besitzt also von Hause aus die Macht der Selbstbestimmung noch nicht thatsächlich; aber es ist ihm von Natur die Anlage zu ihr mitgegeben*), und nun stellt sich eben die Forderung an ihn, daß er kraft dieser Anlage lerne, sich schlechthin selbst zu bestimmen. Diese moralische Forderung bildet dann zugleich die allgemeine moralische Norm**), die mithin ihren Ausdruck in dem Kanon findet: das moralische Subjekt hat sich in allem seinem sich Bestimmen schlechthin selbst zu bestimmen, es darf sich schlechthin durch nichts anderes als durch es selbst, d. h. als durch die menschliche Persönlichkeit, bestimmen lassen.

Anm. 1. Man wolle ja nicht vergessen, daß das moralische Subjekt, um welches es sich hier handelt, nicht der individuelle Mensch ist, sondern der generische, der in concreto nur in der vollzähligen Menschheit gegeben ist, — und daß hier mit der menschlichen Persönlichkeit nicht die individuelle gemeint ist, sondern die universelle, die menschliche Persönlichkeit an sich.

Anm. 2. Fichte hat demnach den Grundgedanken der Moral im Allgemeinen ganz richtig gefaßt, wenn er die moralische Aufgabe in die Selbstbestimmung des Ich zur unbedingten Unabhängigkeit von seinem Nichtich, zur unbedingten Selbständigkeit oder Freiheit setzt.

Anm. 3. Daß ein bewußtes Wesen sich auch seines Begriffs bewußt wird, und dieses als der Norm für seine Selbstbestimmung (als der moralischen Norm) inne wird, dabei ist in der That nichts verwunderliches***).

---

*) Apelt, Religionsphilos., S. 111: „Die moralische Anlage in uns ist eine Ueberlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnlichen."

**) Nicht gleichbedeutend mit Sittengesetz. S. die Pflichtenlehre.

***) Willib. Beyschlag, Ueber die Bedeutung des Wunders im Christenthum (Berlin 1862), S. 17 f. macht folgende schöne Bemerkung: „Daß der Geist des Menschen nicht bloß des Leibes Seele, nicht bloß das Lebensprincip dieses Naturorganismus ist, wie die moderne Naturvergötterung will, geht unwiderleglich daraus hervor, daß er ein Lebensgesetz in sich trägt, das mit der Natur durchaus nichts gemein hat, das sittliche Gesetz des Gewissens. Die Natur weiß nichts von Gut und Böse, der Mensch aber weiß davon, weiß sich dem Guten verpflichtet nicht bloß soweit es dem Naturtrieb gefällt, sondern wie immer es dem Naturtriebe widerstrebe, ja, wenn es sein muß, um den Preis des Leibes und Lebens. Dieß Gesetz kann keine Mutter Natur ihm mitgegeben haben."

§. 95. Demgemäß ist dann aber das aufgegebene moralische Produkt, d. h. das moralische Gut der Mensch (nämlich wohl zu merken, als Menschheit,) als der (wie sein Begriff es fordert) sich in der schlechthinigen Totalität seines Seins schlechthin selbst bestimmende, der Mensch als die absolute Selbstmacht oder Autexusie, nämlich innerhalb seiner, sehr bestimmt begrenzten, Sphäre. Als dieser ist er die schlechthin vollendete irdische Person und schlechthin Herr der irdischen Welt.*) Jedes einzelne, besondere thatsächliche sich selbst Bestimmen (d. h. hier die aktuelle Macht, sich selbst zu bestimmen, im Besitz haben — in einer einzelnen besonderen Beziehung) des Menschen ist selbst wieder Mittel zur Förderung des moralischen Processes, und so ein besonderes (partikuläres) moralisches Gut**). Aber kein abnormes sich selbst Bestimmen (in der angegebenen Bedeutung) desselben kann, sofern und soweit es ein abnormes ist, Mittel werden zur Förderung des moralischen Processes. In diesem schlechthin allgemeinen Sinne und Umfange gilt auf dem moralischen Gebiete (und dies ist das allumfassende) der Satz, daß der Zweck die Mittel nicht heiligt.

Anm. Moralisches Gut ist alles, was von Rechtswegen (d. h. dem Begriffe des moralischen, d. i. des persönlichen Geschöpfs zufolge) moralischer Zweck ist (in dem moralischen Zweck als Moment eingeschlossen ist).

§. 96. Die §. 94 aufgestellte Forderung und Norm richtet sich nach zwei verschiedenen, aber innerlich zusammengehörigen Seiten hin, weil die menschliche Persönlichkeit sich mit ihrer Macht der Selbstbestimmung in ein doppeltes Verhältniß gestellt findet. Sie steht nämlich im Verhältniß einerseits zu der irdischen materiellen Natur und andrerseits zu dem Schöpfer, zu Gott. Nach jener Seite hin ist das moralische Verhältniß des Menschen das sittliche, nach dieser hin ist es das religiöse. Nach beiden Seiten hin aber

*) Schleiermacher, Psychologie, S. 243: „Wenn wir nun das Resultat davon betrachten in der Gesammtheit und uns die ganze geistige Thätigkeit des Menschen denken, so muß sie die vollständige Selbstmanifestation des Geistes sein, und zugleich das vollständige Gebildetsein der Welt für den Menschen, und in diesen beiden zusammengenommen das vollkommene Sein und Wirkenwollen des Geistes."

**) Vgl. Schleiermacher, Philos. u. verm. Schrr., II, S. 455 f.

steht der Mensch unter der moralischen Forderung und Norm, sich **schlechthin selbst zu bestimmen**, eben damit aber schlechthin **denkend und wollend** und folglich schlechthin in Gemäßheit je mit dem Begriff seines Verhältnisses sowohl zu der irdischen materiellen Natur als zu Gott, wie dasselbe sich aus seinem eigenen Begriffe einerseits und den Begriffen dieser andrerseits ergibt. Der **moralische** Proceß (der eigenthümlich menschliche Lebensproceß) ist demnach ein doppelseitiger, der **sittliche** und der **religiöse**, und ebenso ist das Moralische ein doppelseitiges, das **Sittliche** und das **Religiöse**. Beide stehen aber unbedingt unter der Botmäßigkeit des Moralischen **als solchen**, und die **moralische** Normalität ist die **unbedingte Voraussetzung** der sittlichen (Gegensatz gegen die bloße Legalität,) und der religiösen.

Anm. 1. Dem §. zufolge sind uns das **Moralische** und das **Sittliche nicht**, wie nach dem jetzt gewöhnlichen Redegebrauch, **identische** Begriffe, und auch nicht einmal **koordinirte**; sondern das Moralische ist uns das genus, welches in die beiden species des Sittlichen und des Religiösen zerfällt. Es muß uns gestattet sein, den in diesem Stücke durchaus schwankenden Sprachgebrauch uns in der angegebenen Weise festzustellen. Die Gesammtmasse von ziemlich undeutlichen Vorstellungen, die man gemeinhin unter den promiscue gebrauchten Namen „moralisch" und „sittlich" zusammenfaßt, hat sich uns (und eben damit ist dann zugleich Deutlichkeit in jene Vorstellungen gekommen,) zu **zwei** verschiedenen **Begriffen** gesondert, für die wir nun auch **zwei** verschiedene **Termini** bedürfen. Wenn wir aber hierbei von den gangbaren Benennungen den Namen „moralisch" für den Geschlechtsbegriff, den „sittlich" dagegen für den Artbegriff — in den angedeuteten Bedeutungen — in Anwendung bringen, so glauben wir, hiermit nur der Spur zu folgen, auf welche der, wenn auch übrigens noch so **vage**, hergebrachte Sprachgebrauch selbst den aufmerksamen Beobachter leitet. Denn das ist doch gewiß eine wohlbegründete Bemerkung, daß die Ausdrücke „moralisch", „Moralität" und „Moral" vorzugsweise denjenigen Ethikern geläufig sind, deren Hauptinteresse auf die **subjektive** und **formale** Seite an dem menschlichen Thun und Lassen geht (wie **Kant** und seine Schule), die Termini „sittlich", „Sittlichkeit" und „Sittenlehre" dagegen vorzungsweise denjenigen, welche (wie **Schleiermacher** und **Hegel**) überwiegend die **objektive** und **materiale** Seite an demselben, die

Ausgestaltung der objektiven, auf die irdisch-materiellen Naturverhältnisse sich gründenden menschlichen Lebensordnungen ins Auge fassen. In der jetzt herkömmlichen Sprechweise wird auch noch — und fast mit besonderer Vorliebe — ein drittes Wort als mit „moralisch" und „sittlich" gleichbedeutend gebraucht, das Wort „ethisch." Auch diese Benennung lassen wir uns nicht entgehen; wir behalten sie uns nämlich ausschließend zur Bezeichnung des Moralwissenschaftlichen vor, wofür wir ja auch eines besonderen Namens benöthigt sind. Aus diesem Grunde haben wir auch unser Buch als „Ethik" überschrieben, nicht als „Moral" oder als „Sittenlehre", nicht etwa aus einer kindischen Lust an einem vornehmer und anspruchsvoller klingenden Titel. Als der griechische Terminus hat das „ethisch" vielleicht die natürlichste Anwartschaft auf die Verwendung grade zu diesem Behuf. Endlich haben wir wohl dagegen keinen Einspruch zu besorgen, daß wir das Religiöse unter das Moralische (im angemerkten Sinne) als seinen Gattungsbegriff subsumirt haben. Auf protestantischem Boden wenigstens gilt als Frömmigkeit nichts, was nicht auf die eigene Selbstbestimmung des Subjekts zurückgeht, d. h. eben nichts, was nicht moralischer Natur ist. Die magische und (im Zusammenhange damit) bloß mechanische Frömmigkeit ist nach protestantischer Anschauung ein bloßer Bastard der Religiosität.

Anm. 2. Das Moralische an und für sich, das abstrakt Moralische ist weder sittlich noch religiös. Das Religiöse bildet also keinen Gegensatz gegen das Moralische, (denn es fällt selbst mit unter den Begriff von diesem,) wohl aber gegen das Sittliche. Das Moralische ist die wesentliche und nothwendige Form beider, des Sittlichen und des Religiösen. Dagegen gibt es ein pur oder abstrakt Moralisches nicht. Denn der Mensch bestimmt sich selbst immer nur in einem bestimmten Verhältniß, — wenn auch nur zu sich selbst. Daher kann das Moralische allezeit immer nur entweder als sittlich Moralisches oder als religiös Moralisches oder endlich als die Einheit von beiden gegeben sein. Rein für sich allein kann also das Moralische nicht vorkommen.

Anm. 3. Gott kommt zwar allerdings moralische Qualität zu (§. 34), aber nicht sittliche, so wenig wie religiöse.

I. Der moralische Proceß als sittlicher.

§. 97. Zuallernächst findet sich im Menschen seine Persönlichkeit mit ihrer Macht, sich selbst zu bestimmen, zu ihrer eigenen materiellen animalischen Natur in ein Verhältniß gestellt, und zwar in ein unmittelbares, mittelst derselben dann aber, da sie nur als organischer Theil des Ganzen der irdischen materiellen Natur da ist und Bestand hat, in ein mittelbares auch zu der ihr äußeren irdischen materiellen Natur, — also überhaupt in ein Verhältniß zur materiellen Natur. Da die menschliche Persönlichkeit mit dieser zu einem lebendigen animalischen Wesen unmittelbar verbunden ist, so muß sie in ihrem Verhältniß zu ihr sich selbst bestimmen. Denn vermöge dieser Verbindung erfährt sie, eben indem sie lebt, fortwährend Einwirkungen auf sich von der materiellen Natur her, welche als solche unmittelbar zugleich Sollicitationen ihrer Macht der Selbstbestimmung sind, und sie muß, eben durch diese, eine Wahl treffen in Beziehung auf sie, wie sie sich ihnen gegenüber verhalten will, ob bejahend oder verneinend, ob sie sich ihnen hingeben oder verschließen und verweigern will, und demnach allgemeinhin eine Wahl, ob sie sich von der materiellen Natur überhaupt bestimmen lassen oder ihrerseits dieselbe bestimmen will. Eben darin, daß in dem Menschen sein animalisches Leben sich gar nicht anders bethätigen kann als in einem durch seine Selbstbestimmung vermittelten entweder Bestimmtwerden der materiellen Natur durch seine Persönlichkeit oder umgekehrt sich bestimmen Lassen dieser durch jene, ist der menschliche Lebensproceß als der moralische wesentlich zugleich der sittliche, so daß der Mensch gar nicht umhin kann, sein Leben, indem er es als ein wesentlich moralisches lebt, zugleich als ein sittliches zu leben. Die menschliche Persönlichkeit kann nun zwar gegenüber von der materiellen Natur beides thun, sie kann sowohl sie bestimmen als auch sich von ihr bestimmen lassen; aber sie muß sich für eins von beiden entscheiden, sie kann nicht in der Schwebe zwischen beiden verharren. Die Entscheidung, die es hier gilt, ist aber näher eine Entscheidung zwischen Entgegengesetztem. Zur Persönlichkeit ist es ja in der Kreatur eben nur durch die successive Ueberwindung und Aufhebung der Materialität an ihr gekommen,

— nur dadurch, daß in dem materiellen Naturwesen durch die schöpferische organisirende Wirksamkeit die Selbstmacht seines materiellen Lebens gebrochen worden ist, so zwar, daß in ihm nicht mehr die Materie die bestimmende Macht seines Lebens ist, daß nicht mehr ihre Tendenz und ihr Gesetz, m. E. W. das materielle Princip das Maßgebende in seinen Lebensfunktionen ist. So berühren sich in dem Menschen zwei entgegengesetzte Principien, zwischen die er mitten hineingestellt ist mit seiner Macht der Selbstbestimmung. Er (d. h. die Persönlichkeit) muß also seine Wahl treffen, auf wessen Seite er mit seiner Selbstbestimmung treten will, ob auf die Seite seiner Persönlichkeit oder auf die seiner materiellen Natur. Entscheidet er sich für die eine, so entscheidet er sich damit unmittelbar zugleich wider die andere. Wie er nun seine Wahl und Entscheidung zu treffen hat, dafür besitzt er unmittelbar die unzweideutige Direktion an der moralischen Norm, m. a. W. die Regel dafür ist ihm durch seinen eigenen Begriff selbst unmittelbar vorgezeichnet. Als die der Materie entgegengesetzte, als die nicht materielle, vielmehr geistähnliche ist die Persönlichkeit wesentlich zugleich das Uebermaterielle, das specifisch Höhere und dem göttlichen Schöpfungszweck Adäquatere. Ihr Begriff fordert also unerbittlich, daß sie in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur (namentlich auch ihrer eigenen) nicht ihr dienstbar sei, sondern vielmehr ihrerseits dieselbe sich dienstbar mache und sie beherrsche. Sie darf in diesem Verhältniß nur die Herrin sein. Im umgekehrten Falle würde sie den Schöpfungsproceß gradezu wieder rückläufig machen. Nur sofern der Mensch, zwischen jene beiden entgegengesetzten Principien gestellt, sich mit seiner Persönlichkeit wirksam für das übermaterielle Princip der Persönlichkeit bestimmt, bestimmt er sich wahrhaft selbst und für sich selbst. Denn er ist Mensch wesentlich nur dadurch, daß er persönliches Geschöpf ist; das Princip der Persönlichkeit ist also das konstitutiv menschliche. Bestimmt er sich dagegen für das Princip der Materialität (der materiellen animalischen Natur oder überhaupt der materiellen Animalität), so bestimmt er sich selbst im ausdrücklichen Widerspruche mit seinem eigenen Begriffe. Was formaliter sein sich selbst Bestimmen ist, das ist in diesem Falle materialiter sein sich *durch ein ihm* Fremdes bestimmen Lassen, also ein Aufgeben seiner

Selbstbestimmung. Und so stellt sich denn an die Persönlichkeit die unbedingte Forderung, daß sie kraft der ihr einwohnenden Macht der Selbstbestimmung ihr Verhältniß zur materiellen Natur in der Art bethätige, daß sie diese von sich aus schlechthin bestimme, ihrerseits aber sich schlechthin nicht durch sie bestimme lasse. Diese Vorschrift und Regel, welche sich der menschlichen Macht der Selbstbestimmung unmittelbar zugleich mit ihrem Vorhandensein stellt, ist das Sittengesetz*) im weitesten Sinne des Worts, die allgemeine sittliche Norm.

Anm. Das menschliche Einzelwesen ist bereits durch eine Naturnothwendigkeit genöthigt, sich nach der sittlichen (weltlichen) Seite hin selbst zu bestimmen, nämlich durch das Bedürfniß seiner Selbsterhaltung. Eine sittlich schlechthin leere Moralität ist deßhalb unmöglich. Aber der Mensch kann seine sittliche Funktion, wenigstens annäherungsweise, auf das Aneignen beschränken, und das ist die äußerste sittliche Rohheit.

§. 98. Diese Forderung, daß die menschliche Persönlichkeit die materielle Natur von sich aus schlechthin bestimme, schließt aber nicht ein, daß der Akt, durch den dieß geschieht, ein kontinuirlicher oder ununterbrochener sei, — sondern nur das verlangt sie für den Fall einer Unterbrechung desselben, daß während derselben schlechterdings kein sich Bestimmenlassen der Persönlichkeit durch die materielle Natur eintrete, sondern lediglich ein reines Bestimmtwerden jener durch diese, — also daß in solchen Intervallen das Bestimmtwerden der menschlichen Persönlichkeit durch die materielle Natur ein reiner Naturproceß sei, schlechterdings kein moralischer Vorgang. Eine Unterbrechung des moralischen Processes innerhalb des menschlichen Lebensprocesses ist nun allerdings bestimmt mitgesetzt in dem Begriff des letzteren als dem des materiell animalischen Processes, — und zwar eine periodische Unterbrechung. Der materielle thierische Lebensproceß führt nämlich ein kontinuirliches die Materie an dem Thiere Aufheben mit sich, ein sie, dieses Reale, ideell Setzen, das jedoch erst im persönlichen Thiere (im Menschen) wirklich gelingt, sofern erst in diesem das die Materie Aufheben es zu einem wirklichen sie ideell Setzen bringt. Deßhalb erfordert

*) Nicht gleichbedeutend mit Moralgesetz.

er aber unumgänglich periodische Unterbrechungen seines Verlaufs, d. h. auf der Grundlage des Wechsels von Tag und Nacht in der äußeren irdischen Natur — periodische Unterbrechungen des wachen Zustands durch den Schlaf*), in welchem die organischen Lebensfunktionen des Thiers specifisch herabgestimmt werden, und folglich auch in seinem Verhältniß zu seiner Außenwelt seine Aktivität ganz zurücktritt gegen die Passivität**). Denn ein Minimum von Aktivität ist freilich auch während des Schlafs in dem materiellen animalischen Wesen noch gesetzt: da der Zustand absoluter Passivität unmittelbar das Aufgehobensein des Lebens selbst wäre, der Tod***). Es gibt daher keinen absoluten Schlaf. Im Schlafe sinkt das materielle Thier vorübergehend wieder zurück auf die Stufe der Pflanze, (die fortwährend schläft, so wie auch das Thier im Mutterschooß und in der allerersten Zeit nach der Geburt,) in den Vegetationsproceß und überhaupt in den allgemeinen materiellen Naturprozeß, um sich aus ihm zu nähren und zu restauriren, — um aus der allgemeinen materiellen Natur von Neuem reale Stoffe an sich zu ziehen, — zum Ersatz für diejenigen, die es durch seinen animalischen Lebensproceß

*) S. den Artikel: Wachen, Schlaf u. s. w. von Purkinje in R. Wagners Handwörterbuch der Physiologie, III., 2, S. 416 ff. Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 282—317. Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 240: „Im Schlafe, d. h. der Ruhe des Gehirns." Schleiermacher, Psychol., S. 351: „Die eigentliche Denkthätigkeit im Begriff und nicht in Bildern ist das Charakteristische des wachen Zustandes. Die Ausführung der gewollten Thätigkeiten gehört in diese Klasse, insofern sie auf Zweckbegriffen beruht." Novalis Schriften, II., S. 120: „Schlaf ist ein vermischter Zustand des Körpers und der Seele; im Schlafe ist Körper und Seele chemisch verbunden. Im Schlafe ist die Seele durch den Körper gleichmäßig vertheilt; der Mensch ist neutralisirt. Wachen ist ein getheilter polarischer Zustand; im Wachen ist die Seele punktirt, lokalisirt. — Schlaf ist Seelenverdauung: der Körper verdaut die Seele (Entziehung des Seelenreizes). Wachen ist Einwirkungszustand des Seelenreizes: der Körper genießt die Seele. Im Schlafe sind die Bande des Systems locker; im Wachen angezogen." S. 123: „Vielleicht entsteht aus der Disproportion der Sinne und des übrigen Körpers die Nothwendigkeit des Schlafs. Der Schlaf muß die Folgen der übermäßigen Reizung der Sinne für den übrigen Körper wieder gut machen. Der Schlaf ist nur den Planetenbewohnern eigen. Einst wird der Mensch beständig zugleich schlafen und wachen."

**) Purkinje nennt den Schlaf „die Einkehr des Lebens nach innen."

***) Kant, Anthropologie (S. W., X.) S. 181: „.... so daß die Lebenskraft, wenn sie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde, erlöschen, und der tiefste Schlaf zugleich den Tod mit sich führen müßte."

kontinuirlich konsumirt. Denn in sich selbst besitzt das materielle Thier, auch das persönliche (menschliche), keine principielle Kausalität des Daseins, da es ja (noch) nicht wirklicher Geist ist. Der periodische Schlaf gehört daher wesentlich zum Lebenserhaltungsproceß des materiell animalischen Wesens, (nicht minder als die Ernährung, s. §. 251.), und ist so lange eine unerläßliche Bedingung jenes Processes, als dasselbe (noch) nicht wirklicher Geist (geworden) ist. Demnach wird auch bei dem menschlichen animalischen Wesen als materiellem das wache Leben naturnothwendig periodisch durch den Schlaf unterbrochen, und damit zugleich der moralische Proceß. Der Schlaf gehört bei dem Menschen lediglich seinem materiell-animalischen Leben als solchem an, und liegt ganz außerhalb des Bereichs seines moralischen Lebens. Während desselben ist im Menschen das Verhältniß der Persönlichkeit (des Ich) zu ihrem materiellen (somatisch-psychischen) Naturorganismus völlig suspendirt; der letztere ist aus dem Bereich der bestimmenden Einwirkungen jener vorübergehend völlig freigelassen, damit er die materiellen Daseinsstoffe, die er durch seine Arbeit im Dienste von jener verbraucht hat, neu einschöpfen könne. So lange der Schlaf andauert, übt die Persönlichkeit gar keine Macht aus über ihren materiellen Naturorganismus (über ihre Seele und ihren Leib), der für sie so gut wie nicht da ist, weil das Band zwischen beiden ganz schlaff geworden ist. Was sich während des Schlafs im Menschen zuträgt, (vor allem der Traum) das sind lauter materielle Naturprocesse, einfach Naturereignisse, theils lediglich somatische, theils somatisch-psychische oder auch ausschließend psychische. Im Schlafe verhält sich daher der Mensch moralisch indifferent, und nur die wachen menschlichen Lebensmomente sind die wirklich moralischen, — die moralisch bestimmten und bestimmbaren. Ausschließend von ihnen handelt es sich daher hinfort.

Anm. 1. Selbstverständlich leidet das hier vom Schlaf Gesagte auch auf die demselben analogen menschlichen Lebenszustände Anwendung und zwar genau in demselben Verhältniß, in welchem sie Annäherungen an den eigentlichen Schlaf sind.

Anm. 2. Faßt man den empirischen Menschen ins Auge, so gibt es bei ihm, wie keinen absoluten Schlaf, so auch kein absolutes Wachen, — natürlich letzteres angehend, die Eine große Ausnahme abgerechnet.

Anm. 3. Die reine moralische Normalität ist uns in der Wirklichkeit mit einer einzigen Ausnahme durchaus nicht gegeben, und kann uns in ihr auch gar nicht gegeben sein: ihr Bild hat mithin nur den Werth eines abstrakten Ideals. Das Ideal ist nämlich eben das seinem Begriff selbst zufolge bloß ideelle und mithin so, wie es als realisirt werden sollend gedacht wird, nicht realisirbare Sein. Gleichwohl bedarf der Mensch schlechterdings moralischer Ideale, das Individuum und die Menschheit, und die praktische Bedeutung der Ethik besteht nicht am wenigsten grade darin, daß sie allein imstande ist, klar und deutlich gezeichnete moralische Ideale aufzustellen, und zwar wiederum nur als die spekulative.

Anm. 4. Aus dem im §. erörterten Grunde muß auch die Tugendlehre aus dem nämlichen doppelten Gesichtspunkte konstruirt werden. Von der Pflichtenlehre dagegen gilt natürlich nicht das Gleiche, da ja ihre Aufgabe überhaupt erst unter der Voraussetzung entsteht, daß in der moralischen Welt die Abnormität eingetreten ist. S. oben §. 91 und unten Theil III.

Erste Abtheilung.

Das moralische Gut als abstraktes Ideal.

Erster Abschnitt.

Der moralische Proceß.

Erstes Hauptstück.

Das allgemeine Wesen des moralischen Processes.

§. 93. Wir fragen vor allem nach der Aufgabe, welche sich dem persönlichen Geschöpfe — in unserer irdischen Schöpfungssphäre dem Menschen — vermöge seiner moralischen Qualität stellt, d. h. nach der moralischen Aufgabe. Dabei denken wir aber dieses persönliche Geschöpf, welches das Subjekt der moralischen Aufgabe bildet, m. E. W. das moralische Subjekt, in concreto den Menschen, vorläufig*) noch ganz in abstracto, d. h. so, daß wir von dem uns bereits wohlbekannten (s. §. 46. 63.) Umstande, daß dem Begriff der Kreatur überhaupt zufolge der Mensch als eine Vielheit von menschlichen Einzelwesen gedacht werden muß, für den Augenblick noch völlig absehen. Ungeachtet wir also wohl wissen, daß das wirkliche moralische Subjekt nicht als der Mensch zu denken ist, sondern als die Vielheit von menschlichen Einzelwesen: so abstrahiren wir doch einstweilen hiervon, und nehmen das moralische Subjekt für einen Augenblick als den Menschen. Wenn wir mithin in diesem Hauptstück vom

*) Lediglich im didaktischen Interesse.

Menschen (dem irdischen persönlichen Geschöpf) reden, so verstehen wir darunter nie das menschliche Einzelwesen, sondern immer die Menschheit, jedoch so, daß wir dabei absichtlich noch völlig außer Acht lassen, (obschon wir es sehr wohl wissen,), daß dieselbe nicht anders gedacht werden darf denn als eine Vielzahl menschlicher Einzelwesen. Dieß vorausgeschickt, stellt sich dem Menschen vermöge seiner moralischen Qualität, als der dem persönlichen Geschöpf eigenthümlichen, seine Aufgabe folgendergestalt.

§. 94. **Mit der moralischen Qualität des Menschen**, d. h. mit der ihm einwohnenden Macht der Selbstbestimmung stellt sich, als die unmittelbare Consequenz derselben, an ihn die Forderung, sich **selbst***) zu bestimmen, und zwar schlechthin**), d. h. sich so zu bestimmen, daß sein sich Bestimmen schlechthin ein selbst sich Bestimmen ist, — und sich schlechthin durch nichts anderes bestimmen zu lassen. (Moralische Autonomie. Vgl. §. 200.) Deutlicher ausgedrückt, ist diese Forderung die, daß er in seinem sich Bestimmen schlechthin, und folglich auch ausschließend, durch die menschliche Persönlichkeit (schlechthin durch sonst nichts) bestimmt werde. Alle seine Funktionen müssen also vollständig oder schlechthin persönlich bestimmte sein, in ihnen allen muß die Persönlichkeit schlechthin und ausschließend die fungirende Kausalität sein. Da nun die Funktionen der Persönlichkeit das Verstandesbewußtsein und die Willensthätigkeit sind, so bestimmt sich diese Forderung näher zu der konkreteren, daß der Mensch sich in allen seinen Funktionen schlechthin denkend und wollend verhalte. Diese Forderung stellt aber dem Menschen eine Aufgabe, d. h. er kann dieselbe nicht unmittelbar erfüllen, wie sie an ihn herantritt, sondern muß sich erst zu ihrer Erfüllnng tüchtig machen. Denn so, wie er in die Reihe der Kreaturen eintritt, als reines Naturwesen, ist er nicht nur, was er ist, schlechthin nicht durch seine Selbstbestimmung, sondern er bestimmt sich auch in den Verhältnissen, in welchen er sich befindet, schlechterdings nicht selbst. Er

*) Man bemerke wohl: das „selbst" ist hier überall als das Subjekt zu verstehen, nicht als das Objekt.

**) Novalis, Schrr., III. S. 277: „Alles Unwillkürliche soll in Willkürliches verwandelt werden."

besitzt also von Hause aus die Macht der Selbstbestimmung noch nicht thatsächlich; aber es ist ihm von Natur die Anlage zu ihr mitgegeben*), und nun stellt sich eben die Forderung an ihn, daß er kraft dieser Anlage lerne, sich schlechthin selbst zu bestimmen. Diese moralische Forderung bildet dann zugleich die allgemeine moralische Norm**), die mithin ihren Ausdruck in dem Kanon findet: das moralische Subjekt hat sich in allem seinem sich Bestimmen schlechthin selbst zu bestimmen, es darf sich schlechthin durch nichts anderes als durch es selbst, d. h. als durch die menschliche Persönlichkeit, bestimmen lassen.

Anm. 1. Man wolle ja nicht vergessen, daß das moralische Subjekt, um welches es sich hier handelt, nicht der individuelle Mensch ist, sondern der generische, der in concreto nur in der vollzähligen Menschheit gegeben ist, — und daß hier mit der menschlichen Persönlichkeit nicht die individuelle gemeint ist, sondern die universelle, die menschliche Persönlichkeit an sich.

Anm. 2. Fichte hat demnach den Grundgedanken der Moral im Allgemeinen ganz richtig gefaßt, wenn er die moralische Aufgabe in die Selbstbestimmung des Ich zur unbedingten Unabhängigkeit von seinem Nichtich, zur unbedingten Selbständigkeit oder Freiheit setzt.

Anm. 3. Daß ein bewußtes Wesen sich auch seines Begriffs bewußt wird, und dieses als der Norm für seine Selbstbestimmung (als der moralischen Norm) inne wird, dabei ist in der That nichts verwunderliches***).

---

*) Apelt, Religionsphilos., S. 111: „Die moralische Anlage in uns ist eine Ueberlegenheit des übersinnlichen Menschen in uns über den sinnlichen."

**) Nicht gleichbedeutend mit Sittengesetz. S. die Pflichtenlehre.

***) Willib. Beyschlag, Ueber die Bedeutung des Wunders im Christenthum (Berlin 1862), S. 17 f. macht folgende schöne Bemerkung: „Daß der Geist des Menschen nicht bloß des Leibes Seele, nicht bloß das Lebensprincip dieses Naturorganismus ist, wie die moderne Naturvergötterung will, geht unwiderleglich daraus hervor, daß er ein Lebensgesetz in sich trägt, das mit der Natur durchaus nichts gemein hat, das sittliche Gesetz des Gewissens. Die Natur weiß nichts von Gut und Böse, der Mensch aber weiß davon, weiß sich dem Guten verpflichtet nicht bloß soweit es dem Naturtrieb gefällt, sondern wie immer es dem Naturtriebe widerstrebe, ja, wenn es sein muß, um den Preis des Leibes und Lebens. Dieß Gesetz kann keine Mutter Natur ihm mitgegeben haben."

§. 95. Demgemäß ist dann aber das aufgegebene moralische Produkt, d. h. das moralische Gut der Mensch (nämlich wohl zu merken, als Menschheit,) als der (wie sein Begriff es fordert) sich in der schlechthinigen Totalität seines Seins schlechthin selbst bestimmende, der Mensch als die absolute Selbstmacht oder Autexusie, nämlich innerhalb seiner, sehr bestimmt begrenzten, Sphäre. Als dieser ist er die schlechthin vollendete irdische Person und schlechthin Herr der irdischen Welt.*) Jedes einzelne besondere thatsächliche sich selbst Bestimmen (d. h. hier die aktuelle Macht, sich selbst zu bestimmen, im Besitz haben — in einer einzelnen besonderen Beziehung) des Menschen ist selbst wieder Mittel zur Förderung des moralischen Processes, und so ein besonderes (partikuläres) moralisches Gut**). Aber kein abnormes sich selbst Bestimmen (in der angegebenen Bedeutung) desselben kann, sofern und soweit es ein abnormes ist, Mittel werden zur Förderung des moralischen Processes. In diesem schlechthin allgemeinen Sinne und Umfange gilt auf dem moralischen Gebiete (und dies ist das allumfassende) der Satz, daß der Zweck die Mittel nicht heiligt.

Anm. Moralisches Gut ist alles, was von Rechtswegen (d. h. dem Begriffe des moralischen, d. i. des persönlichen Geschöpfs zufolge) moralischer Zweck ist (in dem moralischen Zweck als Moment eingeschlossen ist).

§. 96. Die §. 94 aufgestellte Forderung und Norm richtet sich nach zwei verschiedenen, aber innerlich zusammengehörigen Seiten hin, weil die menschliche Persönlichkeit sich mit ihrer Macht der Selbstbestimmung in ein doppeltes Verhältniß gestellt findet. Sie steht nämlich im Verhältniß einerseits zu der irdischen materiellen Natur und andrerseits zu dem Schöpfer, zu Gott. Nach jener Seite hin ist das moralische Verhältniß des Menschen das sittliche, nach dieser hin ist es das religiöse. Nach beiden Seiten hin aber

*) Schleiermacher, Psychologie, S. 243: „Wenn wir nun das Resultat davon betrachten in der Gesammtheit und uns die ganze geistige Thätigkeit des Menschen denken, so muß sie die vollständige Selbstmanifestation des Geistes sein, und zugleich das vollständige Gebildetsein der Welt für den Menschen, und in diesen beiden zusammengenommen das vollkommene Sein und Wirkenwollen des Geistes."

**) Vgl. Schleiermacher, Philos. u. verm. Schrr., II, S. 456 f.

steht der Mensch unter der moralischen Forderung und Norm, sich schlechthin selbst zu bestimmen, eben damit aber schlechthin denkend und wollend und folglich schlechthin in Gemäßheit je mit dem Begriff seines Verhältnisses sowohl zu der irdischen materiellen Natur als zu Gott, wie dasselbe sich aus seinem eigenen Begriffe einerseits und den Begriffen dieser andrerseits ergibt. Der moralische Proceß (der eigenthümlich menschliche Lebensproceß) ist demnach ein doppelseitiger, der sittliche und der religiöse, und ebenso ist das Moralische ein doppelseitiges, das Sittliche und das Religiöse. Beide stehen aber unbedingt unter der Botmäßigkeit des Moralischen als solchen, und die moralische Normalität ist die unbedingte Voraussetzung der sittlichen (Gegensatz gegen die bloße Legalität,) und der religiösen.

Anm. 1. Dem §. zufolge sind uns das Moralische und das Sittliche nicht, wie nach dem jetzt gewöhnlichen Redegebrauch, identische Begriffe, und auch nicht einmal koordinirte; sondern das Moralische ist uns das genus, welches in die beiden species des Sittlichen und des Religiösen zerfällt. Es muß uns gestattet sein, den in diesem Stücke durchaus schwankenden Sprachgebrauch uns in der angegebenen Weise festzustellen. Die Gesammtmasse von ziemlich undeutlichen Vorstellungen, die man gemeinhin unter den promiscue gebrauchten Namen „moralisch" und „sittlich" zusammenfaßt, hat sich uns (und eben damit ist dann zugleich Deutlichkeit in jene Vorstellungen gekommen,) zu zwei verschiedenen Begriffen gesondert, für die wir nun auch zwei verschiedene Termini bedürfen. Wenn wir aber hierbei von den gangbaren Benennungen den Namen „moralisch" für den Geschlechtsbegriff, den „sittlich" dagegen für den Artbegriff — in den angedeuteten Bedeutungen — in Anwendung bringen, so glauben wir, hiermit nur der Spur zu folgen, auf welche der, wenn auch übrigens noch so vage, hergebrachte Sprachgebrauch selbst den aufmerksamen Beobachter leitet. Denn das ist doch gewiß eine wohlbegründete Bemerkung, daß die Ausdrücke „moralisch", „Moralität" und „Moral" vorzugsweise denjenigen Ethikern geläufig sind, deren Hauptinteresse auf die subjektive und formale Seite an dem menschlichen Thun und Lassen geht (wie Kant und seine Schule), die Termini „sittlich", „Sittlichkeit" und „Sittenlehre" dagegen vorzugsweise denjenigen, welche (wie Schleiermacher und Hegel) überwiegend die objektive und materiale Seite an demselben, die

Ausgestaltung der objektiven, auf die irdisch-materiellen Naturverhältnisse sich gründenden menschlichen Lebensordnungen ins Auge fassen. In der jetzt herkömmlichen Sprechweise wird auch noch — und fast mit besonderer Vorliebe — ein drittes Wort als mit „moralisch" und „sittlich" gleichbedeutend gebraucht, das Wort „ethisch." Auch diese Benennung lassen wir uns nicht entgehen; wir behalten sie uns nämlich ausschließend zur Bezeichnung des Moralwissenschaftlichen vor, wofür wir ja auch eines besonderen Namens benöthigt sind. Aus diesem Grunde haben wir auch unser Buch als „Ethik" überschrieben, nicht als „Moral" oder als „Sittenlehre", nicht etwa aus einer kindischen Lust an einem vornehmer und anspruchsvoller klingenden Titel. Als der griechische Terminus hat das „ethisch" vielleicht die natürlichste Anwartschaft auf die Verwendung grade zu diesem Behuf. Endlich haben wir wohl dagegen keinen Einspruch zu besorgen, daß wir das Religiöse unter das Moralische (im angemerkten Sinne) als seinen Gattungsbegriff subsumirt haben. Auf protestantischem Boden wenigstens gilt als Frömmigkeit nichts, was nicht auf die eigene Selbstbestimmung des Subjekts zurückgeht, d. h. eben nichts, was nicht moralischer Natur ist. Die magische und (im Zusammenhange damit) bloß mechanische Frömmigkeit ist nach protestantischer Anschauung ein bloßer Bastard der Religiosität.

Anm. 2. Das Moralische an und für sich, das abstrakt Moralische ist weder sittlich noch religiös. Das Religiöse bildet also keinen Gegensatz gegen das Moralische, (denn es fällt selbst mit unter den Begriff von diesem,) wohl aber gegen das Sittliche. Das Moralische ist die wesentliche und nothwendige Form beider, des Sittlichen und des Religiösen. Dagegen gibt es ein pur oder abstrakt Moralisches nicht. Denn der Mensch bestimmt sich selbst immer nur in einem bestimmten Verhältniß, — wenn auch nur zu sich selbst. Daher kann das Moralische allezeit immer nur entweder als sittlich Moralisches oder als religiös Moralisches oder endlich als die Einheit von beiden gegeben sein. Rein für sich allein kann also das Moralische nicht vorkommen.

Anm. 3. Gott kommt zwar allerdings moralische Qualität zu (§. 34), aber nicht sittliche, so wenig wie religiöse.

I. Der moralische Proceß als sittlicher.

§. 97. Zuallernächst findet sich im Menschen seine Persönlichkeit mit ihrer Macht, sich selbst zu bestimmen, zu ihrer eigenen materiellen animalischen Natur in ein Verhältniß gestellt, und zwar in ein unmittelbares, mittelst derselben dann aber, da sie nur als organischer Theil des Ganzen der irdischen materiellen Natur da ist und Bestand hat, in ein mittelbares auch zu der ihr äußeren irdischen materiellen Natur, — also überhaupt in ein Verhältniß zur materiellen Natur. Da die menschliche Persönlichkeit mit dieser zu einem lebendigen animalischen Wesen unmittelbar verbunden ist, so muß sie in ihrem Verhältniß zu ihr sich selbst bestimmen. Denn vermöge dieser Verbindung erfährt sie, eben indem sie lebt, fortwährend Einwirkungen auf sich von der materiellen Natur her, welche als solche unmittelbar zugleich Sollicitationen ihrer Macht der Selbstbestimmung sind, und sie muß, eben durch diese, eine Wahl treffen in Beziehung auf sie, wie sie sich ihnen gegenüber verhalten will, ob bejahend oder verneinend, ob sie sich ihnen hingeben oder verschließen und verweigern will, und demnach allgemeinhin eine Wahl, ob sie sich von der materiellen Natur überhaupt bestimmen lassen oder ihrerseits dieselbe bestimmen will. Eben darin, daß in dem Menschen sein animalisches Leben sich gar nicht anders bethätigen kann als in einem durch seine Selbstbestimmung vermittelten entweder Bestimmtwerden der materiellen Natur durch seine Persönlichkeit oder umgekehrt sich bestimmen Lassen dieser durch jene, ist der menschliche Lebensproceß als der moralische wesentlich zugleich der sittliche, so daß der Mensch gar nicht umhin kann, sein Leben, indem er es als ein wesentlich moralisches lebt, zugleich als ein sittliches zu leben. Die menschliche Persönlichkeit kann nun zwar gegenüber von der materiellen Natur beides thun, sie kann sowohl sie bestimmen als auch sich von ihr bestimmen lassen; aber sie muß sich für eins von beiden entscheiden, sie kann nicht in der Schwebe zwischen beiden verharren. Die Entscheidung, die es hier gilt, ist aber näher eine Entscheidung zwischen Entgegengesetztem. Zur Persönlichkeit ist es ja in der Kreatur eben nur durch die successive Ueberwindung und Aufhebung der Materialität an ihr gekommen,

— nur dadurch, daß in dem materiellen Naturwesen durch die schöpferische organisirende Wirksamkeit die Selbstmacht seines materiellen Lebens gebrochen worden ist, so zwar, daß in ihm nicht mehr die Materie die bestimmende Macht seines Lebens ist, daß nicht mehr ihre Tendenz und ihr Gesetz, m. E. W. das materielle Princip das Maßgebende in seinen Lebensfunktionen ist. So berühren sich in dem Menschen zwei entgegengesetzte Principien, zwischen die er mitten hineingestellt ist mit seiner Macht der Selbstbestimmung. Er (d. h. die Persönlichkeit) muß also seine Wahl treffen, auf wessen Seite er mit seiner Selbstbestimmung treten will, ob auf die Seite seiner Persönlichkeit oder auf die seiner materiellen Natur. Entscheidet er sich für die eine, so entscheidet er sich damit unmittelbar zugleich wider die andere. Wie er nun seine Wahl und Entscheidung zu treffen hat, dafür besitzt er unmittelbar die unzweideutige Direktion an der moralischen Norm, m. a. W. die Regel dafür ist ihm durch seinen eigenen Begriff selbst unmittelbar vorgezeichnet. Als die der Materie entgegengesetzte, als die nicht materielle, vielmehr geistähnliche ist die Persönlichkeit wesentlich zugleich das Uebermaterielle, das specifisch Höhere und dem göttlichen Schöpfungszweck Adäquatere. Ihr Begriff fordert also unerbittlich, daß sie in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur (namentlich auch ihrer eigenen) nicht ihr dienstbar sei, sondern vielmehr ihrerseits dieselbe sich dienstbar mache und sie beherrsche. Sie darf in diesem Verhältniß nur die Herrin sein. Im umgekehrten Falle würde sie den Schöpfungsproceß gradezu wieder rückläufig machen. Nur sofern der Mensch, zwischen jene beiden entgegengesetzten Principien gestellt, sich mit seiner Persönlichkeit wirksam für das übermaterielle Princip der Persönlichkeit bestimmt, bestimmt er sich wahrhaft selbst und für sich selbst. Denn er ist Mensch wesentlich nur dadurch, daß er persönliches Geschöpf ist; das Princip der Persönlichkeit ist also das konstitutiv menschliche. Bestimmt er sich dagegen für das Princip der Materialität (der materiellen animalischen Natur oder überhaupt der materiellen Animalität), so bestimmt er sich selbst im ausdrücklichen Widerspruche mit seinem eigenen Begriffe. Was formaliter sein sich selbst Bestimmen ist, das ist in diesem Falle materialiter sein sich *durch ein ihm* Fremdes bestimmen Lassen, also ein Aufgeben seiner

Selbstbestimmung. Und so stellt sich denn an die Persönlichkeit die unbedingte Forderung, daß sie kraft der ihr einwohnenden Macht der Selbstbestimmung ihr Verhältniß zur materiellen Natur in der Art bethätige, daß sie diese von sich aus schlechthin bestimme, ihrerseits aber sich schlechthin nicht durch sie bestimme lasse. Diese Vorschrift und Regel, welche sich der menschlichen Macht der Selbstbestimmung unmittelbar zugleich mit ihrem Vorhandensein stellt, ist das Sittengesetz*) im weitesten Sinne des Worts, die allgemeine sittliche Norm.

Anm. Das menschliche Einzelwesen ist bereits durch eine Naturnothwendigkeit genöthigt, sich nach der sittlichen (weltlichen) Seite hin selbst zu bestimmen, nämlich durch das Bedürfniß seiner Selbsterhaltung. Eine sittlich schlechthin leere Moralität ist deßhalb unmöglich. Aber der Mensch kann seine sittliche Funktion, wenigstens annäherungsweise, auf das Aneignen beschränken, und das ist die äußerste sittliche Rohheit.

§. 98. Diese Forderung, daß die menschliche Persönlichkeit die materielle Natur von sich aus schlechthin bestimme, schließt aber nicht ein, daß der Akt, durch den dieß geschieht, ein kontinuirlicher oder ununterbrochener sei, — sondern nur das verlangt sie für den Fall einer Unterbrechung desselben, daß während derselben schlechterdings kein sich Bestimmenlassen der Persönlichkeit durch die materielle Natur eintrete, sondern lediglich ein reines Bestimmtwerden jener durch diese, — also daß in solchen Intervallen das Bestimmtwerden der menschlichen Persönlichkeit durch die materielle Natur ein reiner Naturproceß sei, schlechterdings kein moralischer Vorgang. Eine Unterbrechung des moralischen Processes innerhalb des menschlichen Lebensprocesses ist nun allerdings bestimmt mitgesetzt in dem Begriff des letzteren als dem des materiell animalischen Processes, — und zwar eine periodische Unterbrechung. Der materielle thierische Lebensproceß führt nämlich ein kontinuirliches die Materie an dem Thiere Aufheben mit sich, ein sie, dieses Reale, ideell Setzen, das jedoch erst im persönlichen Thiere (im Menschen) wirklich gelingt, sofern erst in diesem das die Materie Aufheben es zu einem wirklichen sie ideell Setzen bringt. Deßhalb erfordert

*) Nicht gleichbedeutend mit Moralgesetz.

er aber unumgänglich periodische Unterbrechungen seines Verlaufs, d. h. auf der Grundlage des Wechsels von Tag und Nacht in der **äußeren** irdischen Natur — periodische Unterbrechungen des wachen Zustands durch den **Schlaf***), in welchem die organischen Lebensfunktionen des Thiers specifisch herabgestimmt werden, und folglich auch in seinem Verhältniß zu seiner Außenwelt seine Aktivität ganz zurücktritt gegen die Passivität**). Denn ein Minimum von Aktivität ist freilich auch während des Schlafs in dem materiellen animalischen Wesen noch gesetzt: da der Zustand absoluter Passivität unmittelbar das Aufgehobensein des Lebens selbst wäre, der Tod***). Es gibt daher keinen **absoluten** Schlaf. Im Schlafe sinkt das materielle Thier vorübergehend wieder zurück auf die Stufe der Pflanze, (die **fortwährend** schläft, so wie auch das Thier im Mutterschooß und in der allerersten Zeit nach der Geburt,) in den Vegetationsproceß und überhaupt in den allgemeinen materiellen Naturprozeß, um sich aus ihm zu nähren und zu restauriren, — um aus der allgemeinen materiellen Natur von Neuem reale Stoffe an sich zu ziehen, — zum Ersatz für diejenigen, die es durch seinen animalischen Lebensproceß

---

*) S. den Artikel: Wachen, Schlaf u. s. w. von **Purkinje** in R. **Wagners** Handwörterbuch der Physiologie, III., 2, S. 416 ff. **Bruch**, Theorie des Bewußtseins, S. 282—317. Vgl. **Schopenhauer**, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 240: „Im Schlafe, d. h. der Ruhe des Gehirns." **Schleiermacher**, Psychol., S. 351: „Die eigentliche Denkthätigkeit im Begriff und nicht in Bildern ist das Charakteristische des wachen Zustandes. Die Ausführung der gewollten Thätigkeiten gehört in diese Klasse, insofern sie auf Zweckbegriffen beruht." **Novalis** Schriften, II., S. 120: „Schlaf ist ein vermischter Zustand des Körpers und der Seele; im Schlafe ist Körper und Seele chemisch verbunden. Im Schlafe ist die Seele durch den Körper gleichmäßig vertheilt; der Mensch ist neutralisirt. Wachen ist ein getheilter polarischer Zustand; im Wachen ist die Seele punktirt, lokalisirt. — Schlaf ist Seelenverdauung: der Körper verdaut die Seele (Entziehung des Seelenreizes). Wachen ist Einwirkungszustand des Seelenreizes: der Körper genießt die Seele. Im Schlafe sind die Bande des Systems locker; im Wachen angezogen." S. 123: „Vielleicht entsteht aus der Disproportion der Sinne und des übrigen Körpers die Nothwendigkeit des Schlafs. Der Schlaf muß die Folgen der übermäßigen Reizung der Sinne für den übrigen Körper wieder gut machen. Der Schlaf ist nur den Planetenbewohnern eigen. Einst wird der Mensch beständig zugleich schlafen und wachen."

) **Purkinje nennt den Schlaf „die Einkehr des Lebens nach innen."

***) **Kant**, Anthropologie (S. W., X.) S. 181: „.... so daß die Lebens*kraft, wenn sie im Schlafe nicht durch Träume immer rege erhalten würde, erlöschen, und der tiefste* Schlaf zugleich den Tod mit sich führen müßte."

kontinuirlich konsumirt. Denn in sich selbst besitzt das materielle Thier, auch das persönliche (menschliche), keine principielle Kausalität des Daseins, da es ja (noch) nicht wirklicher Geist ist. Der periodische Schlaf gehört daher wesentlich zum Lebenserhaltungsproceß des materiell animalischen Wesens, (nicht minder als die Ernährung, s. §. 251.), und ist so lange eine unerläßliche Bedingung jenes Processes, als dasselbe (noch) nicht wirklicher Geist (geworden) ist. Demnach wird auch bei dem menschlichen animalischen Wesen als materiellem das wache Leben naturnothwendig periodisch durch den Schlaf unterbrochen, und damit zugleich der moralische Proceß. Der Schlaf gehört bei dem Menschen lediglich seinem materiell-animalischen Leben als solchem an, und liegt ganz außerhalb des Bereichs seines moralischen Lebens. Während desselben ist im Menschen das Verhältniß der Persönlichkeit (des Ich) zu ihrem materiellen (somatisch-psychischen) Naturorganismus völlig suspendirt; der letztere ist aus dem Bereich der bestimmenden Einwirkungen jener vorübergehend völlig freigelassen, damit er die materiellen Daseinsstoffe, die er durch seine Arbeit im Dienste von jener verbraucht hat, neu einschöpfen könne. So lange der Schlaf andauert, übt die Persönlichkeit gar keine Macht aus über ihren materiellen Naturorganismus (über ihre Seele und ihren Leib), der für sie so gut wie nicht da ist, weil das Band zwischen beiden ganz schlaff geworden ist. Was sich während des Schlafs im Menschen zuträgt, (vor allem der Traum) das sind lauter materielle Naturprocesse, einfach Naturereignisse, theils lediglich somatische, theils somatisch-psychische oder auch ausschließend psychische. Im Schlafe verhält sich daher der Mensch moralisch indifferent, und nur die wachen menschlichen Lebensmomente sind die wirklich moralischen, — die moralisch bestimmten und bestimmbaren. Ausschließend von ihnen handelt es sich daher hinfort.

Anm. 1. Selbstverständlich leidet das hier vom Schlaf Gesagte auch auf die demselben analogen menschlichen Lebenszustände Anwendung und zwar genau in demselben Verhältniß, in welchem sie Annäherungen an den eigentlichen Schlaf sind.

Anm. 2. Faßt man den empirischen Menschen ins Auge, so gibt es bei ihm, wie keinen absoluten Schlaf, so auch kein absolutes Wachen, — natürlich letzteres angehend, die Eine große Ausnahme abgerechnet.

Anm. 3. Tag und Nacht gibt es eben so weit in der Schöpfung als es in ihr einen Wechsel von Arbeit und Ruhe, von Anstrengung und Erholung gibt. Vgl. §. 257.

§. 99. Wenn die menschliche Persönlichkeit die materielle Natur zu bestimmen hat, so hat sie dieselbe näher in Gemäßheit des Begriffs derselben zu bestimmen, durch den ja ihr Verhältniß zu ihr ausdrücklich bestimmt ist. Sie hat sie folglich als Natur, näher als Naturorganismus zu bestimmen, m. a. W. als Organ, als Instrument, als Mittel — nämlich für sich, für die Persönlichkeit, für ihren Zweck*). (Grade wie auch in Gott seine Natur sich auf die gleiche Weise zu seiner Persönlichkeit verhält.) Dieß also ist es, was der sittlichen Norm zufolge die Persönlichkeit in ihrem Verhältniß zur materiellen Natur vollführt: sie bringt sie in ihren Dienst, nimmt sie für sich in Besitz, m. E. W. sie eignet sie sich zu. Das die materielle Natur Bestimmen der Persönlichkeit ist ein sie sich Zueignen.**)

Anm. Sinnvoll nennt Franklin den Menschen das animal instrumentificum. Es gilt dieß im weitesten Umfange.

§. 100. Bei diesem die materielle Natur sich Zueignen hebt die menschliche Persönlichkeit von ihrer eigenen materiellen Natur an, mit der sie sich unmittelbar verbunden findet. Infolge davon ergibt sich dann im Menschen zwischen seiner Persönlichkeit und seiner Natur das Verhältniß voller Wechselwirkung. Es ist nämlich dann nicht bloß seine Persönlichkeit das Produkt seiner Natur, sondern gleicherweise auch seine Natur (wie sie nämlich die durch seine Persönlichkeit schlechthin bestimmte ist,) das Produkt seiner Persönlichkeit.

Anm. Die Persönlichkeit, die im Menschen von Hause aus nur an dem materiellen Naturorganismus (als Produkt seines Lebens) ist, nur als Bestimmtheit desselben (nicht als ihn bestimmend), nur als durch ihn gesetzte (nicht als ihn setzende), und ihm (dem materiellen Naturorganismus) zugehört, — sie muß das ihn Bestimmende werden, die Gebieterin über ihn als ihr Eigenthum.

§. 101. Die Aufgabe der menschlichen Persönlichkeit, die materielle Natur sich zuzueignen, greift aber noch hinaus über ihre

*) Novalis, Schrr., III., S. 276 „Sich nach den Dingen oder die Dinge nach sich richten, ist Eins."

**) *Wir sagen* nicht: ein sie sich Aneignen.

eigene materielle Natur (die menschliche), und dehnt sich auch auf die Zueignung der ihr äußeren materiellen irdischen Natur aus. Denn die menschliche materielle Natur ist ja ihrem Begriff zufolge ein organischer Theil des Ganzen der irdischen materiellen Natur überhaupt, und als solcher wesentlich von ihm abhängig, so daß sie ihr Leben nur vermöge ihres organischen Zusammenhangs mit ihm besitzt und bewahrt. Davon ist dann die Folge, daß die menschliche Persönlichkeit sich ihre eigene materielle Natur nur insofern und insoweit zueignen kann, als sie sich auch das Ganze der irdischen materiellen Natur überhaupt zueignet. Und so erweitert sich denn die Aufgabe, welche sich dem Menschen hier stellt, dahin, die gesammte irdische materielle Natur — seine eigene und die ihm äußere — kraft der ihm einwohnenden Macht der Selbstbestimmung seiner Persönlichkeit dadurch, daß er sie durch diese schlechthin bestimmt, schlechthin zuzueignen*).

Anm. Vgl. 1 Mos. 1, 28. Psalm 8, 7—9.**) — Wozu ist denn diese ganze große und reiche materielle Natur um den Menschen her da, wenn er in seiner moralischen Ausrüstung nicht eine bestimmte Aufgabe in Beziehung auf sie hat, — also wenn die moralische Aufgabe nicht die sittliche, und zwar in ihrem weitesten Umfange, einschließt?

§. 102. Dieß also ist, zunächst freilich in noch ganz abstrakter Fassung, die sittliche Aufgabe, und demgemäß ist dann das Sittliche***) (im weitesten Sinne des Worts) zu definiren als das Zugeeignetsein der (irdischen) materiellen Natur an die

---

*) Lotze, Mikrokosm., III., S. 103: „Die auszeichnende Aufgabe der Menschheit ist es, die Welt erst zu erschaffen, in welcher sie ihre höchsten Güter finden soll." S. 104: „So baute der menschliche Geist über der greifbaren sinnlichen Welt des thätsächlich Vorhandenen die nicht minder reiche Gliederung einer Welt von Verhältnissen auf, die dasein sollen, weil ihr eigener ewiger Werth ihre Verwirklichung gebietet." Vgl. die Entwickelung, die Fichte von dem Begriff der „Cultur" gibt: Beiträge zur Berichtig. d. Urth. ü. d. französ. Revolution (S. W., VI.,), S. 86 - 89. Vgl. S. 298 f.

**) Frz. Baader, Tagebücher (S. W., XI.), S. 350: „So ein wucherndes Unkraut ist der Mensch seiner Natur nach durch Gesellschaft Herr aller übrigen Geschöpfe, sie verdrängend und die Erde erfüllend."

***) Nicht das Moralische.

menschliche Persönlichkeit, als durch die bestimmende Funktion dieser auf jene vollzogen.

Anm. 1. Der hier aufgestellte Begriff des Sittlichen läßt sich deutlich genug in dem gangbaren Sprachgebrauche wiedererkennen, namentlich in der bekannten Art und Weise, wie die Griechen τὰ ἔϑη und τὰ πάϑη (die menschlich-psychischen Funktionen in ihrer natürlichen Rohheit, als noch nicht von der Vernunft, überhaupt von der Persönlichkeit bemeisterte und bearbeitete, als noch nicht moralisch ausgeformte,*) einander entgegensetzen. Aber auch wir, indem wir von „Sitte" und in davon abgeleiteter Weise von dem „Sittlichen" (wie ja ἦϑος auch von ἔϑος herkommt,) reden, denken dabei im Wesentlichen nichts anderes. Auch unsere „Gesittung" bildet deutlich den Gegensatz gegen den unmittelbaren, noch rohen, d. h. noch nicht von der menschlichen Persönlichkeit (Vernunft und Freiheit) bearbeiteten und umgebildeten Naturzustand**). Es sind wesentlich drei besondere Merkmale, die wir in dem Gedanken, den uns das Wort „Sitte" bezeichnet, zu verknüpfen pflegen. Zuerst ist uns die Sitte immer etwas Aeußeres und somit Materielles oder Sinnliches. Was nicht wesentlich eine äußere Seite an sich hat, ja woran nicht diese zuallernächst in die Wahrnehmung fällt, das Innerliche, das Unsinnliche, das Geistige (wie wir gewöhnlich sagen) rein als solches nennt niemand eine Sitte. Aber zweitens ist ebensowenig auch das bloß Aeußere, das Materielle, das Sinnliche rein als solches Sitte, sondern das Aeußere und Materielle nur sofern sich in ihm ein Innerliches, ein Nichtsinnliches darstellt, — und zwar auf nicht bloß vorübergehende und zufällige, sondern auf bleibende und mehr oder minder als substanziell und nothwendig vorgestellte Weise***). Eine Sitte sehen wir nur da, wo ein solches Innerliches sich in einem äußeren materiellen Element fixirt, gleichsam krystallisirt und verkörpert, wo es sich, wie wir es bildlich ausdrücken, in dasselbe eingewohnt hat. Die Sitte ist (allgemeinere) Gewohnheit, Angewöhnung, auch geschicht-

---

*) Genau in diesem gewissermaßen technischen Sinne gebraucht auch Paulus den Ausdruck πάϑος: Röm. 1, 27. Col. 3, 5. 1 Thess. 4, 7.

**) F. H. Jacobi, Fliegende Blätter (S. W. VI.), S. 145: „Wo Sitte ist, da herrscht über die Sinnlichkeit Vernunft. Und umgekehrt, wo die Vernunft anfängt über die Sinnlichkeit zu herrschen, da entsteht Sitte."

***) Schleiermacher, Christl. Sitte, Beilagen, S. 43, definirt die Sitte *als die* „Bestimmtheit des Aeußeren durch das Innere," und setzt sofort hinzu *zur Rechtfertigung* dieser Definition: „Alle Anwendungen des Wortes Sitte gehen

lich betrachtet*). Suchen wir nun nach einer umfassenden Bezeichnung für dieses in der Sitte inkarnirte Innere, so könnten wir etwa zunächst (mit Schleiermacher) an die Vernunft denken oder an den Geist. Allein der Geist ist für diesen Behuf schon ein im Munde der Menschen zu vieldeutiges und eben damit zugleich zu wenig klares und deutliches Wort, und überdieß auch ein zu sehr abstraktes; die Vernunft aber ist theils nicht viel weniger abstrakt, theils hier gar nicht brauchbar, da es notorisch nicht minder unvernünftige Sitten gibt als vernünftige, nicht minder schlechte und böse als gute. (Vgl. oben §. 87 Anm. 4.) So wird uns denn schwerlich ein anderer Terminus übrig bleiben als: die Persönlichkeit (das Ich)**). Es sind ja auch erfahrungsmäßig immer nur Personen, welche Sitten machen und haben. Die Vernunft, der Geist, diese Abstrakta, haben keine Sitten, sondern persönliche Geister, der Geist, die Vernunft, wie sie in persönlicher Bestimmtheit konkret geworden sind. Diese aber haben und machen Sitten auch bestimmt eben als Personen, nicht als Individuen. Die Sitte ist nie etwas bloß individuelles und individuell willkürliches, nie eine bloß individuelle „Angewöhnung", sondern sie ist immer etwas, wenigstens relativ, allgemeines und objektives***). Die Persönlichkeit ist aber eben das Allgemeine, das Universelle, das Objektive an dem Menschen gegenüber von seiner individuellen Besonderheit. (S. unten.) Drittens endlich enthält schon das gewöhnliche Bewußtsein auch über die Kausalität der Einheit von diesen beiden Elementen, welche das Sittliche konstituiren, eine Aussage. Es sieht nämlich das in der Sitte stattfindende Ineinandersein des Aeußeren oder Materiellen und der Persönlichkeit bestimmt als das Produkt dieser in ihrer bestimmenden Wirksamkeit auf jenes an, nicht auch umgekehrt. Alles, was immer man Sitte nennt, ist ein von Menschen gemachtes, nie ein natürlich gewordenes, nie ein Na-

---

in dieser Erklärung auf. Was bloß ein Aeußeres ist, heißt fälschlich Sitte, oder nur insofern man es sich als durch ein Inneres bestimmt vorstellt. Auf den Charakter selbst beziehen wir das Wort nur, inwiefern er sich durch ein Aeußeres auf gleichförmige Weise offenbart." Treffend macht Jul. Müller, Sünde (3. A.), II., S. 65, darauf aufmerksam, daß „man nicht von Sitten, wohl aber von Gewohnheiten der Thiere spricht."

*) Vgl. Marheineke, System der theol. Moral, S. 227—231.

**) Vgl. auch Daub, System der theol. Moral, I., S. 19 f.

***) Vgl. Marheineke, a. a. O., S. 228—231. F. H. Jacobi, a. a. O., S. 145: „Was Allen auf gleiche Weise gut dünkt, das wird Sitte."

turprodukt*). Ein Geeintsein des Materiellen und der Persönlichkeit als Produkt von jenem, folglich als Naturprodukt, gibt es nur als das unmittelbare oder natürliche Geeintsein derselben, also als bloße Indifferenz und noch nicht wirkliche Einheit beider. Wie sich dieß schon darin herausstellt, daß diese Einheit durchaus keine haltbare ist, indem sie einerseits im sinnlichen Ableben des Menschen wieder auseinander fällt, und andererseits auch sofort sich in sich selbst wieder auflöst, so wie in dem Menschen seine moralische Entwickelung eintritt. Diese natürlich gewordene unmittelbare Synthese des Materiellen und der menschlichen Persönlichkeit ist nämlich der natürliche Mensch, — der Mensch als reines Naturprodukt, wie er vor dem Beginn seiner moralischen Entwickelung ist; dieser ist aber (weil noch kein wirklich Moralisches) noch kein wirklich Sittliches, sondern nur erst die reale Möglichkeit desselben, die Anlage zur Sittlichkeit. Und selbst diese unmittelbare Synthese der materiellen Natur und der Persönlichkeit im natürlichen Menschen ist, genau betrachtet, auch nicht einmal wirklich das Produkt der materiellen Natur, sondern vielmehr umgekehrt das der Persönlichkeit. S. unten §. 223.

Anm. 2. Die Analogie zwischen dem hier gegebenen Begriff des Sittlichen und dem Schleiermachers (s. oben §. 87, Anm. 4) springt ins Auge, aber auch der Unterschied. Der letztere beruht nämlich einmal darin, daß während Schleiermacher außer dem Sittlichen, dessen Natur er im Wesentlichen sehr richtig verstanden hat, ein Moralisches nicht ausdrücklich kennt, wir das Sittliche vom Moralischen überhaupt als die species vom genus unterscheiden, — und fürs andere darin, daß uns in dem Sittlichen der übermaterielle Faktor, welcher die materielle Natur mit sich in Eins setzt, nicht die Vernunft ist, sondern die Persönlichkeit, also ein Faktor, der seinem Begriff zufolge jene materielle Natur ebensowohl auf abnorme wie auf normale Weise mit sich in Einheit setzen kann, so daß uns für den Begriff des Sittlichbösen aller nöthige Raum offenbleibt neben dem des Sittlichguten innerhalb des Begriffs des Sittlichen.

§. 103. **Das Sittliche zerfällt, auf die entsprechende Weise wie das Moralische überhaupt (§. 88.), in eine Mehrheit von Arten,**

*) Dabei wird es schon bleiben müssen, so lange die Sitten keine thierischen Kunsttriebe sind, ungeachtet des von Heman (Jahrbb. f. deutsche Theol., XI., 3, S. 494 f.) dagegen erhobenen Widerspruchs. Grade die von ihm selbst dagegen *angerufenen* Instanzen zeugen dafür.

je nach dem Unterschiede, der bei der Zueignung der materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit seitens dieser stattfinden kann, theils in quantitativer Hinsicht, theils in qualitativer. Die menschliche Persönlichkeit kann, je nach dem Grade ihrer Energie, die materielle Natur, mit einem verschiedenen Maße der Selbstbestimmung sie bestimmend, in verschiedenem Maße sich zueignen, und demzufolge ist das Sittliche entweder das eigentlich oder wirklich Sittliche — oder das (bloß) Unsittliche (Nichtsittliche) oder Sittlichschlechte (die sittliche Rohheit), — welches letztere übrigens immer nur als relatives vorkommen kann, weil irgend ein Minimum von Selbstbestimmung und von durch sie geschehender Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit unausbleiblich ist, nämlich verhältnißmäßig mit dem Maße, in welchem die letztere in dem Menschen entwickelt ist. Die menschliche Persönlichkeit kann aber auch, indem sie die materielle Natur, kraft ihrer Selbstbestimmung, sich zueignet, dieß entweder auf die ihrem eigenen Begriff gemäße, also auf die normale Weise — oder auf die ihm widersprechende, also auf die abnorme Weise thun, also entweder durch einen normalen Akt ihrer Selbstbestimmung oder durch einen abnormen. — Sie kann nämlich, indem sie, kraft ihrer Selbstbestimmung die materielle Natur, sie sich zueignend, bestimmt, entweder schlechthin sie bestimmen, d. h. ohne daß sie sich dabei zugleich auch ihrerseits, kraft eines Akts ihrer Selbstbestimmung, durch jene (die materielle Natur) bestimmen läßt, — oder sie kann dabei zugleich, kraft eines Akts eigener Selbstbestimmung, sich selbst bestimmt werden lassen von ihr, also sie (die materielle Natur) in irgend einem Maße unter ihrem eigenen bestimmenden Einflusse und sohin nach Maßgabe des materiellen Princips selbst bestimmen, — dieß letztere freilich in direktem Widerspruch mit dem Begriffe des Menschen. Im ersteren Falle ist das Produkt die normale Einheit der Persönlichkeit und der von ihr kraft ihrer Selbstbestimmung sich zugeeigneten materiellen Natur, das normale Sittliche, d. h. das Sittlichgute; im anderen Falle ist das Produkt die abnorme Einheit der Persönlichkeit und der von ihr kraft ihrer Selbstbestimmung sich zugeeigneten materiellen Natur, das abnorme Sittliche, d. h. das Sittlichböse oder das eigentlich Widersittliche. Aus dem §. 88. angeführten

Grunde sind auch hier die quantitative differente Bestimmtheit und die qualitative immer zusammen gegeben, nur allemal mit dem Uebergewicht je der einen von beiden.

Anm. Ohne moralische Rohheit kann gleichwohl sittliche Rohheit vorhanden sein, wie dieß in den ungebildeten Klassen der Gesellschaft ein häufiger Fall ist.

§. 104. Hiernach bestimmt sich der Begriff des sittlichen Guts. Es ist in seiner Totalität das normale Zugeeignetsein der irdischen materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit, — die normale wirkliche Einheit der menschlichen Persönlichkeit und der irdischen materiellen Natur, wie sie das Produkt und Ergebniß des schlechthinigen schlechthin normalen Bestimmtseins dieser durch jene kraft ihrer schlechthinigen schlechthin normalen Selbstbestimmung ist, — die irdische Welt als das, was sie durch die schlechthinige schlechthin normale Selbstbethätigung der in dem Menschen (d. i. hier in der Menschheit) liegenden moralischen Anlage werden soll und kann. Dieses sittliche Gut ist zu denken einerseits als eine Vielheit von besonderen (partikulären) sittlichen Gütern, andrerseits als die vollendete organische Einheit aller dieser vielen besonderen sittlichen Güter. Als eine solche Vielheit, weil der eine Faktor desselben, die materielle Natur, eine Vielheit von relativ selbständigen Elementen in sich schließt, und der andere, die Persönlichkeit, in sich selbst zweiseitig ist, — als die organische Einheit dieses mannichfaltigen Besonderen, weil in beiden Faktoren die besonderen relativ selbständigen Einheiten eben nur relativ für sich bestehen, oder näher: unter sich zu organischer Einheit verknüpft sind. Jedes besondere sittliche Gut, d. i. jeder einzelne Theil der irdischen materiellen Natur in seinem normalen Zugeeignetsein an die menschliche Persönlichkeit, ist eben als solches zugleich wieder Mittel zur immer vollständigeren Vollziehung der Zueignung jener an diese kraft ihrer (der Persönlichkeit) Selbstbestimmung, m. a. W. die besonderen sittlichen Güter sind, eben als Realisirungen des sittlichen Zwecks nach seinen einzelnen wesentlichen Elementen, unmittelbar zugleich wesentliche Mittel zur immer weiter fortschreitenden und letzlich sich vollendenden Realisirung des sittlichen Zwecks in seiner Totalität, — sie sind wie normale *sittliche* Produkte, so auch selbst wieder normale sittliche Kausa-

litäten, also Potenzen und Faktoren. Die Totalität der unter einander organisch zur Einheit verbundenen sittlichen Güter ist das höchste sittliche Gut. Aus dem eben bezeichneten teleologischen Verhältniß unter den einzelnen besonderen sittlichen Gütern folgt, daß dasselbe sich nur successive verwirklichen kann.

Anm. 1. Kein abnormes Zugeeignetsein der materiellen Natur an die Persönlichkeit kann, sofern und soweit es ein abnormes ist, Mittel werden zur Förderung der normalen Zueignung der materiellen Natur an die Persönlichkeit, also Mittel zur wirklichen Förderung der Lösung der sittlichen Aufgabe. Vgl. §. 95.

Anm. 2. Das „höchste sittliche Gut" ist nicht ein einzelnes besonderes sittliches Gut, sondern dasjenige sittliche Gut, in welchem alle einzelnen sittlichen Güter eingeschlossen sind, — also die organisch einheitliche Totalität dieser. Vgl. Schleiermacher, Philosoph. und verm. Schriften, II., S. 457 f. Sehr unrecht thut diesem Marheineke, wenn er, Theol. Moral, S. 138, schreibt: „Viele schätzbare Untersuchungen über das höchste Gut enthält das vorchristliche Alterthum; aber der Begriff des absolut Guten, welches mehr ist als das höchste Gut, hat es nicht erreicht. Auch Schleiermacher ist in seiner Ethik über diese klassische Bestimmung nicht hinausgegangen; auch ihm ist das absolut Gute nur noch das höchste Gut. Der Gedanke vom höchsten Gut ist, wie der vom höchsten Wesen, nur ein dem verstandesmäßigen Denken angehörender. Hoch und niedrig, das Höchste und Niedrigste sind Relationen und eben damit Endlichkeiten. Ist das absolut Gute nur als das höchste Gut bestimmt, so ist es eben wie das ihm untergeordnete, als Endlichkeit bestimmt." Die Auseinandersetzungen desselben Verfassers, a. a. O., S. 136—141, über den Unterschied der Begriffe des „höchsten Guts" und des „absolut Guten" beruhen auf einer Vermischung der Begriffe „relatives Gut" und „relativ Gutes", wie sie z. B. in der Stelle S. 137 deutlich vorliegt: „Das absolut Gute .... ist das Gute selbst, gegen welches alle anderen Güter und ohne welches alle anderen nichts sind. Das Verhältniß des relativ Guten zu dem absolut Guten ist somit das der Güter zu dem Gut, dem alle anderen Güter untergeordnet sind, eben dadurch, daß sie nur relative Güter sind." Mißverständlich ist der Ausdruck „höchstes Gut" allerdings und überdieß entbehrlich.

§. 105. Verläuft der sittliche Proceß, d. i. der menschliche Lebensproceß als sittlicher, in der seinem Begriff und der

in diesem liegenden Norm entsprechenden Weise, also normal: so ist er dem Obigen zufolge der Proceß einer sich stätig vollziehenden Zueignung der irdischen materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit kraft der bestimmenden Funktion dieser auf jene. Analysiren wir denn, was hiermit geschieht. Es wird eine Ineinssetzung vollzogen von zwei Elementen: der irdischen materiellen Natur und der menschlichen Persönlichkeit. Fragen wir nun hinsichtlich jedes von ihnen, unter welchen von den beiden obersten Begriffen, durch die alles Sein überhaupt sich in letzter Beziehung eintheilt, er fällt: so ist das eine, die materielle Natur, eben als materielle, wensentlich ein Reales (freilich nicht etwa schon ein wahrhaft reelles reales Sein); denn die Materie konstituirt in der Schöpfung von vornherein das reale Element (§. 55.). Als Natur trägt sie zwar ideelle Bestimmtheiten an sich, (und zwar je weiter sie aufsteigt, in desto reicherem Maße,) allein sie ist nichtsdestoweniger doch nicht ein Ideelles. Denn jenes Ideelle ist in ihr nicht als solches; es ist in ihr nur an dem Realen, der Materie, es hat in ihr ein Sein nur als Bestimmtheit an einem Realen, für sich selbst ist es in ihr nicht, — ein Ideelles selbst (eine ideelle Substanz) gibt es innerhalb derselben nicht, sondern lediglich ein Reales, welches ideell bestimmt ist. Das andere der beiden Elemente hingegen, die menschliche Persönlichkeit, fällt unter den Begriff des Ideellen. Das Ich ist selbst ein Ideelles, nicht bloß eine ideelle Bestimmtheit an einem Realen, — es ist ein wirklich für sich seiendes Ideelles, es ist nicht lediglich eine gedankenmäßige Bestimmtheit eines Daseins, sondern ein wirklich selbst und für sich seiender Gedanke, weil ja ein selbst denkender und setzender; es ist eine ideelle Substanz. Dabei ist es aber, wie es von Hause aus ist, überall gar kein Reales; es ist nichts sonst als ein Gedanke, als ein Ideelles. (Vgl. §. 83.) So haben wir denn hier die beiden Elemente, welche in ihrer Einheit den Begriff des Geistes konstituiren, gegeben. Wir haben aber auch weiter ihre Einheit gegeben; denn wir denken sie ja als in Eins gesetzt, indem wir das eine, das reale Element (die materielle Natur), als von dem anderen, dem ideellen (der Persönlichkeit), sich zugeeignet denken, — ein Gedanke, der in sich selbst vollkommen vollziehbar ist, da das ideelle

Element, das Ich, dieser Gedanke, näher denkender und setzender Gedanke, und zwar kraft eigener Selbstbestimmung denkender und setzender Gedanke ist, und folglich von sich aus in das reale Element hinübergreifen und dasselbe (denkend und setzend) sich wirklich zueignen oder mit sich wirklich in Eins setzen kann, womit dann dieses zugleich eine wahrhaft reelle Realität empfängt, — was ja eben genau das ihm ausdrücklich aufgegebene sittliche Werk ist, das wir hier analysiren. Dieß also ist es, was geschieht, indem der sittliche Proceß sich vollzieht, nämlich in normaler Weise: es erfolgt eine wirkliche in Eins Setzung eines Ideellen und eines Realen; — indem im Menschen die ideelle Persönlichkeit die reale materielle Natur sich zueignet, setzt sie dieselbe in sich als ideell, eben damit aber unmittelbar zugleich sich selbst aus ihr als real, oder gibt sie sich selbst aus ihr Realität (Dasein) in sich selbst. Es werden in diesem Vorgang ein kreatürliches Reales und ein kreatürliches Ideelles in Eins gesetzt, und zwar in wirkliche Einheit, und es wird so ein kreatürliches Sein hervorgebracht, welches die wirkliche Einheit eines Realen und eines Ideellen, d. h. mit Einem großen Worte: welches Geist ist*). Das Produkt des sittlichen Processes — seine Normalität vorausgesetzt — ist sonach Geist, kreatürlicher Geist, — und darin besteht das eigentliche Wesen des sittlichen Processes (und zugleich sein tiefes Geheimniß), daß er ein Proceß der Erzeugung von kreatürlichem Geist ist, — und das innerste Wesen seines Produkts, des Sittlichen, daß es Geist ist, der Geist als geschöpflicher. Hier wird es nun auch mit Einem Male klar, wie es, ungeachtet der Geist seinem Begriff zufolge durch unmittelbare schöpferische Setzung Gottes nicht kann hervorgebracht werden, als wesentlich durch sich selbst gedachtes und gesetztes Sein**), sondern nur so, daß er in seinem Geschaffensein wesentlich zugleich sein eigenes Produkt ist, (§. 34.) — gleichwohl zu Geist kommen kann in der Kreatur. Auf diesem Wege, vermöge des sittlichen Processes (vermöge des moralischen

*) Uns ist es also nicht mit Lotze (Mikrokosmus, III, S. 565,) „undenkbar, Geist aus dem entstehen zu lassen, was nicht Geist ist."

**) Auch in Gott selbst ist ja der Geist nichts Unmittelbares. S. oben.

Processes als des sittlichen), und allein auf ihm, erhebt sich die Kreatur zum Geist. Ohne den sittlichen Proceß gibt es keine geistige Kreatur, keinen kreatürlichen Geist. Eben mit dem sittlichen Proceß, und überhaupt mit dem moralischen, tritt also jenes noch übrigende neue und abschließende Stadium des Schöpfungsprocesses ein, dessen Aufgabe in der Umsetzung der in ihrer vollständigen wesentlichen Formbestimmtheit als materielle bereits gegebenen Kreatur aus der Materie in den Geist besteht. (§. 81). Es erhellt nunmehr vollkommen, wie (was oben §. 89. gesagt wurde,) der Schöpfungsproceß von dem bezeichneten Wendepunkte an sich als der moralische Proceß fortsetzt. Es ist in der That also: Gott führt von diesem Punkte aus sein Schöpfungswerk durch das persönliche Geschöpf, in unserer irdischen Kreatursphäre durch den Menschen — als sein specifisches Medium und Organ (inwiefern er dieß sein kann, das wird sich weiterhin ausweisen, s. §. 123,) fort. Der Mensch überkommt dasselbe aus der Hand des Schöpfers, um es, nämlich als Werkzeug dieser, vollends zum Abschluß zu bringen, und eben dieß fällt ihm als seine eigenthümliche Aufgabe zu: die Vollendung der irdischen Kreatur durch ihre Umarbeitung aus einer materiellen zu einer geistigen auf moralischem, näher sittlichem Wege. Er hat, innerhalb der irdischen Schöpfungssphäre, die sittliche Welt zu verwirklichen, d. i. die geistige Welt.

Anm. 1. So viel hat es auf sich mit der moralischen Aufgabe als der sittlichen!

Anm. 2. In seiner vollen Wahrheit kann das Reale nur im Geist zustande kommen. Denn als materiellem inhärirt ihm (dem Begriff der Materie zufolge) immer, genau in demselben Maße, in welchem es noch materiell ist, die Nichtrealität. (S. oben §. 83.) Dem materiellen Realen geht die wahre Einheit mit dem Ideellen (dem Gedanken) noch ab, in der allein es eine reelle Realität gibt. Soweit ein Daseiendes nicht Dasein von etwas, d. h. Dasein eines Gedankens, eines Ideellen ist, soweit ist es auch nicht wirkliches Dasein; denn insoweit hat das Dasein gar kein Subjekt. Dieser Mangel an reeller Realität zeigt sich dann an dem materiellen Realen in seiner Vergänglichkeit. Das Ideelle nun vermag es, das Reale in die wirkliche, d. h. in die absolute, Einheit mit sich (dem Ideellen) hineinzuziehen, vermöge seiner übergreifenden Macht. Eben

indem es dasselbe sich zueignet, streift es die Materialität, dieses ihm noch anhaftende Minus der Realität, von ihm ab.

§. 106. Daß der sittliche Proceß angegebenermaßen kreatürlichen Geist erzeugt, das geschieht aber in dem sittlich producirenden Menschen selbst; denn die sittliche Funktion der menschlichen Persönlichkeit besteht ja eben darin, daß sie die materielle Natur — auch die äußere — sich zueignet. Es ist also der im sittlichen Proceß begriffene Mensch selbst, der durch denselben als Einheit des Ideellen und des Realen, d. h. als Geist gesetzt wird, oder genauer: sich selbst als Geist setzt, und so ist der sittliche Proceß näher der Proceß der Selbstvergeistigung des Menschen. Indem der Mensch seiner ideellen Persönlichkeit die reale materielle Natur zueignet, und somit dieses Reale unter die Bestimmtheit (Form) der Persönlichkeit, d. i. der reinen Ideelletät setzt, setzt er die ideelle Seite seines Seins als real und die reale Seite desselben als ideell, somit aber sein Sein, d. h. sich selbst als Einheit des Ideellen und des Realen, d. i. als Geist. Oder noch deutlicher: indem im Menschen seine ideelle Persönlichkeit die reale materielle Natur einerseits als verstandesbewußte in sich hineinreflektirt und andrerseits als willensthätige sich anbildet (s. unten §. 229.), und eben durch dieses beides sich zueignet: setzt sie einerseits dieselbe in sich als ideell, andrerseits aber zugleich sich selbst aus ihr als real, oder gibt sie sich selbst aus ihr Realität, Dasein in sich selbst. Dieser Hergang macht überhaupt das eigentliche und eigenthümliche Wesen des Lebensprocesses des Menschen aus, daß er kontinuirlich für seine ideelle Seite (sein Ich, seine Persönlichkeit) aus der Sphäre des Realen oder des Daseins (nämlich aus der materiellen Natur) Realität an sich zieht, und so das primitiv rein oder bloß ideelle Uebermaterielle in ihm zu einem real-ideellen oder ideell-realen, d. h. zu einem (wirklich) geistigen potenzirt. Seine gesammte Existenz — nämlich bis zu seiner Vollendung hin — ist ein stätiger Proceß der Vergeistigung seines Seins vermöge der Funktionen seines persönlichen Lebens.

Anm. 1. Hierin gründet sich der eigenthümliche und ungeheure Ernst des menschlichen Lebens im Unterschiede von jedem untermenschlichen, das Folgenschwere desselben und jedes seiner Momente.

Anm. 2. Es ist eine unbestrittene Thatsache, daß das menschliche Einzelwesen, je länger und je mehr es sich entwickelt, desto geistiger wird, dieß Wort im weitläuftigsten und vagsten Sinne genommen. Woher kommt nun das*)? Bei der herrschenden Vorstellung von einem dem Menschen unmittelbar anerschaffenen und somit auch dem menschlichen Einzelwesen angeborenen Geiste dürfte eine befriedigende Antwort unmöglich sein. Die Annahme, daß der Geist vonvorherein latitire**) im Menschen oder sich im bloßen Potenzzustande befinde, und sich nur allmälig aktualisire nach Maßgabe des Fortschritts der Entwickelung des materiellen Naturorganismus, mit dem er verbunden ist***), wird niemand im Ernste gelten lassen können, der über das Wesen des Geistes nachgedacht hat†). Sie könnte höchstens verständlich machen, wie es kommt, daß der Geist des Menschen nur allmälig sich nach außenhin bethätigt und manifestirt, — nimmermehr aber auch, wie es zugeht, daß er auch inner=

---

*) Die Antwort J. H. Fichtes auf diese Frage s. Psychol., I., S. 369.

**) J. H. Fichte, Anthropol. (2. A.), S. 524: „Eine Naturkraft heißt latent, welche zwar vollständig vorhanden ist, aber nur nicht in sichtbarer Wirkung hervortreten kann, so lange die äußeren Bedingungen dazu nicht vorhanden sind."

***) In ihrer konsequentesten Schärfe führt diese pseudospiritualistische Anthropologie wohl Max Jacobi durch in seiner Schrift: Naturleben und Geistesleben. Der Sinnenorganismus in seinen Beziehungen zur Weltstellung des Menschen. Leipzig 1851. Jacobis Behauptungen in unserm Betreff sind diese: Das geistige Leben des Menschen entsteht keineswegs etwa erst mit der Ausbildung des menschlichen Organismus, gleich als ob dasselbe aus einer Retorte der natura naturans hervorgehe, sondern dieses geistige Leben, das Ich, das eigentliche Menschenwesen, ist das Erstvorhandene, zu welchem das Naturleben hinzutritt. Einer anderen Daseinssphäre entstammt, birgt es alle die Kräfte in sich, welche die Kräfte der Welt, in welche es eintritt, zu beherrschen vermögen. Daher gibt es auch für den Menschen keine wirkliche räumliche und zeitliche Entwickelung, so sehr auch vieles scheinbar für eine solche spricht. Nicht der Geist entwickelt sich, sondern je nachdem der seiner Thätigkeit zugetheilte Organismus sich ausbildet, wird dem Geiste die Möglichkeit, von Stufe zu Stufe sein Sein und seine Thätigkeit zu offenbaren. Das Maß und die Zustände des organischen Lebens bedingen den weiteren oder engeren Spielraum des Geistes. Dabei darf man nicht außer Rechnung lassen, daß Max Jacobi eine Präexistenz der menschlichen Geister und einen vorzeitlichen Sündenfall derselben annimmt.

†) Bemerkungen von der Art wie die ganz auf Mißverständnissen beruhenden von Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 424, können hiergegen gar nicht verfangen.

lich nur so langsam sich kund gibt, auch für sich selbst so lange nicht da ist und nur so allmälig zum Vorschein kommt. Die ganze Vorstellung ist aber überhaupt eine in sich völlig unhaltbare. Ein Geist, der nach der Art einer physikalischen Kraft latent ist, ist ein augenscheinlicher Ungedanke*). Es leuchtet aber die Unmöglichkeit dieses Gedankens nach der früheren (§. 29. 30.) Erörterung des Begriffs des Geistes auch mit aller Klarheit und Deutlichkeit ein. Wir haben ja bereits ausdrücklich hervorgehoben (§. 30.), wie durch den Begriff des Geistes als des als gedachtes zugleich schlechthin daseienden Seins jede Möglichkeit, daß er auch bloß potentia, d. h. daß er ein als gedachtes (mögliches) nicht schlechthin daseiendes Sein sei, direkt ausgeschlossen ist, und unbedingt gefordert wird, ihn als actus, und zwar als nur actus, als actus purus seiend zu denken oder ihm absolute Aktualität beizulegen. Jene Ansicht steht aber auch in offenem Widerspruch mit den unläugbarsten Erfahrungsthatsachen. Denn wie erklärt sich doch von ihr aus das nicht wegzuläugnende Phänomen, daß der Geist im Menschen grade in genauer Proportion mit der Entwickelung nicht etwa bloß (was von ihr aus allerdings zu erwarten steht,) seines materiellen Naturorganismus, sondern (wie die Vergleichung des unkultivirten Menschen und des kultivirten in Ansehung ihrer geistigen Ausrüstung ausweist,) wesentlich auch seiner Persönlichkeit (seines Ichs) aus seiner Latenz hervortritt? Und wie ist doch bei ihr die weitere Thatsache zu begreifen, daß der Mensch (die moralische Normalität in irgend einem Maße vorausgesetzt,) auch noch nach dem Abschlusse der Entwickelung seines materiellen Naturorganismus je länger desto geistiger wird, und zwar gerade erst vom Zeitpunkte dieses Abschlusses an ganz vorzugsweise, ja selbst noch in der Periode, in welcher sein materieller Naturorganismus von Tage zu Tage immer untauglicher wird zum Dienste für die Funktionen der Persönlichkeit?

Anm. 3. Die Phänomene, in welchen die Vergeistigung des menschlichen Einzelwesens als das Resultat seines Lebensprocesses am frühsten und deutlichsten ins Auge fällt, sind das Gedächtniß**)

*) Dieß kann auch Delitzsch sich nicht verhehlen: Bibl. Psychol. (1. A.), S. 172 f.

**) Ueber das Gedächtniß vgl. Hegel, Encyklop. (S. W., VII., 2,), S. 280. 288. 350—352, besonders aber die eingehende Behandlung J. H. Fichtes, Psychologie, I, S. 389—459. Wohl sehr treffend schreibt der letztere S. 431 f.:

und die Gewohnheit*). Beide sind einander durchaus parallel; jenes ist auf der Seite des Verstandesbewußtseins eben das, was diese auf der Seite der Willensthätigkeit ist**). Beide sind, wie sie treffend genannt zu werden pflegen, eine zweite Natur des Menschen, nämlich eine bereits beginnende geistige Natur***). Aber freilich eine nur erst beginnende. Denn sie sind nur erst ein — eben deßhalb bloß relatives — Zugeeignetsein der Natur des Menschen als noch sinnlicher oder materieller an seine Persönlichkeit, nur mechanische Naturbestimmtheiten. Beide, im engeren Sinne des Worts genommen, sind nur erst sinnlicher Art. Das eigentlich so genannte oder das mechanische Gedächtniß, d. h. das Gedächtniß des Sinnes und des Wahrnehmens (im Unterschiede von dem Gedächtniß des Verstandes und des Denkens, dem Begriffsgedächtniß,) ist deßhalb durchaus sinnlich bedingt. Wie alle Sinne die von ihnen gemachten

---

„Was man Gedächtniß nennt, ist nicht die Summe von passiv zurückgebliebenen Vorstellungsresten, auch nicht ein „Schacht des Geistes," in dem die Vorstellungen „der idealen Natur des Geistes einverleibt" ruhen, — als Vorstellungen sind sie vielmehr gänzlich verschwunden, und kein „Residuum" derselben, auch nicht idealer Weise, ist von ihnen im Geiste mehr übrig —; sondern es ist ein System bestimmter Anlagen (Bildungsrichtungen) seiner Vorstellungsthätigkeit, welche unter gegebenen Bedingungen zur neuen Produktion des Angeeigneten angeregt werden kann, und so die alte (völlig vergangene) Vorstellung neu erzeugt." Vgl. S. 426 f. 429. Sehr sorgfältige Erörterungen gibt auch Ulrici, Gott u. d. Mensch, I., S. 473—479. Vgl. S. 328.

*) Ueber das Gedächtniß und die Gewohnheit vgl. Jessen, Versuch einer wissenschaftl. Begründung der Psychologie, S. 478 f. Vgl. S. 402. Ueber die Gewohnheit vgl. die eindringenden Bemerkungen von Jul. Müller, Sünde (3. A.), II., S. 63—66. Auch Hegel, Encyklop., §. 410 (S. W. VII., 2,) S. 229—239. 241. Unzutreffend ist das Paradoxon von Novalis (Schrr., III., S. 311,): „Gewohnheit ist eine zur Natur gewordene Kunst. Naturgesetze sind Gewohnheitsgesetze." Das letztere ist bekanntlich auch ein Gedanke Pascals.

**) Vgl. Marheineke, Syst. d. theol. Moral, S. 227. Die Gewohnheit ist das, was Herbart das Gedächtniß des Willens nennt. Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I. S. 432 f.

***) Marheineke, a. a. O., S. 227 f.: „So ist die Gewohnheit eine zweite, durch den Geist gesetzte Natur. Es ist daher von der Gewohnheit das Entgegengesetzte zu sagen, daß das Subjekt darin natürlich oder unfrei bestimmt ist, und es darin sich doch frei verhält, indem es selbst es doch ist, welches sich dazu bestimmt, und ebenso auch, wenn auch nur ausnahmsweise, seinen Gewohnheiten entsagen kann." Nach Schallers (Psychol., I., S. 381,) Bemerkung ist in der Gewohnheit „eine Verleiblichung geistiger Fertigkeiten enthalten." Mit gleichem Rechte kann man aber auch das Umgekehrte sagen.

Wahrnehmungen in dem Gedächtniß ablagern, so gehören zu einem guten Gedächtniß gute Sinne (wenn auch nicht gerade nothwendig gute äußere oder somatische Sinne); und wie das Gedächtniß sich nur so lange noch steigert und stärkt, als der sinnliche (materielle) Naturorganismus des menschlichen Individuums noch in seiner Entwickelung begriffen ist, so schwindet es auch allmälig wieder dahin zugleich mit dem Erlöschen der Lebendigkeit desselben. Es ist aber eben so wesentlich auch durch die Persönlichkeit bedingt*), und nimmt nur in dem Maße an Umfang und Intensität zu, in welchem sie im Menschen sich entwickelt und Macht gewinnt. Ganz dasselbe gilt dann auch von der eigentlich so zu nennenden Gewohnheit, von der mechanischen, der Gewohnheit der sinnlichen Kräfte und der sinnlichen (mechanischen) Thätigkeit (im Unterschiede von der Gewohnheit des Willens oder der Willenskräfte und der freien (ingenuus) Thätigkeit.) Das Gedächtniß ist der Anfang der Vernünftigkeit, die Gewohnheit der Anfang der Freiheit. Darum sind beide gerade bei der Erziehung so unberechenbar wichtig, und darum muß diese ihre Arbeit an der Bildung des Zöglings grade mit ihrer Kultur anheben. Eben weil das ins Gedächtniß und in die Gewöhnung Aufgenommene ein approximativ geistiges Element des Seins des Menschen geworden ist, ist es auch ein approximativ Bleibendes, Unvergängliches geworden (denn s. unten §. 110.), aber eben auch nur ein relativ Unvergängliches. Dieser Einsicht, daß in dem Gedächtniß und der Gewohnheit die sinnliche menschliche Natur schon bestimmt in die Geistigkeit hinüberspielt, kommt Vorländer (Wissensch. der menschl. Seele, S. 191. 271—273,) sehr nahe, dessen Idee von der „Selbstbelebung", „Selbstbeseelung", „Selbstbegeistung" (vgl. z. B. S. VII. f. 238. 495 f. 512,) sich überhaupt mit den hier entwickelten Sätzen bestimmt berührt. Auch an Fr. Ed. Benecke wird mancher Leser sich vonferne erinnert finden**). Hierher gehören auch diejenigen

*) Auf eine in dieser Hinsicht sehr lehrreiche Thatsache macht Daub (Prolegom. zur theol. Moral, S. 363. 392,) aufmerksam, nämlich darauf, daß die Erinnerung bei uns nie über den Zeitpunkt der Entwickelung der Sprache hinaus zurückreicht.

**) Vgl. auch Franz Baader, Fermenta cognitionis, H. 5, (S. W., II.,), S. 343: „So wie der äußere, elementarische Mensch (selber nach seinem elementarischen Leben) ununterbrochen elementarisch konsumirt und producirt, wie denn die ihn als ihr Gebilde konstituirenden Elemente sich nur darum in ihm ununterbrochen aufheben, um ununterbrochen sich in ihm und durch ihn zu regeneriren, so gilt dasselbe suo modo vom Geistmenschen, und auch dieser producirt unauf-

Phänomene, die man unter dem Namen der Ideenassociation zusammenzufassen pflegt. Vgl. Reinhard, System d. Chr. Moral (5. A.), I., S. 339—346.

§. 107. Ein Selbstvergeistigungsproceß des Menschen ist der sittliche Proceß insofern, als in ihm die ideelle Persönlichkeit sich mit einem Realen in Eins setzt. Dieß sich in Eins Setzen derselben mit dem Realen besteht nun in concreto darin, daß sie die materielle Natur — unmittelbar ihre eigene, mittelst dieser dann aber auch ihre äußere, — sich zueignet. Sie eignet sich die materielle Natur zu, heißt aber (s. §. 99.): sie bereitet sich dieselbe zu ihrem Werkzeuge (oder Instrumente oder Organe) zu, und nimmt sie hierdurch für sich in Besitz. Und zwar: sie bereitet sich dieselbe wirklich zu ihrem Werkzeuge zu, das will sagen: zu einem ihr eigenthümlich entsprechenden, d. h. zu einem für alle in ihr angelegten Funktionen geeigneten und ausreichenden Mittel oder Instrument, folglich zur vollständigen Vielheit von solchen Werkzeugen, und zwar — da sie selbst (die Persönlichkeit) wesentlich eine in sich einheitliche und überdieß die Vielheit überhaupt nur als die in sich einheitlich beschlossene Totalität die vollkommene ist, — zur einheitlichen vollständigen Totalität von solchen Werkzeugen oder Organen, m. E. W. zum Organismus für sie. Hierin also besteht in concreto die Selbstvergeistigung des Menschen, welche vermöge des sittlichen Processes erfolgt, daß seine Persönlichkeit sich aus dem realen Elemente der materiellen Natur einen neuen,

hörlich geistige Substanzen, die ihn entweder als heilsame Lebensbalsame oder als zerstörende Gifte umgeben. In der That ist es ein durchaus biblischer, von den Neologen durchaus nicht beachteter Satz: daß jede gute, wie jede böse That des Menschen in ihrem Produkt sich geistig substanzirt (beleibt, bleibt), und daß nur eine entgegengesetzte, auf gleiche Weise erzeugte Substanz den Menschen der guten oder bösen Einwirkung jener wieder zu entziehen vermag." Weisse, Philosoph. Dogm., II., S. 455: „Der Mensch, das läßt sich unbedingt und ohne Einschränkung behaupten, der Mensch, oder vielmehr die Vernunftkreatur überhaupt, wird zur wirklichen Persönlichkeit überall nur durch That und Handlung. Wie das Selbstbewußtsein durch innere That, so entstehen die sittlichen Qualitäten des Willens und entsteht mit ihnen die Substanz dieses Willens selbst durch eine Reihe von Handlungen, welche zugleich nach innen und nach außen gerichtet sind, zugleich, wie sich dieß charakteristisch in dem Worte „Entschluß" *ausdrückt, die Bedeutung* von inneren und von äußeren Thaten haben."

ihr wahrhaft entsprechenden Naturorganismus anerzeugt, und zwar einen Organismus von der Art, wie er der eigenthümliche der Persönlichkeit ist, d. i. einen neuen ihr wahrhaft entsprechenden beseelten Leib, der nun, als das Produkt einer in Eins Setzung eines Ideellen und eines Realen, ein geistiger, und eben als dieser dann auch der wirklich vollkommene ist. In concreto ist sonach der sittliche Proceß der Proceß der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus oder näher beseelten Leibes der menschlichen Persönlichkeit durch diese selbst*). Dieser geistige beseelte Leib, den die Persönlichkeit sich selbst anerzeugt hat, gehört ihr dann auf die intimste Weise zu als von ihr unablöslich, und an ihm besitzt sie das kausale Substrat, und zwar das unentwegbare kausale Substrat für ihr geistiges Sein. Eben dadurch und allein dadurch vergeistigt sie sich selbst (setzt sie sich selbst als Geist), daß sie sich einen geistigen Naturorganismus anerzeugt. Denn da sie wesentlich das Produkt der Lebensfunktionen ihrer Natur ist, so bestimmt sich die eigenthümliche Qualität ihres Seins jedesmal genau nach der eigenthümlichen Qualität dieser. (§. 82.) Eine geistige ist sie demnach dadurch und allein dadurch, daß der Naturorganismus oder beseelte Leib, der die kausale Grundlage ihres Seins ausmacht, ein geistiger ist, — was er jedoch nur sein kann, sofern sie ihn selbst zu einem solchen gemacht hat. Dieß thut sie aber in der Weise, daß sie ihre eigene materielle Natur, (denn diese ist das unmittelbare Objekt ihrer Funktion,) sie bestimmend, als Geist setzt, indem sie nämlich einerseits dieselbe sich selbst immer vollständiger und vollkommener zum Organe zubildet, und andrerseits an ihr die Materialität aufhebt. Auch diese ihre eigene materielle Natur ist jedoch nicht in ihrem ganzen Umfange das unmittelbare Objekt dieser umarbeitenden oder richtiger umzeugenden Funktion der Persönlichkeit, sondern sie ist es nur als die psychische oder innere.

---

*) Fechner, Das Büchlein vom Leben nach dem Tode (2. Aufl. Leipz. 1866,) S. 5: „Unser ganzes Handeln und Wollen in dieser Welt ist ebenso nur berechnet, uns einen Organismus zu schaffen, den wir in der folgenden Welt als unser Selbst erblicken und brauchen sollen.“ S. 11: „Das ist die große Gerechtigkeit der Schöpfung, daß jeder sich die Bedingungen seines künftigen Seins selbst schafft.“

Der psychische menschliche Naturorganismus ist nämlich einerseits beides, das unmittelbare kausale Substrat der Persönlichkeit (die ja eine Bestimmtheit der Seele ist,) und das unmittelbare Objekt ihrer Einwirkung, und andrerseits ist er von am meisten relativ immaterieller Beschaffenheit und schon ein bestimmtes Analogon des wirklich geistigen Seins: und so bildet denn er den direkten Anknüpfungspunkt für den Proceß der Vergeistigung der menschlichen Natur und die bestimmte Basis, auf welcher der neue geistige beseelte Leib ansetzt, — das an sich noch materielle Substrat, welches vermöge des sittlichen Processes in einen geistigen Naturorganismus umgearbeitet wird. Der sittliche Vergeistigungsproceß ist sonach noch genauer der Proceß der Vergeistigung des psychischen Naturorganismus, seiner Ausbildung zu einem vollständigen geistigen beseelten Leibe. Dieser psychische Organismus bildet den Einschlag, auf welchem im sittlichen Processe die Persönlichkeit sich das neue Gewand ihrer geistigen Natur webt. Der sinnliche somatische Organismus wird nicht unmittelbar mit hineingearbeitet in den geistigen beseelten Leib, sondern nur mittelbar, sofern nämlich das Leben desselben sein Produkt als Seele und in der Seele absetzt. Deßhalb ist denn auch der so gewordene geistige menschliche Naturorganismus, genau zu reden, als ein psychisch-somatischer zu bezeichnen, nicht, wie der natürliche materielle, als ein somatisch-psychischer. Denn bei diesem ist, genetisch betrachtet, der Leib das Prius und die Seele das Posterius, bei jenem dagegen verhält es sich, dem eben Gesagten zufolge, gerade umgekehrt. Der geistige Leib wird erst von der geistigen Seele erzeugt, die sich einen ihr entsprechenden leiblichen Organismus anbildet. Also noch einmal: wesentlich darin steht der Lebensproceß des Menschen (und überhaupt jedes persönlichen Geschöpfs als eines noch natürlichen,), daß er stätig vermöge seiner Persönlichkeit seine Natur oder näher seinen beseelten Leib aus der Materialität in die Geistigkeit hinübersetzt.

Anm. 1. Seine vollständige Deutlichkeit kann das hier Aufgestellte erst später erhalten bei der Entwickelung des Begriffs des individuell bildenden Handelns oder des Aneignens (Assimilirens). S. §. 251.

Anm. 2. Die sinnlichen (materiellen) Organe, auch die feinsten, *sind lediglich* Werkzeuge zur Erzeugung des geistigen Menschen,

— nichts weiter, — von dem Erzeugniß selbst, von der geistigen menschlichen Natur, (die ebenfalls ein Complex von Organen ist, aber von geistigen,) geht in sie nicht das Geringste über.

Anm. 3. Wenn der Mensch, je länger und je mehr er sich entwickelt, desto geistiger wird (§. 106, Anm. 2.), so besteht diese Zunahme seiner Geistigkeit der Erfahrung zufolge in concreto eben darin, daß er einen immer größeren Reichthum von immer vollkommeneren Werkzeugen, d. h. Organen seiner Persönlichkeit, beides als verstandesbewußter und als willensthätiger, erhält. Wir nehmen jenes Wachsthum daran ab, daß die Funktionen seiner Persönlichkeit, das Denken und das Wollen, die theoretischen und die praktischen (d. h. deutlicher: die erkennenden und die bildenden) Verrichtungen, ihm je länger mit desto mehr Leichtigkeit und Erfolg einerseits und mit desto mehr Intensität und in desto weiterem Umfange andrerseits vonstatten gehen. Worin sonst kann nun aber diese thatsächliche Erscheinung ihren Grund haben als darin, daß sich die Mittel oder die Werkzeuge seiner Persönlichkeit für ihre Funktionen fort und fort vermehren und vervollkommnen*)? Seine Entwickelung besteht überhaupt in gar nichts anderem als darin, daß er sich einen immer vollständigeren und dabei in sich immer organisch einheitlicheren (immer mehr systematisirten) Complex und Apparat von immer vollkommeneren Instrumenten für seine Persönlichkeit erwirbt, d. h. einen immer vollkommeneren Organismus oder genauer (dem Begriffe des Organismus zufolge) Naturorganismus, und zwar näher einen immer vollkommeneren beseelten Leib; denn dieser eben ist der der Persönlichkeit specifisch entsprechende und damit zugleich überhaupt der wirklich vollendete Organismus**). Kurz,

*) Schaller, Psychologie, I., S. 411: „Die entwickelte Energie des Geistes schließt immer eine Kräftigung eben der Organe in sich, welche bei den geistigen Processen vorzugsweise betheiligt sind."

**) Wie nahe die hier angedeutete Vorstellung in unseren Tagen auch dem allgemeinen Bewußtsein liegt, das beweisen solche, uns durchaus geläufige, Ausdrucksweisen wie beispielsweise in folgender Stelle Jul. Müllers, Sünde (3. A.), II., S. 67: „Wie die Seele sich des Leibes als ihres Organs bedient, und alle seine Glieder, Muskeln, Nerven ihrer Einheit unterwirft und mit ihrer bestimmenden Kraft allgegenwärtig durchdringt: so bilden die Gefühle, Neigungen, Interessen, Ueberzeugungen, Grundsätze, die den Inhalt unsers im weiteren Sinne praktisch geistigen Leibes ausmachen, insgesammt gleichsam einen inneren Leib des freien Willens; er selbst ist ihre eigene Seele, ihr bildendes und bewegendes Princip, der Geist des Geistes und das Herz des Herzens." Vgl. auch S. 70.

der Entwickelungsproceß des Menschen hat zu seinem wesentlichen Gehalt die Erzeugung eines seiner Persönlichkeit wahrhaft angemessenen Naturorganismus für dieselbe in ihm. Diese ihm mehr und mehr zuwachsenden neuen Organe sind allerdings einestheils und zu allernächst materielle, sinnliche. Diejenigen sinnlichen, namentlich sinnlich-somatischen Werkzeuge, welche er unmittelbar mit auf die Welt bringt, entfalten und steigern sich wenigstens in den früheren Stadien seines Lebens auf eine staunenswürdige Weise in ihren Fertigkeiten*). (Man denke nur beispielsweise an die ganz stupende Einübung des Auges, die dazu erfordert wird, wenn wir lesen lernen**).) Bald aber treten zu diesen unseren sinnlichen Organen auch solche hinzu, die augenscheinlich nichtsinnliche und übersinnliche sind, Vermögen, wie wir sie ganz passend nennen, bestimmt des Verstandes und des Willens (beide im allerweitesten Sinne genommen), also nicht sinnliche Vermögen, sondern, wie auch der allgemeine Sprachgebrauch sich ausdrückt, geistige oder Geistesvermögen. Sie — und dieß ist wohl zu beachten, — sind überdieß die allein bleibenden, während die sinnlichen — und zwar auch in ihren höchsten Steigerungen als psychische — mit dem Verfalle des materiellen Naturorganismus nach und nach wieder erlöschen***). So bildet sich im Menschen unter der Hülle seines materiellen Naturorganismus allmälig ein je länger desto vollständigerer und vollkommenerer Apparat von geistigen Werkzeugen seiner Persönlichkeit, ein geistiger Naturorganismus. Es ist dieß das, was Paulus den inneren Menschen nennt (den ἔσω oder ἔσωθεν ἄνθρωπος: Röm. 7, 22. 2 Cor. 4, 16. Eph. 3, 16, vgl. auch 2 Cor. 5, 1—5, im Gegensatze gegen den ἔξω ἄνθρωπος: 2 Cor. 4, 16,), dem auch er eine specifische Beziehung zum Geiste gibt, und den er als pneumatisch betrachtet und ausdrücklich τὸ πνεῦμα τοῦ νοός nennt: Eph. 4, 23 †). Eben

*) Vgl. Hegel, Encyklopädie (S. W., VII., 2,), S. 237—239.

**) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 228; „Wie lange Uebung und Wiederholung gehört dazu, bis durch die Gewohnheit des Spiels und der Kunst die Leiblichkeit der Seele so dienstbar, ja mit ihr so in Eins gesetzt ist, daß das Fingerspiel dem Anblick und der Vorstellung der Noten in einem Musikstück ganz adäquat ist."

***) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell., 3. A., II. S. 266: „Der Angriff des Alters, welcher die intellektuellen Kräfte allmälig verzehrt, läßt die moralischen Eigenschaften unberührt." Vgl. S. 504.

†) Vgl. auch 1 Petr. 1, 13: τὰς ὀσφύας τῆς διανοίας ὑμῶν.

in diesem Complex von neuen, geistigen Organen, die sich immer zahlreicher und vollkommener an unser von Hause aus geistig entblößtes (2 Cor. 5, 3,) Ich ansetzen, besteht in concreto aller Fortschritt wahrhaft menschlicher Lebensentwickelung, der Ertrag unseres gesammten Lebenswerks für uns selbst und unser eigentliches und bleibendes Eigenthum. Es ist dieß durchaus nichts anderes als eine innere Natur, die hinter dem Vorhange der äußeren, d. i. der materiellen, und eben mittelst ihrer als des kunstvollen Webstuhls, von der Persönlichkeit gewebt wird und allmälig ausreift*), — ein sich immer mehr konsolidirendes System von neuen inneren, kurz geistigen Werkzeugen oder Organen, mit Einem Wort ein innerer und zwar geistiger beseelter Leib unseres Ichs oder unserer Persönlichkeit. An dem (unpersönlichen) Thiere zeigt sich von dem allem nichts, sondern seine gesammte Entwickelung schließt sich mit seiner sinnlichen Naturentwickelung zugleich ab. Jenes Wunder, das sich für Jeden an seiner eigenen Person zu voller Evidenz konstatirt, sollten wir deßhalb, weil es ein alltägliches ist, nicht anzustaunen aufhören; aber eben so wenig sollten wir über unserer Verwunderung übersehen, wie dieser innere geistige Naturorganismus unverkennbar das Erzeugniß unseres eigenen Lebensprocesses ist, desjenigen Processes, der für uns in die beiden Seiten zerfällt, den sinnlichen Assimilationsproceß und den moralischen Proceß, welche beide aber weit inniger zusammengehören als das gewöhnliche Bewußtsein es ahnt. S. unten §. 251. Grade der Christ sollte in diesen Dingen gründlich Bescheid wissen. Er kann ja doch dieses gegenwärtige Leben in der That nur dann als ein Gut für sich betrachten, wenn er einsieht, daß wir nur mittelst desselben geistig etwas werden. Und doch findet er sich durch eine göttliche Naturordnung mit so vielen unzerreißbaren Ketten an dasselbe gebunden**).

Anm. 4. Wir finden uns hier nahe zusammen mit Casimir Conradi (s. besonders dessen Schrift: Unsterblichkeit und ewiges Leben. Mainz 1837,), aber auch mit Carus und Karl Philipp Fischer. Wir erinnern auch an das tiefsinnige, aber freilich noch durchaus un-

*) Vgl. Saint-Martin, Irrthümer und Wahrheit (deutsche Uebers. von Claudius, Breslau 1782,), S. 51.

**) Novalis Schriften, III., S. 259: „Der Mensch ist durch viele Stricke und Reize ans Leben gebunden, niedrige Naturen durch wenigere. — Je erzwungener das Leben ist, desto höher."

klare Wort von **Novalis** (III., S. 257): „**Als irdische Wesen streben wir nach geistiger Ausbildung, nach Geist überhaupt; als außerirdische geistige Wesen nach irdischer Ausbildung, nach Körper überhaupt. Nur durch Sittlichkeit gelangen wir Beide zu unseren Zwecken.“ Wird die bekannte Lehre Gg. Ernst Stahls, daß die Seele sich ihren Leib selbst baue, auf den geistigen Leib bezogen, so hat sie Wahrheit. Nur daß dann, wenn man bei seinem Gedanken bleiben will, in letzter Beziehung nicht von der Seele als der bauenden zu reden wäre, sondern von der Persönlichkeit (dem Ich), und nicht von dem Leibe allein als dem Gebautwerdenden, sondern von Leib und Seele, d. i. von dem beseelten Leibe.**

§. 108. In dem Menschen, wie er so das Resultat seiner moralischen Entwickelung als der sittlichen ist, stehen seine Persönlichkeit und seine Natur in ihrem Verhältniß zu einander wie in der absoluten Einheit einer geistigen Person, so auch in absoluter Wechselwirkung. Sie haben sich gegenseitig beides, zu ihrer Voraussetzung und zu ihrem Resultat. Nämlich als geistiger hat der beseelte Leib des Menschen seine Kausalität an der Persönlichkeit desselben; denn nur vermöge ihrer ihn als Geist setzenden Funktion wird der primitiv materielle menschliche Naturorganismus oder beseelte Leib ein geistiger. Ebenso ist aber auch wieder die Persönlichkeit des Menschen eine geistige nur vermöge des ihr als kausale Basis zum Grunde liegenden (durch sie selbst vergeistigten) geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibes. So treffen wir also schon hier, in dem ersten Punkte, in welchem es zu kreatürlichem Geiste kommt, in diesem gerade wie in dem göttlichen Geiste beide Formen, die Persönlichkeit und die Natur an, zwischen ihnen aber genau dasselbe Verhältniß einerseits der absoluten Einheit und andrerseits der absoluten Wechselwirkung, in welchem in Gott als Geist oder in dem aktuellen Sein Gottes beide stehen.

§. 109. Ist der sittliche Proceß wesentlich der Selbstvergeistigungsproceß des Menschen, so ist er eben hiemit zugleich ein Proceß des sich selbst Setzens desselben, nämlich seines sich aus der Materie in den Geist Uebersetzens. Vermöge des sittlichen Processes ist der Mensch daher causa sui, und in seiner moralischen Vollendung ist er es auf abschließende Weise, — absolutes Sein, nämlich auf derivirte und darum nur relative Weise. Er hat

dann den Grund seines Seins in sich selbst*), und hat die Unselbständigkeit, die ihm von Natur anhaftete, selbst aufgehoben zur Selbständigkeit,

Anm. 1. Der Begriff dieser derivirten oder relativen Absolutheit läßt sich nicht umgehen**). Sie ist eben dasjenige kreatürliche Analogon der Absolutheit Gottes, ohne welches eine Gleichbestimmtheit der Kreatur mit ihm nicht denkbar, und folglich auch keine Gemeinschaft Gottes mit der Kreatur möglich ist. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen erfordert in diesem letzteren schlechterdings auch eine Analogie mit der Aseität Gottes, d. h. daß der (wirklich fertige) Mensch durch Selbstsetzung sei***). Einen Widerspruch involvirt der Begriff der relativen Absolutheit durchaus nicht. Allerdings nämlich ist allein das Absolute, Gott, absolutes Sein; aber nichts desto weniger und dem völlig unbeschadet ist jede vollendete (persönliche) Kreatur absolute, d. h. auf absolute Weise, nämlich sie ist, was sie ist, dieses Relative und Endliche, auf absolute Weise, -- worin namentlich auch dieß liegt, daß sie es vermöge ihres Grundes als eines ihr immanenten, daß sie es als in Ansehung dessen, was sie ist, causa sui seiend ist, sowie auch, daß sie für die Fortdauer ihres Seins überhaupt einer anderen Kausalität außer der ihr selbst einwohnenden nicht bedarf. Freilich nicht in dem Sinne des von sich selbst Seins kann das Geschöpf causa sui sein, wohl aber in dem des durch sich selbst Seins, und zwar auf unaufhörliche Weise, — und dieß ist die s. g. relative Absolutheit. Von Natur aber ist das persönliche Geschöpf nicht causa sui. Von Natur ist es, was es ist, zwar aus sich selbst geworden (als organisch lebendiges), nicht aber durch sich selbst; dieß ist es erst als moralisch entwickeltes. Insofern namentlich ist allerdings auch schon der rein natürliche Mensch causa sui, als seine Persönlichkeit (sein Ich) wesentlich das Produkt seiner eigenen Natur ist. Allein diese seine eigene Natur ist doch nicht selbst wieder sein eigenes Produkt, und so ist er noch nicht

---

*) Joh. 5, 26. C. 6, 53.

**) Schelling, Philos. Unters. ü. das Wesen der menschl. Freiheit (S. W., I., 7.), S. 347: „Der Begriff einer derivirten Absolutheit ist so wenig widersprechend, daß er vielmehr der Mittelbegriff der ganzen Philosophie ist."

***) Vgl. Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 374—376. 371.

wirklich causa sui. Als geistige dagegen ist seine eigene Natur in der That auch sein eigenes Produkt.

Anm. 2. Die Selbständigkeit, welche hier dem Menschen in seiner Vollendung zugeschrieben wird, gefährdet nicht von ferne sein geschöpfliches Verhältniß zu Gott*). Denn da, wie sich später zeigen wird, das Gelingen seiner Selbstvergeistigung schlechterdings durch die Normalität seiner moralischen Entwickelung bedingt ist, die normale moralische Entwickelung aber ihrem Begriff zufolge die Vollendung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott involvirt (§. 114.): so kann er jene seine volle Selbständigkeit nicht anders besitzen als zusammen mit seiner vollen Gemeinschaft mit Gott, welche wesentlich unbedingte Dependenz von ihm ist, und kraft derselben**).

§. 110. Diesem allem zufolge wird der Mensch vermöge seiner eigenen Entwickelung, d. h. vermöge des moralischen Processes als des sittlichen Processes, also durch sich selbst, durch seine eigene That***) ein schlechthin unvergängliches Sein †). Nämlich sofern dieser Proceß wesentlich sein Selbstvergeistigungsproceß ist. Durch ihn wird er ein Sein, das causa sui ist, d. h. das seine Kausalität in sich selbst hat, also unvergänglich ist. Näher wird er aber durch diesen Proceß ein solches Sein, sofern durch ihn sein Sein ein geistiges wird. Denn in dem Begriffe des Geistes, als der absoluten Einheit des Ideellen und des Realen (des Gedankens und des Daseins) liegt die schlechthinige Unauflösbarkeit dieser beiden Elemente, welche im Begriffe des Seins die konstitutiven sind,

---

*) Jul. Müller, Sünde (3. A.), II., S. 187: „Das wirkliche Sein und Leben in Gott schließt eben so sehr das Bewußtsein irgend einer Selbständigkeit im Verhältniß zu Gott in sich als das Bewußtsein, daß der Wesensunterschied, welcher diese relative Selbständigkeit der Möglichkeit nach bedingt, schlechterdings nicht mehr trennende Schranke ist."

**) Harleß, Das Verhältniß des Christenthums zu den Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart, S. 56: „.... wie das Ziel des Christenthums die Wiederherstellung des ganzen gottbildlichen Menschen ist, der diese seine Ebenbildlichkeit eben so sehr in der rechten Unterordnung unter Gott als in der rechten Herrschaft über alle kreatürlichen Dinge erweist."

***) Schelling, Philos. Unters. ü. das Wesen d. menschl. Freih. (S. W. I., 7,), S. 385. (S. oben.)

†) Hebr. 9, 14: διὰ πνεύματος αἰωνίου.

miteingeschlossen, und folglich auch die absolute Reelletät oder Wirklichkeit des Seins. (Vgl. §. 30.) Als das schlechthin unauflösliche Sein*) ist der Mensch in der Vollendung seiner moralischen Entwickelung auch das schlechthin wirkliche und das schlechthin unvergängliche; und er, d. h. überhaupt das persönliche Geschöpf, allein ist ein schlechthin Unvergängliches innerhalb der Kreatur.

Anm. 1. Im Begriff des wirklichen, des reellen Seins liegt sein nicht wieder Aufhören, seine Solidität oder Standhaltigkeit, seine Unvergänglichkeit miteingeschlossen. Alles vergängliche Sein ist in demselben Verhältniß, in welchem es ein vergängliches ist, auch ein nichtiges, ein nicht wirkliches, nicht reelles. Alles Vergehen beruht aber darauf, daß in dem betreffenden Sein die Grundelemente alles Seins, das Ideelle und das Reale, wieder von einander lassen, daß sie nur erst relativ miteinander verbunden sind, noch nicht schlechthin, und deßhalb im Laufe der Zeit (es sei nun infolge von bloß äußeren Einwirkungen, die sie erfahren, oder infolge von inneren und äußeren,) wieder auseinander fallen. Ein wirkliches, ein reelles Sein gibt es überhaupt nur als die Verknüpfung des Ideellen und des Realen, des Gedankens und des Daseins. Es gibt ein wirkliches Sein, ein Etwas nur sofern es ein Ding (d. h. ein Gedachtes) ist, und Dinge gibt es nur, sofern die Gedanken Dasein haben. Die bloßen Gedankendinge sind gar keine wirklichen Dinge, sondern Hirngespinnste. Das Maß der Innigkeit der Verknüpfung des Ideellen und des Realen in dem Sein aber ist genau das Maß seiner Wirklichkeit (Reelletät) oder — was nur ein anderer Ausdruck für dieselbe Sache ist, — seiner Unvergänglichkeit, bezw. Vergänglichkeit.

Anm. 2. Unvergänglichkeit besitzt der Mensch eben vermöge seines eigenen Lebensprocesses als des sittlichen. Er ist also nicht sowohl unvergänglich, sondern er wird vielmehr unvergänglich, und zwar durch sich selbst. Seine Unvergänglichkeit ist nicht eine bereits unmittelbar und natürlich gegebene, sondern eine erst durch seinen moralischen Entwickelungsproceß (als sittlichen) allmälig in ihm werdende. Da jedoch dieser Proceß für ihn ein unumgänglicher ist, so ist — nämlich (worauf schon hier ausdrücklich, wenn auch vorgriffsweise, hingewiesen werden muß,) im Falle seiner

*) Hebr. 7, 16: κατὰ δύναμιν ζωῆς ἀκαταλύτου.

normalen Entwickelung (denn s. unten Abth. II.) — die Unvergänglichkeit unzertrennlich von ihm.

§. 111. Nun ist aber der sittliche Proceß als der Vergeistigungsproceß des Menschen in concreto der Proceß der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus oder näher beseelten Leibes für die Persönlichkeit — an der Stelle des ursprünglichen materiellen, der sich seinem Begriff zufolge (§. 69. 98.) durch seinen organischen Lebensproceß allmälig verbraucht. Der sittliche Proceß schließt folglich in seinem Ergebniß einerseits wesentlich ein das Zerfallen des materiellen beseelten Leibes und sein Abfallen von der Persönlichkeit, d. h. das sinnliche Ableben*), und andrerseits wesentlich aus das Entblößtsein der Persönlichkeit von einem ihr eignenden Naturorganismus oder näher beseelten Leibe, d. h. den Tod, indem dieselbe bei dem Verlust ihrer materiellen Natur sich, ihrer nicht mehr bedürftig, bereits mit einer neuen Natur, nämlich einer geistigen, angethan findet**). Infolge des sittlichen Processes ist so das sinnliche

*) Einen ähnlichen Gedanken s. bei Frz. Baader, Sur la notion du temps (S. W., II.,), S. 62 f. Culmann, Die christl. Ethik (Stuttg. 1864), I., S. 66, schreibt: „Die Seele wohnt in dem Leibe und zehrt von demselben, wie das Licht von dem Oel zehrt."

**) Vgl. J. M. Leupoldt, Zur Verständigung über den modernen Materialismus (Erlangen 1858), S. 75—77: „Der Tod oder das Sterben selbst ist nur Scheidung zwischen der geistigen Persönlichkeit und ihrer bisherigen mehr äußerlichen und mannichfaltigen Zubehör. Und diese Scheidung beginnt lange vor ihrer Vollendung. Die übrige Zubehör des Menschen in seinem irdischen Leben, außer seiner geistigen Persönlichkeit, eilt dieser im Ganzen in ihrer Entwickelung so voraus, daß sie die Höhe derselben bereits um die Mitte der ganzen normalen Lebensdauer des Menschen erreicht, und dann in Rückbildung umschlägt, während die geistige Persönlichkeit von da an erst recht ihre Ausbildung eingeht und fortsetzt, anfangs verhältnißmäßig noch mehr extensiv, später immer vorherrschender intensiv. Dadurch gehen die geistige Persönlichkeit und die übrige Zubehör des Menschen bereits längst entgegengesetzte Wege, bevor letztere im Tode oder Sterben das verhältnißmäßig Aeußerste ihrer Rückbildung, erstere dagegen das Aeußerste ihrer irdischen Ausbildung erreicht und sich beide entschieden trennen..... Und dieses ganze gegenseitige Verhältniß bietet die getreueste Analogie mit demjenigen zwischen dem erst noch im Mutterleibe werdenden ganzen Menschen und den übrigen Bestandtheilen des Eies dar, innerhalb dessen sich der werdende Mensch bis zur Geburtsreife entwickelt, so wie mit der endlich bei der Geburt selbst stattfindenden Trennung beider. Im weiteren Fortgange der Schwangerschaft findet nämlich ebenfalls gleichzeitig mehr Rückbildung der übrigen Zubehör des Eies und dagegen fortschreitende Ausbildung des Fötus

Ableben des Menschen unmittelbar zugleich sein geistiges Wiederaufleben, seine Auferstehung zum rein geistigen Leben, und der Mensch ist demnach vermöge jenes Processes unsterblich. Seine Unvergänglichkeit ist also näher seine Unsterblichkeit.

Anm. 1. Diese beiden: Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit, sind keineswegs identische Begriffe, so wenig als Sein und Leben.

Anm. 2. Ableben und Sterben, bezw. Tod, sind gleichfalls nicht gleichbedeutende Begriffe, nämlich beide in ihrer bestimmten Beziehung auf den Menschen und überhaupt auf das persönliche Geschöpf genommen. Das Ableben ist für den Menschen, und überhaupt für das persönliche Geschöpf als natürliches, ein unvermeidliches Ereigniß, indem der materielle Organismus des animalischen Einzelwesens, durch den langen Dienst nach und nach verbraucht, zuletzt ganz zum Excrement wird, — dagegen das Sterben und der Tod, sie sind für dieselben — nämlich von dem (vorläufigen) Standpunkte unserer gegenwärtigen Betrachtung aus angesehen, — vermeidlich. Das sinnliche Ableben ist rein als solches nicht etwa — wie dieß die gangbare Vorstellung ist, — die Trennung der Persönlichkeit (des Ich) von ihrem Naturorganismus oder beseelten Leibe überhaupt, sondern nur die Trennung derselben von ihrem materiellen (sinnlichen) Naturorganismus oder beseelten Leibe. Diese Trennung kann

---

statt, bis sich endlich in der Geburt beide gänzlich trennen, und das neugeborene Kind nun eine höhere, selbständigere Lebensform eingeht, als sie ihm im Ei und im mütterlichen Organismus beschieden war. Die geistige Persönlichkeit entspricht dem Kinde, die physische und psychische Leiblichkeit der übrigen Zubehör des Eies, das ganze irdische Dasein, innerhalb dessen der Mensch bis zu seinem Tode hier lebt, dem mütterlichen Organismus. Wie sich nun bei der Geburt das Kind vom Organismus seiner Mutter überhaupt und den übrigen Zubehörungen des Eies insbesondere trennt, um eine höhere selbständigere Lebensform einzugehen: so trennt sich beim Sterben der persönliche Geist oder die geistige Persönlichkeit vom irdischen Dasein überhaupt und von seiner bisherigen stoffigen Leiblichkeit insbesondere, um im besseren Falle ebenfalls eine höhere Form des Daseins einzugehen. Und somit ist das Sterben für die geistige Persönlichkeit nur die Geburt für ein anderes Dasein. . . . . Doch trennt sich wohl im Sterben nicht rein nur die geistige Wesenheit des Menschen von allem Uebrigen, sondern nimmt dieselbe wohl zugleich wenigstens ihre eigene Leiblichkeit mit sich, das ihr auch noch bei ihrer Vereinigung mit ihrer psychischen und physischen Leiblichkeit des Menschen eigenthümliche σῶμα πνευματικόν, das für das nächstweitere Dasein des abgeschiedenen Geistes seine alleinige Leiblichkeit oder wenigstens den Keimstoff für eine solche bildet."

nun gar wohl in der Art erfolgen, daß bei ihrem Eintritt die Persönlichkeit bereits mit einem anderen beseelten Leibe oder Naturorganismus bekleidet ist, nämlich mit einem geistigen, und in diesem Falle ist ihr von ihrer materiellen Natur Entkleidetwerden kein Bloßwerden (vgl. 2 Cor. 5, 1—5), mithin kein Sterben*), und sein Erfolg nicht der Tod**). Denn der Begriff des Todes ist bei dem persönlichen Wesen eben das „Entleibt sein"***) des Ich, die Naturlosigkeit, die Organ- oder doch Organismuslosigkeit der Persönlichkeit. Todt ist nämlich, wessen Ich eines einheitlich vollständigen Complexes von Naturorganen, von „Lebensmitteln" im allerbuchstäblichsten Sinne, kurz eines beseelten Leibes entbehrt. Der überzeugendste Beweis dafür, daß es für das Ich ohne einen Naturorganismus kein Leben gibt, ist der Schlaf. Er beruht eben darauf, daß unser sinnlicher Naturorganismus zeitweise sich unserm Ich entzieht und für sich lebt, d. i. ein Pflanzenleben lebt, in welchem der plastische Proceß sein Werk treibt†). (§. 98.)

Anm. 3. Nicht die Seele (die ja auch im Thiere ist, dem wir doch in keiner Weise Unsterblichkeit beilegen,) als solche ist das Unsterbliche im Menschen††), sondern die Person. Indeß ist doch die hergebrachte Rede von der Unsterblichkeit der menschlichen Seele nicht ohne allen Grund. Denn es ist ja allerdings von der gegenwärtigen, d. h. von der sinnlichen Natur des Menschen die innere, d. i. die psychische Seite allein (nicht auch die äußere, d. i. die somatische Seite), welche der künftigen, d. i. der geistigen und somit unvergänglichen Natur desselben zum unmittelbaren Substrat

*) Joh. 5, 24. C. 8, 51. 52. C. 11, 25. 26. 1 Joh. 3, 14.

**) Novalis, Schrr., III., S. 257 f.: „Ein Mensch, der Geist wird, ist zugleich ein Geist, der Körper wird. Diese höhere Art von Tod, wenn ich mich so ausdrücken darf, hat mit dem gemeinen Tode nichts zu schaffen, — es wird etwas sein, das wir Verklärung nennen können. . . . . Jeder Mensch kann seinen jüngsten Tag durch Sittlichkeit herbeirufen . . . . . Die besten unter uns, die schon bei ihren Lebzeiten zu der Geisterwelt gelangten, sterben nur scheinbar, — sie lassen sich nur scheinbar sterben."

***) Vgl. Leupoldt, a. a. O., S. 77.

†) Vgl. Schaller, Psychologie, I., S. 292—296. 300. 301. 321 f.

††) Leupoldt, a. a. O., S. 74: „Sonst pflegt man von Unsterblichkeit nur der Seele zu sprechen. Dabei pflegt aber zugleich ein so unzulässiger Begriff von Seele zum Grunde zu liegen, daß die Unsterblichkeit entweder auch auf die Thiere ausgedehnt werden müßte, oder dem Menschen allein nur willkürlich zugesprochen werden könnte."

dient, und welche unmittelbar zur Unvergänglichkeit zubereitet wird durch den sittlichen Proceß (s. oben §. 107). Insofern kann allerdings mit vollem Fug und auf bezeichnende Weise von der Unvergänglichkeit der menschlichen Seele geredet werden, — nur freilich nicht von ihrer Unsterblichkeit. Denn das Subjekt des Lebens kann, wo es sich um das personelle Leben handelt, immer nur die ganze Person sein, oder höchstens die Persönlichkeit (das Ich) für sich allein.

Anm. 4. Aus den Sätzen, welche die beiden zunächst vorangegangenen §§. aufgestellt haben, folgt, daß wir solchen menschlichen Einzelwesen, die vor dem Zeitpunkt sterben, von welchem an die Persönlichkeit in irgend einem nennenswerthen Grade aktuell und mithin irgend ein Minimum von eigener Selbstbestimmung möglich wird, eine Fortdauer nicht zusprechen, so wenig als dem todt zur Welt gekommenen Fötus. Jener Zeitpunkt läßt sich natürlich nicht nach Wochen und Monaten bestimmen, doch werden wir meist mehr Gefahr laufen, ihn zu spät zu datiren als zu früh. Nur so viel muß feststehen, daß er in keinem Falle noch weiter zurückliegen kann im Leben des Menschen als bis wohin seine Erinnerung noch irgendwie zurückreicht. Die Consequenz selbst scheuen wir durchaus nicht, so abstoßend sie auch Manchem vorkommen mag. Es ist dieß eben ein Punkt, bei dem gar viel Täuschung mitunterläuft, die sofort zerrinnt, sobald man die Sache konkret ins Auge faßt. Wir wollen einmal annehmen, ein Kind, das nur wenige Wochen oder auch Monate das Licht der Welt gesehen, soll fortleben, und zwar, wie dieß die uns geläufige Vorstellung ist, im Himmel, in einer rein geistigen Welt. Aber es ist doch augenscheinlich, daß dieses Kind, wofern es überhaupt lebt, jedenfalls nicht fortleben kann, wenn anders es an sein vorausgegangenes Erdenleben keine Erinnerung hat, wenn anders es für dasselbe keine Kontinuität des Bewußtseins gibt zwischen seinem ehemaligen irdischen Leben und seinem jetzigen himmlischen. Für das betreffende Kind selbst kann es also unter allen Umständen eine Fortdauer seines Lebens nicht geben. Aber es kann, wenn es überhaupt lebt, vielleicht für Andere doch fortleben; und man denkt da sogleich an die trauernde Mutter, die in ihrem so gerechten Schmerz über den Verlust des geliebten Kindes die süßeste Tröstung in der Hoffnung findet, dereinst in jener Welt mit dem Lieblinge wieder vereinigt zu werden, der ihr so früh entrissen wurde. Eine solche Mutter wird nicht mit dem Verstande

untersuchen, was sie denn wirklich hoffen kann in dieser Beziehung; aber wenn sie das überlegte, so würde dieser Trost ihr unter den Händen zergehen. Denn mag auch das Kind — wir unterstellen immer ein noch ganz unentwickeltes, — fortleben, die Wiedervereinigung setzt nun auch noch weiter eine Wiedererkennung von Mutter und Kind voraus, und wie soll diese möglich sein? Das Kind kann die Mutter nicht wiedererkennen, denn der Voraussetzung zufolge hat es sie nie gekannt und nie kennen können. Nun so wird die Mutter desto unfehlbarer die Frucht ihres Leibes wiedererkennen! Allein woran doch? Es gibt hier nur eine doppelte Möglichkeit: entweder an sinnlichen Merkmalen oder an geistigen, — und an beiden muß es ihr in unserem Falle leider gebrechen. An sinnlichen Merkmalen (dessen ganz zu geschweigen, daß es an Kindern von diesem zartesten Alter der wirklich charakteristischen äußeren Kennzeichen doch gar wenige gibt,) kann sie das Kind nicht wieder erkennen; denn diese sind ja an ihm, das jetzt ein rein geistiges Leben lebt, hinweggefallen. Die Wiedererkennung müßte also an geistigen Kennzeichen geschehen. Aber an welchen doch? Welcherlei unterscheidende Merkmale dieser Art könnte doch die Mutter bei Lebzeiten eines Kindes, das geistig noch völlig unentwickelt war, und noch gar keine Zeichen eines geistigen Lebens, geschweige denn eines ihm eigenthümlichen, von sich zu geben im Stande war, wahrgenommen haben? Jener Trost der trauernden Mutter bricht also, aus der Nähe besehen, in sich selbst zusammen, und was unsre Lehre zerstört hat, das war an und für sich unhaltbar, — es war eine Täuschung, die ein sehr natürliches Gefühl dem nüchternen Verstande bereitet hat. Die Beseitigung einer solchen Illusion wird ihr aber wohl nicht zum Vorwurf gereichen. Wo dagegen in einem menschlichen Einzelwesen die moralische Entwickelung wirklich bereits begonnen hat, da hat sie auch schon in irgend einem Maße seine Vergeistigung zur Folge gehabt, also die Erzeugung eines geistigen Naturorganismus seiner Persönlichkeit, und da findet folglich, wenn es frühzeitig ablebt, eine Fortdauer seines Lebens als eines rein geistigen statt. Aber selbstverständlich genau nach Maßgabe der Beschaffenheit des geistigen Naturorganismus, mit dem es aus diesem sinnlichen Leben geschieden ist, d. h. näher genau nach Maßgabe des Grades der Ausbildung desselben. Wer als Kind stirbt, sohin mit einem nur erst in seinen allgemeinsten Umrissen ausgestalteten, nur erst seine elementarsten *Grundorgane* in sich schließenden geistigen beseelten Leibe: der lebt

in jenem Leben genau in derjenigen Art fort, welche durch diese specifische Beschaffenheit seiner individuellen geistigen Natur bedingt ist, d. h. er lebt als Kind fort. Uebrigens darf bei diesem allem nicht vergessen werden, daß wir hier überall unter der ausdrücklichen Voraussetzung der reinen Normalität der moralischen Entwickelung reden, — einer Voraussetzung, von der wir sehr wohl wissen, und zwar schon a priori, daß sie empirisch nicht zutrifft.

Anm. 5. Hier wird der passendste Ort sein, um unsre Stellung zum Materialismus in aller Kürze zu bezeichnen. Daß wir dem herkömmlichen Spiritualismus den Rücken kehren und ihm gegenüber dem Materialismus Recht geben, ist schon aus dem Bisherigen klar. Dieser Spiritualismus beruht auf einem völlig undurchdachten Begriffe vom Geist, gegen den wir bereits an seinem Ort unsern entschiedensten Protest haben einlegen müssen, — er ignorirt eigenmächtig die Analogie zwischen der menschlichen Seele und der thierischen*), deren Anerkennung uns doch die Physiologie aufnöthigt, und zeigt sich überdieß unfähig, die am meisten notorischen psychologischen Thatsachen verständlich zu machen. Handelt es sich um die menschliche Seele als natürliche, d. h. um sie, wie sie an der Schwelle der menschlichen Lebensentwickelung beschaffen ist, abgesehen von allem dem, was sich vermöge des moralischen Processes mit ihr zuträgt und an ihr verändert, so ist die materialistische Weise, sie zu betrachten, die einzig berechtigte. Es ist eine mit Händen zu greifende Einsicht, daß das psychische Leben auf allen seinen Stufen das Produkt einer eigenthümlichen Organisation der Materie ist, nämlich ihrer animalischen Organisation, und daß die verschiedenen Erscheinungsformen desselben in der verschiedenen eigenthümlichen Art dieser Organisation ursächlich begründet sind, daß namentlich das Maß seiner Steigerung jedesmal genau dem der Steigerung der Organisation entspricht. Kein Zoolog wird sich dieß abdisputiren lassen. Diesen ausnahmslos allgemeinen Kanon auf den Menschen allein nicht anwenden, und die seinem psychischen Leben, soweit es das rein natürliche ist, eigenthümlichen Erscheinungen aus einer anderen Ursache herleiten, das ist eine unverantwortliche Willkür. Nein, daß der Mensch ein Ich ist, daß er Verstandesbewußtsein hat und Willensthätigkeit, Selbstbewußt-

*) In dieser Hinsicht ist gar nicht am unrechten Ort, was Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, (3. A.), II., S. 549, sagt.

sein und Selbstthätigkeit, daß er denkt und will und die Macht hat, sich selbst zu bestimmen, während kein anderes irdisch-animalisches Geschöpf solches besitzt und kann: dieß hat seinen Grund lediglich darin, daß die Organisation seines materiellen Leibes auf diese eigenthümliche Weise beschaffen ist, darin, daß sein materieller Leib in der aufs Höchste vervollkommneten Weise organisirt ist. Die Physiologie wird ohne Zweifel seiner Zeit in die Lage kommen, davon den exaktesten Nachweis zu geben. In diesen psychischen Funktionen läßt sich daher nichts weiter erblicken als ein System von Wirkungen materieller Ursachen, solcher freilich, die über das Gebiet des bloßen Chemismus hinausliegen und vielmehr von vitaler Natur sind. Bis hierher ist folglich der Materialismus vollständig in seinem Recht, und wenn man ihn aus dem Felde schlagen will, (wie dieß auch unser Sinn ist,) so ist die erste Bedingung dazu, daß man dieß sein gutes Recht rückhaltlos und unumwunden anerkenne, und davon abstehe, ihm mit der durchaus erfahrungswidrigen Behauptung entgegenzutreten, daß dem Menschen eine „geistige Substanz" von Hause aus anerschaffen, bezw. angeboren sei, eine Substanz, bei der man ohnehin nichts irgend Klares und Deutliches zu denken weiß. Statt durch eine solche Behauptung dem Materialismus die Gelegenheit zu einem wohlfeilen Siege zu machen, nehme man ihn vielmehr mit seinem Satze beim Wort und benutze jene ihm gemachte Einräumung, um sie gegen ihn selbst zu wenden. Gerade sie bietet die Basis, und die einzige Basis, dar für seine erfolgreiche Bekämpfung. Man sage dem Materialisten: du hast Recht, die eigenthümlichen psychischen Vermögen und Funktionen des Menschen sind, wie sie von Natur gegeben sind, lediglich Wirkungen der eigenthümlichen Organisation seines materiellen Leibes und folglich materieller Abkunft, — sie aus einer ihm einwohnenden geistigen Substanz als ihrer Ursache herzuleiten, dazu fehlt jede Befugniß, — in dem allem sind wir ganz deiner Meinung. Aber nachdem jene eigenthümlichen psychischen Vermögen nun da sind (als Wirkung einer materiellen Kausalität) im Menschen, so gehen von ihnen nothwendig wieder Wirkungen aus in ihm, die in entsprechender Weise eigenthümliche werden sein müssen. Hast du dich nun wohl schon gefragt, welches denn diese Wirkungen sein werden, in Gemäßheit von der Natur jener Vermögen und Funktionen, — also was infolge des dem Menschen durchaus eigenthümlichen Umstandes, *daß er sich als* ein Ich setzt, daß er denkt und will und daß er

sich selbst bestimmt, aus ihm anderes werden muß als er von Natur ist? Und wenn du dieß überlegtest, hast du dir da nicht sagen müssen, dasjenige animalische Geschöpf, in welchem solche Dinge vor sich gehen, von denen in allen übrigen animalischen Wesen nichts vorkommt und vorkommen kann, werde ja freilich wohl aus sich selbst etwas machen, wovon in jenen nichts zu finden sein könne? Und wenn du dann aus den angegebenen Elementen berechnetest, was doch dieß Neue sei, das es nothwenig in sich hervorbringe, bist du dann nicht unausweichlich auf eben das gekommen, was wir Geist nennen? Auf diese Frage hat der Materialismus uns Rede zu stehn. Das ist sein Fehler, daß er diese verständigerweise nicht zu umgehende Frage gar nicht erhebt, — diese Gedankenlosigkeit, daß er selbst konstatirt und nachweist, daß in dem menschlichen Geschöpf die Materie infolge ihrer aufs Höchste fortgeführten Organisation ganz neue und einzigartige Kräfte und Funktionen hervortreibt, und gleichwohl nicht daran denkt, daß diese neuen und einzigartigen Kräfte und Funktionen im Menschen auch ganz neue und einzigartige Wirkungen und Ergebnisse zur Folge haben müssen. Nicht also darüber ist mit ihm zu kontrovertiren, ob der Mensch Geist mit auf die Welt bringe oder nicht, ob der Mensch, sowie er das Licht der Welt erblickt, ein reinsinnliches Wesen sei oder ein sinnlich geistiges, — sondern darüber, und allein darüber, ob ein von Hause aus reinsinnliches animalisches Wesen von der eigenthümlichen Konstruktion des Menschen unter dem Vollzug seines animalischen Lebensprocesses ein reinsinnliches bleiben könne, bei den durchaus eigenthümlichen psychischen Funktionen, welche dieser Proceß in ihm ins Spiel setzt. Dieß läugnen wir eben mit unbedingter Zuversicht, und diese Läugnung ist unser Spiritualismus.

§. 112. Uebrigens bleibt der Mensch (und überhaupt jedes persönliche Geschöpf) auch als reiner Geist ein wesentlich endliches Sein, und daher behält er auch in dieser seiner Vollendung fort und fort eine Welt außer (praeter) ihm. Näher ist er dann aber ein solches endliches Sein auf bleibende Weise als ein räumlich (und zeitlich) bestimmtes, und davon ist die Folge, daß er für immer diese (von ihm verschiedene) Welt als eine außerhalb (extra) seiner seiende, als eine ihm äußere behält, und in einem Verhältniß zu

dieser seiner Außenwelt beharrt, so wie in einer Wechselwirkung zwischen ihm und ihr, zu welcher er dann auch eines zu ihr geeigneten Naturorganismus bedarf, also eines nach außen gekehrten, eines äußeren, m. E. W. eines somatischen (im Unterschiede von dem inneren, dem psychischen). Aber auch in ihm selbst — da er ein räumlich bestimmtes Sein bleibt, — bleibt der Unterschied zwischen seinem Inneren und seinem Aeußeren für immer unverrückt fortbestehn. Auch noch in dem vollendeten und vollendet geistigen Menschen verhalten sich seine (geistige) Persönlichkeit (Ich) und sein (geistiger) Naturorganismus zu einander wie Inneres und Aeußeres. Nur daß in dem letzteren nunmehr Seele und Leib — ihrer reinlichen Unterschiedenheit ungeachtet und unbeschadet, — schlechthin ungeschieden Eins (schlechthin in einander) sind, und mithin in schlechthin nicht mehr gestörter Kommunikation stehen. Weßhalb es denn angemessen ist, bei dem vollendeten Menschen nicht mehr von Seele und Leib, sondern von der beleibten Seele oder dem beseelten Leibe zu reden.

§. 113. Ist das Resultat des moralischen Processes (nämlich immer unter der Voraussetzung seiner reinen Normalität) als des sittlichen Geist: so erhellt damit unmittelbar, wie es wesentlich das Gute ist. Denn der Geist, und er allein, ist seinem Begriff zufolge eben das seinem Begriff schlechthin entsprechende und darin schlechthin volle Sein, und zwar als durch sich selbst gesetztes, welches angegebenermaßen (§. 30.) genau grade der Begriff des Guten ist. Als Geist ist das Moralischgute dann auch ein schlechthin Bleibendes, ein Element der vollendeten und definitiven, der schlechthin unabänderlich bleibenden Kreatur.

II. Der moralische Proceß als religiöser.

§. 114. Indem im Menschen vermöge seiner wesentlich sittlichen Lebensentwickelung Geist, und zwar personeller, d. h. natur-persönlicher, Geist entsteht, kommt es in ihm zu einem geschöpflichen Sein, welches dem aktuellen*) Sein Gottes

*) Im Unterschiede von dem Sein Gottes als göttliches Wesen, welches *schlechthin nicht* eingeht in die Schöpfung. (§. 45.)

nach Materie und Form specifisch gleichbestimmt ist, zur Gottebenbildlichkeit. Damit sind denn aber in ihm die Bedingungen des Seins Gottes in ihm oder des irdisch-kosmischen Seins Gottes gegeben, und es tritt für Gott die reale Möglichkeit ein, sich, nämlich nach seinem aktuellen Sein, in der irdischen Kreatur sein Sein zu geben, worauf er ja eben von vornherein hinzielt bei dem Schaffen. Im Menschen — sofern er sich wesentlich zu Geist umerzeugt — kann Gott in der irdischen Welt kosmisches Sein haben. Gott kann irdisch kosmisch werden, weil er Mensch werden kann. Deßhalb ist in dem Begriff des Menschen seine specifische Beziehung zu Gott, — nämlich daß Gott mit ihm ein Verhältniß anknüpft, um sich mit ihm zu vereinigen, — mitgesetzt, also die religiöse Bestimmtheit oder die Frömmigkeit. Der Mensch, wie er das Ergebniß seiner (normalen) moralischen Entwickelung, also naturpersönlicher Geist ist, ist ein wesentlich für die Gemeinschaft mit Gott qualifizirtes Sein, — der menschliche Geist ist wesentlich für die Gemeinschaft Gottes mit ihm (für die Einwohnung Gottes in ihm) qualifizirter, d. h. heiliger Geist, und der moralische Proceß ist so als sittlicher wesentlich zugleich ein religiöser, — nämlich der Proceß einerseits des sich für das Sein Gottes in ihm Qualificirens, d. h. des sich Heiligens des Menschen und andrerseits des sich Hineinwohnens Gottes in den Menschen, — kurz der moralische Proceß ist wesentlich der religiös-sittliche Proceß. In demselben Verhältniß, in welchem der Mensch sich vermöge seiner moralischen Entwickelung als sittlicher (normal) vergeistigt, heiligt er sich, und wohnt Gott sich in ihn ein*). Das Moralische ist so wesentlich auch ein Religiöses und die moralische Normalität wesentlich zugleich Heiligkeit.

Anm. 1. Das göttliche Ebenbild im Menschen liegt also nicht allein in seiner Persönlichkeit (seinem Ich), sondern überhaupt darin, daß er Person ist**).

Anm. 2. Der Begriff der Heiligkeit, sofern sie von der Kreatur

---

*) Sinnreich sagt Felix Pécaut (De l'avenir du Protestantisme en France. Paris 1865, p. 62,): Avec la personne humaine reparait la personne divine.

**) Vgl. Wirth, Die specul. Idee Gottes, S. 85.

ausgesagt wird, ist: die Qualification für die Gemeinschaft mit Gott, — die Geeignetheit von etwas dazu, daß Gott sich damit in Verbindung setze, Gemeinschaft damit eingehe, ihm einwohne. Im eigentlichen Verstande kann in diesem Sinne kein anderes geschöpfliches Sein heilig sein als der Geist. Denn der Materie kann Gott schlechterdings nicht einwohnen; sein Verhältniß zu ihr beschränkt sich darauf, daß er auf sie wirkt. Auch dem Menschen kann er soweit er Materie ist nimmermehr einwohnen, sondern allein dem geistigen Menschen.

§. 115. Da der Mensch nicht schon unmittelbar Geist ist, d. h. nicht schon als natürlicher, sondern es erst allmälig wird vermöge seiner moralischen Entwickelung, nämlich als sittlicher: so kann auch Gott nicht unmittelbar sein kosmisches Sein in ihm haben, sondern er kann es sich nur allmälig in ihm geben, in demselben Verhältniß, in welchem er Geist, und näher heiliger Geist wird. Nur soviel es im Menschen heiligen Geist gibt, gibt es auch Sein Gottes oder Gotteseinwohnung in ihm; aber auch genau eben so viel. Demnach gibt Gott sich vermöge eines religiösen Processes in dem Menschen kosmisches Sein.

§. 116. Dieser religiöse Proceß hebt, wie jede weitere Fortführung des Schöpfungswerks, eben als diese, von der Seite Gottes an. Näher aber ist in ihm, wie in jeder Wirksamkeit Gottes überhaupt, die göttliche Persönlichkeit die wirkende Kausalität, so zwar, daß sie ihn, wie alle ihre Funktionen überhaupt, mittelst der göttlichen Natur vollzieht. Als ein moralischer und moralisch bedingter ist er aber auch nicht minder ein wesentlich durch den Menschen selbst in seinem Verhalten gegen Gott vermittelter*). Die Frömmigkeit, als reelle Gemeinschaft des Menschen mit Gott, beruht sonach wesentlich auf einem sich gegenseitig zu einander Verhalten Gottes und des Menschen und ist selbst wesentlich ein solches sich gegenseitig zu einander Verhalten beider.

---

*) Müller, Sünde (3. A.), I., S. 237 f.: „Der Fehler des Schleiermacherschen Princips ist nur der, daß es das, was, in seiner Bedingtheit durch Freiheit erkannt, die tiefste und fruchtbarste Wahrheit ist, als etwas unmittelbar Gegebenes, als eine Art Naturnothwendigkeit faßt. Religion ist *That* der Hingebung an Gott, und das wahre Bewußtsein der schlechthinigen *Abhängigkeit* von Gott geht eben erst aus dieser That der Hingebung hervor."

§. 117. Da, wie gesagt (§. 115.), im Menschen beim Beginn seiner moralischen Entwickelung wirklicher Geist noch nicht vorhanden ist, so kann Gott demselben von vornherein noch nicht einwohnen, sondern eben auch nur auf ihn einwirken, — und zwar, wie er ja überhaupt allein wirkt, denkend und wollend (setzend), und hierdurch ihn bestimmend. Indem er aber so denkend und wollend auf ihn einwirkt, so hat dieß bei diesem Geschöpf einen Erfolg von ganz neuer Art, ein Ergebniß, wie es noch bei keinem früheren Geschöpfe vorgekommen ist; denn sein Denken und Wollen (Setzen) auf (d. h. in der Richtung auf) den Menschen ist zugleich ein wirkliches in ihn hinein Denken und Wollen (Setzen). Nämlich vermöge der persönlichen Bestimmtheit des Menschen. Vermöge der Persönlichkeit desselben und in ihr findet die Einwirkung Gottes auf ihn in ihm eine Resonanz, und so bildet sich infolge derselben auch auf Seiten des Menschen ein Verhältniß zu Gott, und es knüpft sich also ein wirklich gegenseitiges Verhältniß an zwischen Gott und dem Geschöpf (was bisher noch nie vorgekommen ist in der Schöpfung). Weil nämlich in der menschlichen Persönlichkeit die Form der Wirksamkeit Gottes, d. i. die persönliche, näher die denkende und die wollende (setzende), ihr ausdrückliches Analogon hat, m. a. W. weil die Funktionen der Persönlichkeit Gottes, Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit, auch die Funktionen der menschlichen Persönlichkeit sind: so wirkt Gott auf den Menschen in einer solchen Weise ein, daß er (Gott) dadurch für ihn da ist. Indem er in den persönlichen Menschen hineinwirkt, reflektirt oder spiegelt er sich in ihn, resonirt er in ihm, — bezeugt er sich ihm (in seinem Bewußtsein) und bethätigt er sich in ihm (in seiner Thätigkeit), und ist so für ihn da, — bringt ihn aber eben damit auch in den Fall, sich gegen ihn (Gott) verhalten, sich in seinem Verhältniß zu ihm (Gott) selbst bestimmen zu müssen, m. a. W. er setzt ihn zu sich (zu Gott) in das moralische Verhältniß. Der unmittelbare Anknüpfungspunkt im Menschen für Gott, von dem aus er den religiösen Proceß in ihm in Bewegung setzt, ist sonach die Persönlichkeit, dieser einzige immaterielle und übermaterielle Punkt (§. 84.) im natürlichen Menschen. Von ihr geht der religiöse Proceß aus, und wesentlich

durch sie ist er während seines ganzen Verlaufs vermittelt, ungeachtet das direkte Objekt der Einwirkungen Gottes auf den Menschen ausnahmslos die Natur desselben ist, mittelst deren allein er an seine Persönlichkeit herangelangen kann. Deßhalb kann denn auch die Entwickelung des Menschen nicht unmittelbar als religiöse anheben. Diese setzt ja in ihm eine aktuelle Persönlichkeit als bereits vorhanden voraus, oder m. a. W. sie ist ja nur als moralische möglich; die Aktualität der Persönlichkeit stellt sich aber nur nach und nach her. Sobald jedoch im Menschen seine Persönlichkeit sich selbst gefunden hat, und mithin seine Lebensentwickelung wirklich, im strengen Sinne des Worts, die moralische geworden ist, so tritt — nämlich die reine Normalität der Entwickelung angenommen, die ja hier überall die Voraussetzung ist, — unmittelbar zugleich auch der religiöse Proceß ein. Denn da Gott in seinem Schaffen von uran auf sein Eingehen in die Kreatur (sein kosmisch Werden) hintendirt, und letztlich allein darauf, so setzt er dieses unmittelbar ins Werk, sowie nur die Bedingungen dazu gegeben sind, und je nach dem Maße, in welchem sie es sind. Mit dieser seiner sie bestimmenden Einwirkung auf die Persönlichkeit des Menschen bahnt dann Gott den Proceß seines sich wirklich in ihn Hineinlebens und Hineinwohnens und seine wirkliche Einwohnung in ihm an, die sich in demselben Verhältniß vollzieht, in welchem der Mensch sich moralisch entwickelt und damit sich vergeistigt. Das Ergebniß des moralischen Processes als des religiösen ist demnach die Gemeinschaft und in ihrer Vollendung die Einheit Gottes und des Menschen vermöge der Einwohuung jenes in diesem. Diese reelle Gemeinschaft des Menschen mit Gott ist das Wesen der Frömmigkeit.

Anm. 1. Gott wirkt zwar auf alle Kreaturen und in sie hinein, aber nur bei der persönlichen Kreatur findet seine Einwirkung eine Resonanz in ihr.

Anm. 2. Ein besonderes Organ für die Religion gibt es im Menschen nicht. Der Mensch hat Religion weil er Mensch ist, d. h. weil er ein Ich hat, an diesem aber ein Organ dafür, daß Gott in ihm ein Du finden und an ihm ein Du haben kann. Indem der *Mensch* sich selbst erfaßt (sich selbst Objekt wird), kann es für

ihn überhaupt Objekte geben, und so auch Gott als Objekt. Er kann Gott erkennen, weil er überhaupt erkennen kann. Was man eigentlich meint, wenn man das „Gewissen" zum Princip der Religion macht, ist, daß die Frömmigkeit in der moralischen Bestimmtheit des Menschen ihr Princip hat, und mit seiner Qualität als moralisches Wesen unmittelbar zugleich ein sich Verhalten desselben zu Gott und gegen ihn mitgesetzt ist. Mit anderen Worten: es gibt Religion, weil es ein persönliches Geschöpf gibt.

Anm. 3. Die Frömmigkeit, die Religion ist wesentlich eine moralische, d. h. eine persönlich, d. i. durch die eigene Selbstbestimmung des Subjekts, vermittelte. Auch unser unmittelbares Innewerden Gottes kommt immer nur (und das ist kein Widerspruch,) als ein moralisch vermitteltes vor, ungeachtet es auf einer Wirkung Gottes auf unsere Natur beruht, — nie als ein lediglich physisches. Gegen diese moralische Religion als die wahre bildet den Gegensatz die eine Art der falschen Religion, die magische. Sie ist diejenige (nämlich vermeintliche) Gemeinschaft des Menschen mit Gott, welche nicht durch die eigene Selbstbestimmung des ersteren vermittelt ist, sondern causaliter auf einem bloßen Naturverhältnisse beruht. Von Anfang an pflegt man bei den Processen des religiösen Lebens (aber auch des geistigen Lebens überhaupt), sofern man dieselben als nicht bloß ideelle, sondern zugleich reale ansieht, das was (thatsächlich) moralisch vermittelt ist, aus Unkunde als ein Magisches vorzustellen. Namentlich zieht sich durch unsre kirchliche Frömmigkeit von jeher der für sie charakteristische Mangel hindurch, daß ihr nicht mit völliger Klarheit die Einsicht vor Augen steht, daß auch durch Gott die ewige Seligkeit niemandem anders gegeben werden kann, als inwiefern er thatsächlich ewiges Leben in sich empfängt, und daß dieß letztere einzig und allein auf moralischem Wege möglich ist. In demselben Maße, in welchem das religiöse Verhältniß als wesentlich moralisch bedingt gefaßt wird, muß von selbst der Gedanke an nationale und überhaupt an materiell natürliche Bedingungen des Antheils am Heil, am Reiche Gottes u. s. w. wegfallen.

Anm. 4. Wenn man daraus, daß die Religion im moralischen Sein des Menschen die centrale Stellung einnimmt, den Schluß ziehen wollte, daß die moralische Entwickelung desselben von der religiösen Seite unmittelbar anheben solle: so wäre das eine höchst voreilige Folgerung. Die religiöse Entwickelung setzt unum-

gänglich voraus, daß überhaupt schon ein Anfang der eigentlich moralischen Entwickelung vorhanden ist. Die Frömmigkeit ist nicht die Grundlage des menschlichen Lebens, weder des individuellen noch des gemeinsamen, sondern die Seele desselben. Seine Grundlage bildet die materielle Natur.

Anm. 5. Die Religion ist eine unveräußerliche Attribution des Menschen, ohne welche er, wofern er streng konsequent denkt, seine Würde nicht behaupten kann. Mit Recht sagt Jacobi (Ueber eine Weissagung Lichtenbergs, Werke, III., S. 202): „Das ist der Geist des Menschen, daß er Gott erkennt ...... Das ist der Vorzug des Menschen, sagt der Weise von Stagira, daß er etwas Höheres und Besseres, als er selbst ist, zu erkennen vermag." Vgl. was Göthe zu Riemer sagt (1814): „Vernunftkultur haben am Ende einzig nur die Frommen, bei Anderen gewinnt zuletzt der Verstand doch die Oberhand, daß man das Höchste zu irdischen Zwecken benutzt." Novalis, Schrr., III., S. 194: „Wer keinen Sinn für Religion hätte, müßte doch an ihrer Stelle etwas haben, was für ihn das wäre, was Anderen die Religion ist, und daraus mögen wohl viele Streite entstehen, da beide Gegenstände und Sinne Aehnlichkeit haben müssen, und jeder dieselben Worte für das Seinige braucht, und doch beide ganz verschieden sind, — so muß daraus manche Confusion entspringen." S. 97: „Alle absolute Empfindung ist religiös." Baader, Tagebücher (S. W., XI.,), S. 253: „Ihr müßt in allen Versuchen gerade so zu Werke gehn, wenn ihr zum Ziel gelangen wollt, als wenn ein Gott wäre, — d. h. der Gott ist in Euch — Vernunft." S. 254: „Müssen wir denn nicht den Himmel zu Hülfe nehmen, um uns nur auf der Erde zurecht zu finden?" Trendelenburg, Log. Untersuchungen, (2. A.), II., S. 436: „Wir können nicht denken oder handeln, wenn wir nicht mit unserem Denken oder Handeln in dem Unbedingten ruhen, — es sei denn, daß wir blindlings denken oder handeln und uns dem Widerspruche preisgeben wollten." Weiße, Philos. Dogmat., III., S. 180: „Freilich so in die Sinnlichkeit versunken ist die Menschheit auch auf den tiefsten Stufen ihres Daseins nicht, daß nicht aus dem Material der Sinneseindrücke die Einbildungskraft neben der Sinnenwelt eine zweite Welt von Gestalten bildete, und daß nicht ein, wenn auch noch so roher Verstand geschäftig wäre, diese Gestalten für das Bewußtsein zu befestigen und irgend eine Stelle, irgend einen Zusammenhang mit den Gestalten der sinnlichen Wirklichkeit für sie auf-

zufinden. Dieß bringt die Natur der Vernunftanlage des Menschen mit innerer Nothwendigkeit mit sich; ein Mensch ohne alle derartige, wenn man will, produktive Thätigkeit der Einbildungskraft und des Verstandes wäre Thier und nicht Mensch. Will man diese Thätigkeit schon Religion, will man ihre Produkte schon Götter nennen: so ist kein Theil der Menschheit ohne alle Religion, ohne alle und jede wie auch immer beschaffene Göttervorstellung."

§. 118. Durch die Hineinwirkung Gottes in die menschliche Persönlichkeit wird diese als verstandesbewußte zum Gottesbewußtsein und als willensthätige zur Gottesthätigkeit bestimmt. Ihren Begriffen zufolge sind beide (Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit) in beiderlei Sinn zu verstehen, im subjektiven und im objektiven*), und zwar primitiv in jenem, abgeleiteterweise in diesem. Denn Gott wirkt ja eben durch einen Akt seines Denkens und seines Setzens in die menschliche Persönlichkeit hinein, — er wirkt aber so in sie eben als (verstandes)bewußtseiender und (willens)thätiger hinein, und folglich besteht der Erfolg seiner Hineinwirkung in sie in specifischen Bestimmtheiten ihres (Verstandes-)Bewußtseins und ihrer (Willens-)Thätigkeit, welche dieselben durch ihn empfangen. Die Begriffe jener beiden sind nämlich diese: Das Gottesbewußtsein ist das menschliche Bewußtsein, wie es das durch Gott, als die es affizirende Kausalität, bestimmte ist, als welches es eben Bewußtsein ist von diesem es affizirenden Objekt, d. i. von Gott. Deutlicher: Gott wirkt in das menschliche Bewußtsein, nnd wird so Objekt für dasselbe; aber er wirkt in dasselbe näher eben dadurch, daß er in dasselbe hineindenkt, also seinen Bewußtseinsakt in dasselbe hinein vollzieht (selbst in den menschlichen Verstand hinein denkt). Die Gottesthätigkeit ist die menschliche Thätigkeit, wie sie die durch Gott, als die sie affizirende (sollicitirende) Kausalität, bestimmte ist, als welche sie eben Thätigkeit in der Richtung auf Gott, und zwar näher der göttlichen Thätigkeit entsprechende Thätigkeit, Thätigkeit für Gott ist. Deutlicher: Gott wirkt in die menschliche Thätigkeit, und wird so Objekt für dieselbe; aber er

*) D. h. das „Gottes" in den betreffenden Terminis ist sowohl im objektiven als im subjektiven Sinne zu verstehen.

wirkt in dieselbe näher eben dadurch, daß er in dieselbe hinein will (hineinsetzt), also seinen Thätigkeitsakt in sie hinein vollzieht (in den menschlichen Willen hineinwill, in ihn hinein thätig ist,), kurz dadurch, daß er den menschlichen Willen durch sein Wollen, mithin seinem Willen gemäß affizirt oder bethätigt, ihn für den von ihm gewollten Zweck anregt und antreibt. Mit andern Worten: Dadurch daß und indem Gott als Bewußtsein und Thätigkeit (beide in verbaler Bedeutung), oder deutlicher: als bewußtseiender (denkender) und thätiger (wollend setzender), als denkendes und wollendes (setzendes) Subjekt in die menschliche Persönlichkeit hineinwirkt, macht er sich zum Objekt ihres Bewußtseins und ihrer Thätigkeit (beide in substantivischer Bedeutung), d. h. macht er sich dem Menschen wahrnehmbar (bezeugt er sich ihm) und richtet er den Willen desselben auf sich (auf seinen Zweck).

Anm. 1. Deutlicher können die Begriffe beider, des Gottesbewußtseins und der Gottesthätigkeit, erst weiter unten werden. S. §. 177. Den Gebrauch des Ausdrucks „Gottesthätigkeit„ nehmen wir uns unbedenklich heraus. Er wird sich schon zu seiner Zeit das Bürgerrecht in unserem wissenschaftlichen Sprachgebrauch erringen. An sich hat er ja ganz die gleichen Ansprüche auf dasselbe wie sein Pendant das „Gottesbewußtsein“, und schwerlich fällt er heute befremdlicher ins Ohr als dieser vor hundert Jahren geklungen haben würde. Es kommt nur darauf an, den Begriff zu rechter Evidenz zu bringen, den er bezeichnen will.

Anm. 2. Dem §. zufolge ist die Idee (im weitläuftigsten Sinne des Worts) Gottes im Menschen wesentlich die Wirkung Gottes selbst in ihm. Nämlich unmittelbar als Gottesgefühl. Vgl. Ulrici, Gott und die Natur, S. 764—770.

§. 119. Wenn dem Menschen die Beziehung zu Gott oder die Frömmigkeit im weitesten Sinne des Worts (sensu medio) schlechthin wesentlich ist: so steht ihm doch vermöge der ihm beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung die Alternative offen zwischen der affirmativen und der negativen Beziehung zu Gott, zwischen der positiven und der negativen Frömmigkeit, welche letztere nur formaliter Frömmigkeit ist, materialiter aber das direkte Gegentheil derselben. Ausschließen kann er freilich die Hineinwirkung *Gottes in seine* Persönlichkeit nicht, — er erfährt sie unvermeidlich,

und zwar in einem dem Grade der Entwickelung seiner Persönlichkeit genau verhältnißmäßigen Maße; aber es steht bei ihm, wie er sich ihr gegenüber verhalten will, — ob er sich ihr empfänglich öffnen oder sich ihr verschließen, ob er ihr Raum geben oder sie ablehnen, sie zurückweisen und ihr entgegenwirken will, — ob er sein Verstandesbewußtsein sich als Gottesbewußtsein und seine Willensthätigkeit sich als Gottesthätigkeit vollziehen lassen oder sich diesem Vollzuge widersetzen will. Dem religiösen Verhältniß — dem Verhältniß zu Gott, nämlich als einem gegenseitigen, — kann er sich also nicht entziehen, aber er hat die Wahl zwischen diesem Verhältniß als einem freundlichen und ihm als einem feindlichen (nämlich beides seinerseits). Wie er aber in diesem Verhältniß zu wählen hat kraft eigener Selbstbestimmung, das ist ihm durch den Begriff desselben selbst unmittelbar vorgezeichnet. Es ist das Verhältniß des Geschöpfs zu seinem Schöpfer. Ihm gemäß ergeht an den Menschen die Forderung, sich der bestimmenden Einwirkung Gottes auf ihn schlechthin hinzugeben, sich von Gott schlechthin bestimmen zu lassen, — und zwar schlechthin selbst, d. h. vermöge schlechthiniger Selbstbestimmung. Indem er diese Forderung erfüllt, kommt er unmittelbat zugleich der allgemeinen moralischen Norm nach, und nur so. Denn nur in diesem Falle bestimmt er sich schlechthin selbst. Sein Verhältniß zu Gott ist nämlich auch das Verhältniß der endlichen Person zur absoluten, des unvollkommenen Nachbildes zu dem ewigen Urbilde; es ist die absolute Persönlichkeit, die hier in die menschliche hineinwirkt, mithin die absolute Wahrheit dieser und des eigenthümlichen menschlichen Wesens überhaupt. In dieser Lage aber bestimmt sich der Mensch nur dadurch materialiter wahrhaft selbst, daß er seine Persönlichkeit an die Einwirkung jener göttlichen schlechthin hingibt; so viel er dieser Einwirkung entgegenwirkte, ebensoviel würde er von seiner Selbstbestimmung aufgeben.

Anm. Die der menschlichen Persönlichkeit eignende Macht, sich selbst gegen die von unten her auf sie eindringende bestimmende Einwirkung der materiellen Natur zu behaupten, besteht in concreto eben darin, daß sie sich Gott öffnet, und seine von oben her kommende Einwirkung in sie willig aufnimmt. Eben hierdurch,

und nur hierdurch, bewahrt sie sich gegen die Gewalt der mit ihr unmittelbar geeinigten animalisch organisirten Materie in ihrer Integrität.

§. 120. Die Abzweckung Gottes bei seiner bestimmenden Einwirkung auf den Menschen, durch welche dieser sich schlechthin bestimmen lassen soll kraft seiner eigenen Selbstbestimmung, geht aber darauf, Gemeinschaft mit ihm zu schließen. Es ist also die Wirksamkeit Gottes auf ihn ein ihn Lieben Gottes, und das, wozu er sich ihr gegenüber bestimmen soll kraft eigener Selbstbestimmung, ist, mit dem in Liebe seine Gemeinschaft suchenden Gotte Gemeinschaft einzugehn. Mit Einem Wort: das Verhalten des Menschen, welches der Einwirkung Gottes auf ihn entspricht, ist, daß er sich durch sie erwecken lasse, Gott zu lieben, — daß er auf sie hin sich selbst dazu bestimme, seinerseits mit ihm Gemeinschaft zu halten. Und so stellt sich denn als das eigentliche Wesen des religiösen Verhältnisses des Menschen oder der Frömmigkeit, in ihrer Normalität, die Gottesliebe d. h. zunächst die Liebe zu Gott heraus. Und auch schon an und für sich ist ja das seinem Begriff allein entsprechende Verhalten des persönlichen Geschöpfs in seinem Verhältniß zu Gott eben dieses, daß es ihn liebe, in Liebe sich ihm hingebe: da ja Gott eben vermöge seiner Liebe eine Welt schafft, und zwar ausdrücklich dazu, um sich mit seinem Geschöpf, nämlich dem persönlichen, durch und in Liebe zu vereinigen. Demnach ist aber die Gottesliebe noch mehr, sie ist gegenseitige Liebe zwischen Gott und dem Menschen*). Die Gegenseitigkeit, welche jede Liebe ihrer Natur nach anstrebt, kann nämlich im Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen, sofern nur dieser seine Liebe auf Gott richtet, gar nicht fehlen, da ja Gott seinerseits seine Liebe auf den Menschen schlechthin richtet, ihn zuerst liebend. Wie überhaupt in jedem Wechselverhältniß zwischen Gott und dem Geschöpf der ursprüngliche Impuls von Gott ausgeht: so geht auch hier, wie es sich so eben (§. 116) bereits gezeigt hat, das Lieben von Gott aus, die Liebe des Menschen zu Gott (die Gottesliebe) von der Liebe Gottes zum Menschen. Die menschliche Gottesliebe ist wesentlich Gegenliebe**). Zwischen Mensch und Mensch ist die Liebe zwar

*) Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 729—739.
**) 1 Joh. 4, 9. 10. 19.

wesentlich beides, Gütigkeit und Dankbarkeit (s. unten §. 150); allein von der Liebe des Menschen zu Gott gilt dieß nicht. Der Selbsthingebung des Menschen an Gott ist dieser allezeit schon zuvorgekommen mit seiner Selbsthingebung an ihn, und so kann alles Geben des Menschen an Gott immer nur ein Erwiedern des Gebens Gottes an ihn, immer nur Dank sein, dankbare Selbsthingebung an Gott. Die Gottesliebe hat also nur die eine Form der Dankbarkeit gegen Gott. Dieß ist sie ja auch als Liebe der Bewunderung; denn was sie an Gott bewundert, ist in letzter Beziehung eben wieder, daß er die absolute Liebe ist*). Deshalb kann die Gottesliebe nun auch schlechterdings nicht an einen Lohn denken**), der ihr werden könne und möge, auch davon abgesehen, daß die Liebe überhaupt, ihrem Begriff zufolge, den Gedanken an einen Lohn ausschließt. (S. unten §. 154.) Unsre Liebe kann ja Gott gegenüber mit Danken nicht fertig werden, und indem sie so nie aus der dankenden Gemüthslage herauskommt, kann sie natürlich nicht auf den Gedanken gerathen, bei Gott einen Lohn zu suchen. Thatsächlich fällt ihr nichts desto weniger das Höchste zu, wonach nur immer als Lohn getrachtet werden mag, der Besitz Gottes selbst***).

---

*) Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 146: „Wenn nun die Liebe zu Gott allerdings nicht bloß eine Liebe der Dankbarkeit für empfangene Wohlthaten ist, sondern wesentlich auch eine Liebe der Bewunderung seiner Vollkommenheit, so ist diese Vollkommenheit selbst, in ihrem innersten Wesen erfaßt, nichts anderes als die sich selbst mittheilende Liebe. Eben damit ist der Gegensatz, in welchen die geschichtliche Entwickelung der christlichen Ethik diese beiden Arten der Liebe zu Gott mehr als einmal gebracht hat, aufgehoben, und die unzertrennliche Einheit beider erkannt."

**) Jäger, Die Grundbegriffe der christl. Sittenlehre, S. 90: „Nur als dankbares Opfer seiner selbst behält die Liebe den Charakter der Freiheit und Uneigennützigkeit. . . . . . Grade darin, daß der Mensch im Glauben schon alles hat, liegt der Grund, daß er ohne eine verunreinigende Nebenabsicht auf einen damit zu verdienenden Lohn aus reinem Dankgefühl Gott liebt und dient."

***) Bernhard v. Clairveaux, De diligendo Deo, c. VII, §. 17, Opp. ed. Mabillon. Tom. I. p. 597, schreibt: Non sine praemio diligitur Deus, etsi absque praemii intuitu diligendus sit. Vacua namque vera caritas esse non potest; nec tamen mercenaria non est. Quippe non quaerit, quae sua sunt. Affectus est, non contractus, nec acquiritur pacto, nec acquirit, sponte afficit et spontaneum facit. Verus amor se ipso contentus est. Habet praemium, sed id, quod amatur.

Anm. 1. Auch auf das Verhältniß zwischen dem Menschen und Gott leidet der volle Begriff der Liebe seine Anwendung. Man kann darüber nicht wahrer reden als Jul. Müller, Sünde, (3. A.), I., S. 152 f.: „In Beziehung auf ihren absoluten Gegenstand, Gott, scheint nun die Liebe des Menschen sich nicht, wie die Liebe unter wesentlich Gleichen, eben so in einem Geben wie in einem Empfangen offenbaren zu können, sondern nur in letzterem. Die göttliche Liebe zum Menschen ist absolute Spontaneität, denn sie ist es, die ihren Gegenstand selbst erst setzt. Wenn nun das Geschöpf durch die heiligste Liebe mit seinem Schöpfer vereinigt wird, was ist das anders, als daß es sich der göttlichen Mittheilung erschließt, um durch diese Mittheilung das ganze Leben durchdringen und zum Dienste Gottes heiligen zu lassen? Das ist seine Liebe zu Gott, daß es sich durch Gott schlechthin bestimmen läßt, und im Bewußtsein dieses absoluten Bestimmtseins sich vollkommen befriedigt findet. Gewiß; und dennoch ist diese tiefste Hingebung an Gott, wie es auch schon das Wort selbst ausspricht, allerdings ein wahres Geben von Seiten des Menschen, und mithin ein wahres Empfangen von Seiten Gottes. Denn das ist das unergründliche und doch jedem einfachen christlichen Gemüth offenbare Mysterium dieser Liebe, daß Gott selbst sie, die das schlechthin Höchste ist im Leben der Kreatur, durch die Allmacht seines Willens nicht erzwingen kann, sondern daß er sie nur von der Freiheit seines Geschöpfs zu empfangen, daß er nur durch seine unendliche Liebe den Menschen zu reizen vermag, sie ihm in freier That zu geben. 1 Joh. 4, 19." Es ist deßhalb nicht gerade sinnwidrig, wenn Novalis*) es als die religiöse Aufgabe bezeichnet, „Mitleid mit der Gottheit zu haben." Aber auch umgekehrt gilt das Gleiche. Wirklich (d. h. rein) lieben kann Gott nur solche Wesen, für die er sich erst ganz hingeben mußte mit allem, was er ist, (sich entäußernd) — nämlich um sie zu Objekten seiner Liebe zu qualifiziren, — bevor er sich ihnen (durch Gemeinschaft mit ihnen) hingeben konnte. Der Akt des sich Hingebens an einen Anderen

---

*) Schriften, III, S. 229 f.: „Die Liebe ist frei, sie wählt das Aermste und Hülfsbedürftigste am liebsten. Gott nimmt sich daher der Armen und Sünder am liebsten an. Gibt es lieblose Naturen, so gibt es auch irreligiöse. — Religiöse Aufgabe: Mitleid mit der Gottheit zu haben. — Unendliche Wehmuth der Religion. Sollen wir Gott lieben, so muß er hülfsbedürftig sein. Wiefern ist im Christianismus diese Aufgabe gelöst? —"

muß auch in Gott ein sich Entäußern (durch die Arbeit und Noth, die er ihm macht, bis er ihn zur Vollendung bringt,) sein.

Anm. 2. Soll Gott im eigentlichen Sinne von uns geliebt werden können, so muß er Einer unsers Geschlechts, ein menschliches Einzelwesen werden.

Anm. 3. Die Liebe zu Gott ist in Beziehung auf ihre praktische Wirksamkeit immer noch etwas sehr viel anderes als die Liebe zum Guten an und für sich. Bei ihr weiß man, daß man mit seinem Thun und Lassen dem (persönlichen) Guten Freude macht oder wehe thut, und in vielen Fällen vermag allein dieß Motiv durchzuschlagen.

Anm. 4. Durch das im §. Gesagte erledigt sich die früher so lebhaft geführte Kontroverse über die von den Mystikern geforderte s. g. reine oder uninteressirte Liebe zu Gott, über die man Reinhard, System d. christl. Moral, II. (4. A.), S. 44—54, vergleichen mag. Beide einander entgegenstehenden Behauptungen gehen gemeinsam von einer Vorstellung aus, die jetzt gottlob antiquirt ist, wenigstens in der Wissenschaft, — von einer Anschauungsweise, der zufolge zwischen der moralischen Normalität und dem Seligsein in Gott ein eigentlich innerer Zusammenhang gar nicht statt findet, sondern dieses nur vermöge einer von Gott, ohne einen in der Sache selbst liegenden zwingenden Grund, getroffenen positiven Anordnung die Folge von jener ist.

§. 121. In der Liebe zu Gott affirmirt der Mensch gegenüber von sich selbst und allen Geschöpfen überhaupt Gott unbedingt als Selbstzweck, negirt dagegen in seinem Verhältniß zu ihm sich selbst und alle Geschöpfe überhaupt als Selbstzweck, und gibt sich selbst sammt allen Geschöpfen überhaupt, soweit sie in den Bereich seiner Wirksamkeit fallen, an Gott unbedingt hin zum Mittel für seinen (Gottes) Zweck. Die Gottesliebe ist also als Selbsthingebung an Gott wesentlich Selbsthingebung an den Zweck Gottes*). Der Zweck Gottes ist aber der moralische Zweck und dieser allein. Es

*) Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 151: „Diese Hingebung an Gott ist zugleich wesentlich Hingebung an seinen Zweck, die Entwickelung des göttlichen Reiches in der Menschheit. . . . . . Aber nur die Hingebung an den Zweck Gottes ist die wahrhafte, die aus dem thatsächlichen Beginn des lebendig persönlichen Verhältnisses zu ihm selbst entspringt."

gibt daher kein anderes Gott Lieben als die unbedingt hingebungsvolle Arbeit an der Verwirklichung des moralischen Zwecks (beides, des universellen und des individuellen,), nämlich als des Zweckes Gottes*).

§. 122. Erst in der Gottesliebe kann sich die Liebe überhaupt vollenden. Denn erst wenn sie ihr höchstes Objekt gefunden hat, wird sie sich selbst vollkommen offenbar; erst dann kann sie sich selbst vollkommen verstehen, kann sie ihre eigene Idee in ihrer ganzen Hoheit fassen und realisiren**). Erst dem absoluten Objekt gegenüber kann sie sich zu ihrer vollen Intensität steigern.

§. 123. Wenn angegebenermaßen der moralische Proceß eine reelle Gemeinschaft Gottes und des Menschen, ein reelles Sein jenes in diesem begründet, dieses Sein Gottes im Menschen aber wesentlich ein Bestimmtsein und Bestimmtwerden von diesem durch jenen ist: so wird der Mensch vermöge jenes Processes Organ Gottes, und zwar in demselben Verhältniß, in welchem derselbe (normal) vonstatten geht. Wenn nun, wie sich (§. 105) gezeigt hat, der annoch übrigende Theil des irdischen Schöpfungswerks, nämlich die Uebersetzung der bereits im materiellen Modell vollständig fertig geformten irdischen Welt aus dem Stoffe der Materie in den des Geistes, von Gott in die Hand des Menschen gelegt ist und von diesem fortgeführt wird, und zwar eben vermöge seines moralischen Lebensprocesses als eines Erzeugungsprocesses von (geschöpflichem) Geist: so vollbringt also der Mensch dieß Werk wesentlich als Organ Gottes (in seiner Gemeinschaft mit Gott und kraft derselben), und es ist wesentlich Gott selbst, der dasselbe durch die Vermittelung des Menschen vollführt.

Anm. Was hier in specieller Beziehung auf die irdische Schöpfungssphäre von dem irdischen persönlichen Geschöpf, dem Menschen

---

*) 1 Joh. 5, 2. 3.

**) Jul. Müller, a. a. O., I, S. 149: „Aber das zeugende Princip eines höheren Lebens kann die Liebe erst werden, wenn sie als das, was sie ist, sich selbst offenbar geworden. Als das, was sie ist, wird sie sich aber erst offenbar, wenn sie sich ihres absoluten Gegenstandes, Gottes, und aller relativen Objekte *in ihrer wesentlichen* Beziehung auf ihn bewußt geworden ist."

gesagt ist, das gilt ganz allgemeinhin hinsichtlich aller Schöpfungssphären des Universums oder von dem persönlichen Geschöpf überhaupt.

§. 124. Da das Zustandekommen des Seins Gottes im Menschen, d. h. der Frömmigkeit als positiver, wesentlich durch die Geistigkeit desselben, seine Vergeistigung aber durch seine (normale) sittliche Entwickelung bedingt ist: so ist das positive Religiöse wesentlich sittlich (nicht bloß überhaupt moralisch) vermittelt und folgeweise auch bedingt, und hat Wirklichkeit (Reelletät) nur in dem (normalen) Sittlichen, (nicht bloß überhaupt Moralischen), so wie die positive Frömmigkeit nur in der (normalen) Sittlichkeit (nicht bloß überhaupt Moralität), — nur in der konkreten Bestimmtheit als Sittlich-Religiöses oder Religiös-Sittliches*), als sittliche Frömmigkeit oder religiöse Sittlichkeit, als sittlich erfüllte Frömmigkeit und religiös beseelte Sittlichkeit. Die beiden wesentlichen Seiten der Moralität, die Sittlichkeit und die Frömmigkeit, fordern einander gegenseitig**). Die Frömmigkeit fordert zu ihrer Wahrheit und Wirklichkeit (Reelletät), zu ihrer Konkretheit, die Sittlichkeit als ihre Erfüllung, als das konkrete Element, in welchem der Gedanke der Gemeinschaft mit Gott sich Dasein gibt, — die Sittlichkeit fordert zu ihrer Vollkommenheit die Frömmigkeit, als in deren Licht allein sie ihre Idee in ihrer ganzen Klarheit und Tiefe verstehen kann***). (Und zwar gilt dieß auch schon unter der Voraussetzung

*) Die Theologen pflegen zu sagen: „sittlich-religiös", während mir umgekehrt „religiös-sittlich" geläufig ist. Diese verschiedene Uebung ist keine zufällige, sondern bezeichnend für die beiderseitige Anschauungsweise.

**) Jul. Müller, Sünde (3. A.), I, S. 107: „Wie damit alle Sittlichkeit als unbewußte Religion erkannt ist, so erweist sich die wahre Religion als das Bewußtsein der Sittlichkeit."

***) Schelling, Philosophie und Religion (S. W., I, 6,), S. 53: „Die Realität Gottes ist nicht eine Forderung, die erst gemacht wird durch die Sittlichkeit, sondern nur der Gott, auf welche Weise es sei, erkennt, ist erst wahrhaft sittlich. Nicht als ob die sittlichen Gebote dann auf Gott als Gesetzgeber bezogen und darum erfüllt werden sollten, oder welches andere Verhältniß dieser Art sich diejenigen denken mögen, die einmal nur Endliches zu denken vermögen; sondern weil das Wesen Gottes und das der Sittlichkeit Ein Wesen ist, und weil dieses in seinen Handlungen ausdrücken, ebenso viel ist als das Wesen

der vollen Normalität der menschlichen Entwickelung)*). Nur als diese schlechthinige Einheit der (normalen) Sittlichkeit und der (normalen) Frömmigkeit ist die Moralität die vollkommene**), — als diese schlechthin religiös beseelte Sittlichkeit und diese schlechthin sittlich erfüllte Frömmigkeit, welche beide schlechthin koincidiren. Bei normaler Entwickelung des Menschen ist deßhalb das Maß seiner moralischen Entwickelung (der Entwickelung seiner Persönlichkeit) das Maß beider, seiner Sittlichkeit und seiner Frömmigkeit, und diese beiden letzteren selbst sind dann gegenseitig jede das Maß der anderen. In diesem Falle (der hier überall die Voraussetzung bildet,) decken sich folglich im Menschen Sittlichkeit und Frömmigkeit schlechthin, so daß sie

Gottes ausdrücken. Es ist überhaupt erst eine sittliche Welt, wenn Gott ist, und diesen sein zu lassen, damit eine sittliche Welt sei, ist nur durch vollkommene Umkehrung der wahren und nothwendigen Verhältnisse möglich." Vgl. die vortrefflichen Worte von Felix Pécaut, De l'avenir du Protestantisme en France (Paris 1865), p. 57 f.: Non, le type de l'homme n'est pas achevé, il meconnait même ce qu'il y a en nous de plus intime, s'il ne se rattache pas au Dieu absolue et infini. L'homme n'est past obligé dabord envers la justice, puis envers Dieu: il n'est homme qu'à la condition d'être religieux; et le trait supérieur de l'ideal humain, c'est la lumière que lui prête le reflet de Dieu. Ce reflet, ce rapport avec le monde invisible, cette indissoluble union avec l'Être infini au sein duquel nous nous sentons vivre, ne nous est pas moins propre que les autres éléments de notre personnalité morale. Bien plus: ces éléments même, observés avec attention, finissent par perdre à nos yeux de leur prix, de leur Sainteté, que dis-je! de leur réalité, s'ils viennent à perdre de leur divinité. En un mot, nous sommes de race divine; ce sentiment naturel est l'épanouissement de l'idéal humain; et l'humanité a conquis assez cher à la fois son droit de vivre par elle-même et son privilège de vivre en Dieu, pour qu'elle ne consente jamais à se laisser ravir l'un ou l'autre de ces titres.

*) J. H. Fichte, System der Ethik, II, 1, S. 195: „Jede Frömmigkeit ist Nachsprechen von Dogmen ohne innere Evidenz, oder Auctoritätsglaube, welche nicht in sittlichen Thaten ihre Gesinnung bezeugt: jede Moralität ist kalt, unlebendig, ihrer eigenen Fortdauer nicht sicher, wenn sie der Begeisterung entbehrt, welche sie nur aus dem göttlichen Beistand schöpfen kann. Dort zeigt sich das religiöse Bewußtsein, hier das sittliche unvollständig ohne das andere."

**) Schöberlein in den Jahrbb. f. deutsche Theol., 1861, H. 1, S. 34: „Der Mensch bekräftigt seine Stellung als Mikrotheos in dem Maße, als er seine Stellung als Mikrokosmos bewährt; und umgekehrt kann er seine Aufgabe als Mikrokosmos nur in dem Maße lösen, als er hienieden seine Mission als Mikrotheos erfüllt."

in ihm nirgends auseinander fallen*). Und ebenso decken sich dann in ihm auch im Besonderen schlechthin auf der einen Seite das Verstandesbewußtsein überhaupt und das Gottesbewußtsein und auf der anderen die Willensthätigkeit überhaupt und die Gottesthätigkeit. Nur eine einzige Ausnahme hiervon wird sich uns später (§. 291. 292.) ergeben, die jedoch ihrem Begriff zufolge von nur transitorischer Natur ist. Die reine moralische Normalität vorausgesetzt, kann nämlich zwar niemals ein Sittliches vorkommen, das nicht zugleich ein Religiöses wäre, und zwar schlechthin, wohl aber kommt ordnungsmäßig mit Nothwendigkeit ein Religiöses vor, das nicht zugleich ein Sittliches, nicht zugleich, und zwar schlechthin, sittlich erfüllt ist. Aber, wo es vorkommt, da kommt es doch immer ausdrücklich als ein moralisch aufzuhebendes und als auch thatsächlich in stätigem Verschwinden begriffen vor.

Anm. 1. Unsre Meinung ist nicht, die Frömmigkeit sei an sich selbst nichts von der Sittlichkeit verschiedenes, sondern: daß sie als dieses von der Sittlichkeit verschiedene nirgends sonstwo ist als in der Sittlichkeit (als die Seele derselben), d. h. daß sie nur als von der Sittlichkeit ungeschieden wahrhaft ist.

Anm. 2. Zur Wahrheit und Vollkommenheit der Frömmigkeit und der Religion wird demnach nicht bloß erfordert, daß sie (im Gegensatz gegen die magische) die moralische sei (§. 117, Anm. 3), sondern auch noch weiter, daß sie die sittliche sei. Gegen diese sittliche Religion bildet den Gegensatz die andere Art der falschen Religion, die abstrakte, näher die schwärmerische oder die phantastische, die ihrem Begriff zufolge auch die leere und eitele ist. Die schwärmerische nennen wir sie, weil die Schwärmerei eben die abstrakte moralische Gesteigertheit ist, der

*) Unter der Voraussetzung der reinen Normalität der moralischen Entwickelung, aber auch nur unter dieser Voraussetzung, ist es allerdings ganz richtig, was J. H. Fichte schreibt, System der Ethik, II, 1, S. 194 f.: „Beide, Frömmigkeit und Humanität „sollen" sich nicht nur gegenseitig „decken", als wenn es eines besonderen Willensaktes, einer vorsätzlichen Pflicht dafür bedürfte, sie auf einander zu beziehen und die Zweiheit zur Einheit zu machen: — (so ist dieß Verhältniß meist von der bisherigen, auch „christlichen" Sittenlehre gefaßt worden,) — sondern sie sind Eins und jede, vollständig geworden, enthält schon das andere Element in sich."

bloß psychologische moralische Affekt, ohne sittliche Richtung und ohne sittlichen, damit aber überhaupt ohne konkreten Gehalt. Sie nimmt ihre Richtung ins Blaue, in den luftleeren Raum hinein, und ist darin eine phantastische Gemüthsstellung. Die ausschließend religiöse Betrachtung der Dinge richtet unvermeidlich Verwirrung an. Unbedingte Hingebung seiner selbst an Gott ist allerdings der Inbegriff aller an den Menschen zu stellenden Forderungen, — aber, wohl zu merken, Hingebung seiner selbst an Gott mit einem sittlich gehaltvollen Leben. Sonst hat er ja nichts an Gott hinzugeben, und die angebliche Unbedingtheit seiner Hingebung ist nur die Leerheit derselben, die pomphafte Rede von ihr aber eine frevle Verhöhnung Gottes. Diese sittlich leere, diese bloße Frömmigkeit ist etwas sich innerlich Widersprechendes, sie ist ihrem Begriff selbst zufolge eine unwirkliche (unreelle) Frömmigkeit, — eine abstrakte psychologische Form ohne einen entsprechenden materialen und damit reellen Gehalt, — ein Gespenst der Frömmigkeit*), — ein Schemen, den man nicht fassen kann, — die blühende Farbe des Lebens auf dem starren Angesicht eines Leichnams. Es fehlt bei ihr das reelle Subjekt, und darum ist sie ein hohles Phantom. Denn Gott muß erst einen wirklichen Menschen haben, bevor er aus ihm ein Kind Gottes machen kann, und um Gott zu haben, muß man erst etwas sein, das Gott haben kann (in beiderlei Sinne). Das die Religion „innerlich fassen", das man so allgemein fordert, hat einen deutlichen Sinn nur, wenn es als ein sie sittlich fassen verstanden wird. Sonst führt es nur zu Mysticismus und Quietismus. Es kommt bei dem menschlichen Leben, dem des Einzelnen und dem Gesammtleben, nicht bloß darauf an, daß es (moralisch) richtig, sondern auch darauf, daß es (sittlich) gehaltvoll sei. Dagegen läßt sich nicht umgekehrt auch von der bloßen, d. h. von der nicht frommen, von der nicht religiös beseelten Sittlichkeit das Gleiche sagen, daß sie eine leere, in sich selbst nichtige sei. Sie ist allerdings immer eine unvollkommene und überdieß eine abnorme; aber etwas sehr Reelles ist sie nichts desto weniger. Weshalb auch ihre Produkte für den Proceß der Realisirung des Weltzwecks Gottes gewaltig ins Gewicht fallen als Mittel, und sie mächtige Spuren in der Welt hinter sich zurückläßt. Die nichtsittliche, die abstrakte und schwärmerische

*) Vgl. Fichte, Anweis. z. seel. Leben, (S. W. V,), S. 473—475.

Frömmigkeit dagegen ist ihrem Begriff zufolge eine *müßige*; und daher ist aller Erfahrung nach die eigentlich *specifische* Gefahr für die Frömmigkeit der *Müßiggang* (den *geschäftigen* ausdrücklich mit eingeschlossen), der doch seinerseits wieder aller Laster Anfang ist, — die infructuositas vitae. Wie denn auch die Gewohnheit, sich die himmlische Seligkeit als einen Zustand des absoluten Ruhens, des Feierns vorzustellen, so weit sie eine irrthümliche ist, mit der hier in Rede stehenden Verkennung des Verhältnisses zwischen Frömmigkeit und Sittlichkeit eng zusammenhängt. Ja gewiß, es ist ein überschwängliches Gut, für seine Person wirklich und mit unbedingter Gewißheit einen Gott, und zwar einen heilig gnädigen Gott (wie er *nur* in Christo besessen wird), zu besitzen, — aber ein *wahres* Gut doch eigentlich nur dann, wenn man einen solchen Gott *zur Arbeit an einer bestimmten* (objektiven und nicht lediglich persönlichen) *Aufgabe* in der Welt besitzt. Auch bleibt die *nicht* sittliche, die schwärmerische Frömmigkeit nicht bei sich selbst stehen, sondern fällt mit innerer Nothwendigkeit auch noch wieder zurück in die erste Art der falschen Frömmigkeit, in die *magische*. Weil nämlich die religiöse Selbstbestimmung, wofern sie sich, wie es hier der Fall ist, nicht auf ein *reelles* Objekt richtet, also auf ein nichtreelles, eine *eitele* und *nichtige* ist, so muß diese Frömmigkeit, um *an sich selbst glauben zu können*, sich die grobe Illusion machen, daß dieses ihr *an sich selbst* wirkungsloses — weil in sich selbst nichtiges — moralisches Handeln gleichwohl eine *reelle* Wirkung nach sich ziehe für das Verhältniß zwischen dem Menschen und Gott. Da nun aber diese Wirkung, der Voraussetzung gemäß, *nicht* nach dem *Kausalitätsgesetz* erfolgt sein kann, so kann sie nur *unabhängig von diesem* (auf Grund einer *willkürlichen* Anordnung Gottes), d. h. eben *magisch* erfolgt sein. Sobald also die Frömmigkeit irgend ein *solches* moralisches Handeln als von Gott gewollt und ihm wohlgefällig betrachtet, das *nicht* eine wirkliche Förderung des göttlichen Weltzwecks thatsächlich mit sich bringt, also irgend ein *moralisches* Handeln, das kein *sittliches* ist: so büßt sie ipso facto ihren *moralischen* Charakter ein und schlägt ins Magische um. Denn ein Mittel, um sich mit Gott, d. h. näher mit seinem Zweck in Ansehung unserer, in Einklang zu setzen, das diese Uebereinstimmung *thatsächlich* vermittelt, aber nicht einem *sachlichen Kausalzusammenhange* gemäß, ist eben ein *Zaubermittel*. Und gleicherweise hängt sich dieser *nicht*sittlichen Frömmigkeit auch der Wahn

von der Verdienstlichkeit ihres Thuns unabtrennlich an die Fersen. Denn sie muß sich sagen, daß sie Handlungen, zu deren Vornahme an sich jeder Grund fehlt, aus Rücksicht auf Gott, um seinetwillen und ihm zu Liebe, vollbringt, also Handlungen, die an und für sich ihr nicht geboten sind, sondern ihr Motiv lediglich in ihrem Verlangen haben, Gott durch sie zu ehren und zu erfreuen. Etwas, das in sich selbst eine objektive Nothwendigkeit des Gethanwerdens nicht einschließt, aus Rücksicht für einen Anderen thun, ist aber ein opus supererogatorium, das diesen Anderen moralisch zur Dankbarkeit verpflichtet.

Anm. 3. Die Wenigsten wollen von einem sich schlechthin Decken der Frömmigkeit und der Sittlichkeit etwas hören, und haben den Muth, an die Möglichkeit davon zu glauben. Den Einen reicht die Frömmigkeit noch über den Umfang des Sittlichen hinaus, und sie meinen wohl gar, das sei erst die eigentliche und die rechte Frömmigkeit, was noch hinausliegt über diese Linie. Sie sehen die Frömmigkeit nur, wenn sie ihnen apart präsentirt wird, rein als solche, — die Seele, als pure Seele aus ihrem Leibe extrahirt. Die Anderen träumen von einer Sittlichkeit, der die positive Beziehung zur Frömmigkeit nicht wesentlich sein, und die folglich auch durch den Mangel dieser Beziehung nicht Schaden leiden soll. Eben so verkehrt, wie wenn man Frömmigkeit und Sittlichkeit irgendwie trennt, ist es aber freilich auch, wenn man sie indentifizirt*).

Anm. 4. Gerade die christliche Frömmigkeit — weil die reelle Menschwerdung Gottes in Christo die historische Grundthatsache ist, auf welche sie als ihr Princip zurückgeht, — betrachtet ihre schlechthinige Beziehung auf die Sittlichkeit als ihr schlechthin wesentlich. Es ist dieß gradezu charakteristisch für sie. Grade als christliche hat die Frömmigkeit ihre Wirklichkeit wesentlich und allein in der (religiösen) Sittlichkeit; aber eben auch in der ganzen, der vollständigen Sittlichkeit. Von keiner anderen historisch gegebenen Frömmigkeit gilt das Gleiche. Die anderen alle extendiren

---

*) Chantepié de la Saussaye, La crise religieuse en Hollande (Leyde 1860), p. 190: Si l'idée même de réligion, supposant des rapports personels entre Dieu et l'homme, ne comporte point la séparation de ces deux termes, elle ne permet pas plus, qu'on les identifie. Celui, qui prêche l'identité de l'élément divin et de l'élément humain, n'est pas moins en-dehors du problème réligieux que celui, qui les croit incompatibles.

sich einerseits mit ihrer Realisirung noch über das Gebiet des Sittlichen (sensu medio) hinaus in sittlich*) bedeutungslose Handlungen, und andererseits erkennt keine von allen anderen das ganze Gebiet des Sittlichen, nämlich des Sittlichguten, als den Boden für ihre Realisirung an, keine von ihnen spricht mit dem Christenthum: nihil humani a me alienum puto. Die christliche Frömmigkeit dagegen fällt in concreto schlechthin zusammen mit der reinen und vollen guten (oder normalen) Sittlichkeit, nämlich als die sie in allen ihren Theilen schlechthin durchbringende Seele. Die christliche Frömmigkeit ist schlechthin christliche Sittlichkeit, und umgekehrt, und deshalb fällt dann auch die Gemeinschaft der christlichen Frömmigkeit in ihrer Vollendung schlechthin zusammen mit der vollendeten christlichen sittlichen Gemeinschaft.

§. 125. Dem hier erörterten Verhältniß zwischen dem Sittlichen und dem Religiösen zufolge ist das sittliche Gut wesentlich zugleich religiöses Gut. Der Begriff dieses letzteren ist der des normalen Zugeeignetseins der menschlichen (hier immer im Sinne von: menschheitlichen) Person und mittelst dieser zugleich der gesammten irdischen materiellen Natur, also überhaupt der gesammten irdischen Welt an Gott. In seiner Vollendung gedacht, ist es die absolute Gemeinschaft, d. i. die wirkliche Einheit des Menschen (d. h. der Menschheit) mit Gott und mittelst dieser die absolute Zugehörigkeit der gesammten irdischen Kreatur überhaupt an Gott, die absolute Herrschaft Gottes, sein absolutes Reich auf Erden. Dieß ist das höchste religiöse Gut. Es ist aber dem Obigen gemäß mit dem höchsten sittlichen Gut unmittelbar zugleich gegeben. Mit ihm fällt es schlechthin zusammen, und nur an ihm und in ihm hat es seine Wirklichkeit: sowie umgekehrt das sittliche Gut nur an dem religiösen seine Vollkommenheit (seine Beseeltheit) hat. Das moralische Gut muß folglich als die absolute Einheit (nicht etwa Identität) des sittlichen und des religiösen Guts gedacht werden.

Anm. 1. Auch das Christenthum stellt ein höchstes Gut auf: Mtth. 6, 10. 33, (vgl. auch Eph. 5, 5), von dem es dann gleichfalls ausgeht bei seinen Unterweisungen, und zwar eben das reli-

*) Wir sagen, wohl zu merken, nicht: moralisch.

giöse. Es bezeichnet dasselbe, auf der Grundlage einer bereits durch die ganze alttestamentliche Oekonomie angelegten und entwickelten Vorstellung, als das Reich Gottes, welches es als sich unter der konkreten Bestimmtheit des Reiches Christi, d. h. des Erlösers, successive realisirend darstellt. Das wissenschaftliche Verständniß dieser christlichen Lehre ist ohne eine zusammenhängende Konstruktion der Lehre vom moralischen Gut nicht möglich.

Anm. 2. In dem hier angegebenen Verhältniß zwischen dem religiösen Gut und dem sittlichen findet die Thatsache ihre Erklärung, daß die Idee des Gutes, insonderheit des höchsten Gutes, so oft sie ausschließend vom religiösen Gesichtspunkt aus konstruirt worden ist, allezeit sehr abstrakt und leer ausgefallen ist.

§. 126. Auch das Religiöse zerfällt — auf entsprechende Weise wie das Sittliche und das Moralische überhaupt — in eine Mehrheit von Arten, nämlich je nach den Unterschieden, die bei ihm sowohl in quantitativer als auch in qualitativer Hinsicht denkbar sind. In qualitativer Beziehung ist die Frömmigkeit — jenachdem der Mensch, das religiöse Verhältniß entweder (wie es das Normale ist) in positiver oder (wie es das Abnorme ist) in negativer Weise vollzieht, m. a. W. jenachdem er dasselbe entweder affirmirt oder negirt, also jenachdem er die von Gott intendirte Gemeinschaft mit ihm seinerseits entweder annimmt oder ablehnt, — entweder die positive, d. h. die Frömmigkeit oder Religiosität im engeren Sinne des Worts — oder die negative, d. h. die (positive) Unfrömmigkeit, die Irreligiosität. In quantitativem Betracht dagegen ist sie — jenachdem in dem religiösen Subjekt der Vollzug des religiösen Verhältnisses, es sei nun übrigens in affirmativer Weise oder in negativer, entweder verhältnißmäßig weit gediehen oder verhältnißmäßig weit zurückgeblieben ist, — entweder die geförderte (es sei nun in der guten oder in der bösen Weise) Religiosität oder Frömmigkeit — oder die schlechte, d. h. die Religionslosigkeit oder Frömmigkeitslosigkeit (die religiöse Rohheit). Auch bei dem Religiösen (sensu medio) können aus dem §. 88. u. 103 angegebenen Grunde die quantitative differente Bestimmtheit und die qualitative immer nur zusammen gegeben sein, nur jedesmal mit dem Uebergewicht je der einen von beiden.

Zweites Hauptstück.

Die Individualität.

I. Die Individualität als natürliche.

§. 127. Wir haben im Bisherigen das Subjekt des moralischen Processes, das irdisch-persönliche, d. h. das menschliche Geschöpf, ganz in abstracto betrachtet, und so es als in sich Eines genommen. Dieß geschah aus guten Gründen vorläufig, aber auch nur vorläufig; denn wir hatten nicht vergessen, daß das moralische Subjekt seinem Begriff selbst zufolge nicht so gedacht werden kann. (S. §. 93.) Jetzt, nachdem das allgemeine Wesen des Processes, den dieses Subjekt in sich erlebt, klargestellt worden, ist es Zeit, daß wir jene abstrakte Betrachtungsweise verlassen und uns das moralische Subjekt in seiner konkreten Beschaffenheit vergegenwärtigen, d. h. so, wie es seinem eigenen Begriff zufolge als allein in concreto gegeben gedacht werden muß. Hierdurch modificirt sich der Begriff des moralischen Processes näher, und zwar so, daß er sich zunächst ernstlich zu verwickeln scheint.

§. 128. Wie jede geschöpfliche Gattung überhaupt (s. §. 63.), so muß nämlich auch der Mensch gedacht werden als eine Vielheit von Einzelwesen, also als eine Vielheit von menschlichen Einzelpersonen, und zwar (nach §. 63.) von solchen Einzelpersonen, von denen jede ihrer gattungsmäßigen Gleichheit mit allen übrigen ungeachtet*), doch ein nur defektes (qualitativ und in-

*) Lichtenberg, Verm. Schrr., II, S. 143: „In jedem Menschen ist etwas von allen Menschen..... Dieses, was man von Allen hat, mit gehöriger Genauigkeit zu scheiden, ist eine Kunst, die gemeiniglich die größten Schriftsteller verstanden haben."

tensiv) Sein der menschlichen Gattung, eine nur defekte Verwirklichung des Begriffs des Menschen, jede aber eine in dieser Beziehung auf andere Weise als alle übrigen defekte ist. Diese Differenz der Defektheit ist aber in dem menschlichen Einzelwesen, zufolge seines Begriffs als einer Einzelperson*), eine begriffsmäßige**), während sie bei den Einzelwesen aller übrigen Gattungen der irdischen Weltkreatur eine irrationale und (in diesem Sinne) zufällige ist. Da es nämlich bei der Entstehung jedes menschlichen Einzelwesens die Gattung persönliches Geschöpf, also der Begriff der Persönlichkeit ist, was die schöpferische Wirksamkeit in ihm zu realisiren anstrebt, also eben die absolute Centralität: so muß jedes eine wirklich einheitlich in sich selbst zusammengefaßte Totalität der Elemente seines Seins sein, (wie es ja auch ein durchgeführter Naturorganismus ist,) — folglich auch die Verschiedenheit eines jeden von allen übrigen in der Mannich-

*) Vgl. Jul. Müller, Sünde (3. A.), II, S. 389 f.: „Die Individuen sind in diesem Gebiete" (dem der vegetabilischen und der bloß animalischen Schöpfung) „eben nichts anderes als einzelne Exemplare der Gattung, ... sie haben .... keine ihnen allein zukommende Eigenthümlichkeit, die für sich genommen eine Bedeutung hätte. .... Sie sind aber darum einer wirklichen Eigenthümlichkeit als Einzelwesen unfähig, weil ihnen der absolute Centralpunkt der Ichheit, der sich auf sich selbst beziehenden, sich von allem Anderen unterscheidenden und sich durch Selbstbestimmung in ein Verhältniß zu ihm setzenden, fehlt; nur um ihn vermag sich eine bestimmte Eigenthümlichkeit gleichsam zu krystallisiren, nur ein solcher Mittelpunkt hat die Macht, eine Mannichfaltigkeit von Elementen, welche sonst in dem Flusse aller Dinge sich sammeln und zerstreuen würde, zu einer festen, beharrenden Einheit zu verbinden."

**) Schleiermacher, System der Sittenlehre, §. 130, S. 93 f.: „Da alles sittlich für sich zu Setzende als Einzelnes zugleich auch begriffsmäßig von allem andern Einzelnen geschieden sein muß: so müssen auch die einzelnen Menschen ursprünglich begriffsmäßig von einander verschieden sein, d. h. jeder muß ein eigenthümlicher sein. Begriffsmäßig, d. h. nicht nur, weil sie in Raum und Zeit andere sind, sondern so, daß die Einheit, aus welcher das im Raum und in der Zeit Gesetzte sich entwickelt, verschieden ist. Ursprünglich, d. h. so, daß diese Verschiedenheit nicht etwa nur geworden ist durch das Zusammensein mit Verschiedenem, sondern innerlich gesetzt. Alle Einzelwesen einer Gattung sind um so mehr unter sich innerlich verschieden als die Gattung selbst als solche feststeht; und je unvollkommener, desto mehr beziehen wir die Verschiedenheit nur auf äußere Einwirkungen. Vom Menschen gilt es daher rein als Naturwesen *betrachtet, daß* der Begriff eines jeden, sofern ein solcher vom Einzelnen vollendet *werden kann,* ein anderer ist." Vgl. auch Erziehungslehre, S. 692.

faltigkeit seiner einzelnen Merkmale auf die Einheit des Bewußtseins, d. h. auf den Begriff zurückgeführt werden können, kurz sie muß eine begriffsmäßige sein, womit sie dann eine specifische ist. Demnach ist jedes menschliche (überhaupt jedes persönliche) Einzelwesen ein von allen übrigen begriffsmäßig verschiedenes, d. h. ein Individuum (nicht ein bloßes Exemplar), und seine Differenz eine individuelle, — Individualität. Vermöge dieser seiner Individualität kann dann das menschliche Einzelwesen — was das thierische nicht kann, — sich auch seiner Gattung entgegensetzen, sich dem durch sie Bestimmtwerden entziehen und sich in seinem Verhältniß zu ihr selbst bestimmen, — ohne welche Unabhängigkeit es für dasselbe ja auch gar keine Macht der Selbstbestimmung geben würde*).

Anm. 1**). Auf den ersten Blick kann es scheinen, unser Satz schließe nothwendig den Ursprung des Menschengeschlechts von Einem Paare aus. Dem ist jedoch nicht so, vielmehr läßt er diesen Punkt als eine völlig offene Frage, welche die Natur- und die Geschichtsforschung ganz unabhängig ausmachen mögen. Unser Satz sagt nur aus, daß das menschliche Geschöpf als eine Vielheit von menschlichen Einzelwesen gedacht werden müsse, auf welchem Wege es aber zu dieser Vielheit von menschlichen Einzelpersonen zu kommen habe, darüber stellt er keine Behauptung auf. Es ist durch seine Aussage nichts darüber entschieden, ob Gott eine Vielheit von menschlichen Einzelwesen oder vielmehr Einzelpaaren sofort ursprünglich hervorgebracht durch unmittelbare schöpferische Setzung, oder ob er sie mittelst

---

*) Müller, a. a. O. II, S. 390: „Wo das Einzelwesen Persönlichkeit besitzt, da entsteht auch ein durchaus anderes Verhältniß desselben zur Gattung. Während die Naturindividuen in Beziehung auf die Gattung nur schlechthin bestimmt, passiv sind, vermögen die persönlichen Individuen nicht bloß theoretisch sich der Gattung entgegenzusetzen, indem sie sie zum Objekt ihres Bewußtseins machen, sondern auch praktisch ihr Verhältniß zur Gattung mit Freiheit zu bestimmen, entweder als liebende Hingebung oder als selbstsüchtige Abwendung." Rückert, Theologie, I, S. 215: „Auf dem Gebiete des Sittlichen gibt es kein Gattungsleben, sondern nur Einzelleben; ein Wollen der Gattung ist nichts."

**) Vgl. Alex. Schweizer, Christl. Glaubenslehre, I, S. 295. Desgleichen die vortrefflichen Bemerkungen Lotzes, Mikrokosmus, III, S. 90—101. Auch Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 419—425.

Eines Menschenpaares hergestellt habe, das allein er ursprünglich geschaffen, vermöge der Selbstvervielfältigung desselben. Die Existenz der menschlichen Gattung in einer Vielzahl von menschlichen Einzelwesen ergibt sich in beiden Fällen, und auf sie allein kommt es unserem Satze an. Die Thatsache der Rassenunterschiede scheint allerdings die Annahme einer ursprünglichen Mehrheit von Menschenpaaren sehr zu begünstigen. Diese mehreren Paare würden dann als unter sich abgestuft zu denken sein*), und wohl auch als nicht gleichzeitig geschaffen. Ein moralisches Interesse steht dabei durchaus nicht auf dem Spiele. Denn dieses geht ausschließend auf die Sicherung der Einheit der menschlichen Gattung, diese ist aber in der Einheit des Begriffs des Menschen begründet, völlig unabhängig von der Einheit der Abstammung und der Stammeltern**).

Anm. 2. Die Individualität ist nicht mit der bloßen Individuität (s. oben §. 68.) zu verwechseln, wie häufig geschieht.

---

*) Eine solche Abstufung, und zwar eine höchst auffallende, findet ja auch unter denen statt, die eine gemeinsame Abstammung theilen. Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstell., II, S. 819,) sagt nicht mit Unrecht: „Die Verschiedenheit der ganzen Art des Daseins, welche die Extreme der Gradation der intellektuellen Fähigkeiten zwischen Mensch und Mensch feststellen, ist so groß, daß die zwischen König und Tagelöhner dagegen gering erscheint." Vgl auch Schleiermacher, Psychol., S. 321.

**) Dieß gilt auch gegen Mehring, Religionsphilos., S. 276—278. Sehr richtig Zeller (Theol. Jahrbb., VI. (1847), H. 1, S. 54): „Aus der Einheit der Gattung folgt noch nichts für die Herkunft von denselben Stammeltern." Beachtenswerth sind die Bemerkungen von Weisse, Philos. Dogmat., III, S. 157 f.: „In diesem Sinne also .... können wir nichts dagegen haben, wenn man den Unterschied der Menschenrassen als einen Artunterschied bezeichnen will. ... Es braucht dabei nicht in Abrede gestellt zu werden, daß es angemessen sein kann, die Unterscheidung der Arten in der untermenschlichen Natur noch an andere Merkmale festzuknüpfen, welche bei der Unterscheidung der Menschenrassen nicht mehr zutreffen würden. Es kann vielmehr grade darin ein für die Eigenthümlichkeit der Menschennatur wichtiges Moment erkannt werden, daß der Unterschied der Arten als solcher hier einen Theil der Bedeutung verliert, die ihm in der organischen Natur außerhalb des Menschen zukommt. Man kann darin eine Hinweisung erblicken auf die ursprüngliche und dereinst wiederzugewinnende Bestimmung der Gattungsnatur des Menschen zu seiner Einheit, welche in der Gattungsnatur der Thiere und der Pflanzen von vornherein nicht liegt, und deren dereinstige Verwirklichung also dort auch nicht erwartet werden kann."

Sie kann nur an der Persönlichkeit sein, welche die in sich vollendete Form der Individuität ist*).

Anm. 3. Da in dem vegetabilischen Naturreiche und in dem bloß animalischen, bevorab in jenem, die schöpferische Tendenz die absolute Centralisation oder Organisation noch nicht unmittelbar anstrebt: so kann es auch in ihnen, zumal im Pflanzenreich, noch nicht zu begriffsmäßig verschiedenen Einzelwesen (ihrer schlechthin durchgängigen Verschiedenheit ungeachtet), d. h. zu Individuen kommen, sondern nur zu einer Vielheit von verschiedenen Exemplaren. Zwar ist auf der Stufenleiter der Schöpfung eine stete Zunahme der Eigenartigkeit der Weltwesen nicht zu verkennen**), allein auch das edelste Thier ist doch, genau zu reden, immer nur ein Exemplar seiner Gattung***). Im Thierreich treten Gattung und

---

*) Frz. Baader, Ueber die Wechselseitigkeit der Alimentation u. s. w. (S. W., XIV.,), S. 472: „Im Begriffe der Individualität ist jener der Individisibilität (denn die Divisibilität würde das Individuum verschwinden machen) und der Immiscibilität mit Andern gegeben." Müller, Sünde (3. A.), I., S. 156: „Das persönliche Dasein ist untheilbares (in-dividuelles) Dasein, festgeschlossen um einen inneren Centralpunkt, und eben darum der Vermischung nicht fähig. Vermischen läßt sich nur, was der Individualität entbehrt; seine Existenz ist, verglichen mit dem individuellen Sein, eine fließende." II., S. 436: „Das persönliche Individuum ist, wenn irgend etwas in der Welt, wie schon sein Name besagt, ein untheilbares, ein in sich geschlossenes Ganzes, in diesem Sinn ein ἄτομον, was, als Grundstoff der Welt, sich durchaus nicht will als Modus oder Affektion eines Anderen ansehn lassen." Steffens, Grundzüge der philos. Naturwiss., S. 194: „Ein jeder sich wahrhaft bewußter Mensch bildet eine eigene in sich geschlossene Sphäre, die sich selbst voraussetzt, in nichts Aeußerem gegründet ist." Vgl. damit Marsilius Ficinus, Theol. Platonica de immortalitate animorum, IX., 1 (bei Ritter, Gesch. d. Philos., IX., S. 280,): „Res divisibiles in se ipsas minime reflectuntur. . . . . Itaque aut non reflectitur res aliqua in se ipsam, aut si reflectitur, est individua."

**) J. H. Fichte, Anthropol. (2. A.), S. 531: „Je höher überhaupt ein Weltwesen steht auf der Stufenleiter der Dinge, desto individueller und eigengearteter erscheint es . . . . Je höher das organische Leben steigt, desto entschiedener tritt das individualisirende Princip hervor, zunächst im Dualismus der Geschlechter sich fixirend; desto mehr weicht aber auch die Propagation zurück: die Thiere der höchsten Classen vermehren sich am schwächsten." Vgl. Kahnis, Dogmat., I., S. 189.

***) Müller, Sünde (3. A.), II., S. 425 f.: „Auch auf der höchsten Stufe dieses Gebiets, auf der des thierischen Lebens, sind die Unterschiede, die sich innerhalb der Gattung erheben, soweit sie nicht selbst wieder besondere Arten begründen, sondern an den Individuen als solchen haften, abgesehen von dem

Einzelwesen noch nicht scharf und reinlich auseinander, erst beim **menschlichen** Einzelwesen ist das für dasselbe Bezeichnende nicht sein Gattungscharakter, sondern sein Individualcharakter*). Wo indeß die Persönlichkeit wenigstens aus der Ferne in die materielle Natur hineinzuscheinen beginnt, wie eben in der Thierwelt, namentlich in den höheren Thiergattungen, wiewohl nicht ausschließend in

---

Gegensatz des Geschlechts, von oberflächlicher und unbedeutender Natur und darum im Allgemeinen nicht vermögend, ein Verhältniß der Invidueu untereinander, eine Gemeinschaft derselben zu wechselseitiger Ergänzung zu erzeugen. Erst da, wo das Individuum als solches eine bestimmte Eigenthümlichkeit besitzt, also erst in der Sphäre der Persönlichkeit fordert es im Bewußtsein, die Gattung nur unvollständig und einseitig zu repräsentiren, seine Ergänzung; erst da stiftet es mit seines Gleichen wirkliche Gemeinschaft." **Lotze**, Mikrokosmus, II., S. 99 f.: „Eine gewöhnliche Täuschung läßt dem Reisenden in einem unbetretenen Lande jedes Gesicht dem andern ungewöhnlich ähnlich erscheinen; die wirklich vorhandenen gleichen Nationalzüge treten im Gegensatz zu der heimischen Bildung so auffallend hervor, daß ihre eigenen mannichfaltigen Unterschiede im Anfange der Aufmerksamkeit entgehen. Vielleicht ist es ein ähnliches Vorurtheil, das uns überredet, in denjenigen Thierklassen, deren Organisation von der unserigen weiter abweicht, nur gleichwerthige Exemplare eines Gattungstypus zu sehen, ohne daß das eine vom andern durch wesentlich individuelle Züge, die veränderliche Größe und Kraft der Ausbildung abgerechnet, sich unterschiede. Den Thieren selbst erscheint dieß vielleicht anders; indessen werden wir doch mit unserem Vorurtheil schwerlich ganz Unrecht haben. Denn auch in den höheren uns weit ähnlicher organisirten Klassen überwiegt doch, soweit unsere Betrachtung reicht, das Naturell der Gattung so sehr, daß invidueIle Züge kaum merklich gegen dasselbe in Betracht kommen; erst die Hausthiere, denen die Theilnahme am menschlichen Verkehr eigenthümliche und verschiedene Erziehung und Lebenserfahrung verschafft, sehen wir eine größere Mannichfaltigkeit körperlicher und geistiger Individualität entfalten."

*) **Schelling**, Syst. der ges. Philos. u. der Naturphilos. insbesond. (S. W., I., 6,) S. 470: „Im Thierreich ist die Gattung selbst Differenz, dagegen jedes Individuum seine Gattung vollkommen ausdrückt. Im Menschenreich ist die Gattung Indifferenz, dagegen ist hier das Individuum Differenz, also jedes Individuum = einer besonderen Gattung." Vgl. Philos. der Kunst (S. W., I., 5,), S. 603: „Auch im Thierreich hat jedes Thier nur den Charakter seiner Gattung, aber keinen individuellen. . . . Jede Gattung ist also hier Individuum, sowie dagegen im Menschengeschlecht jedes Individuum mehr oder weniger Gattung ist. . . . Dieses Verhältniß der Thiercharaktere ist z. B. der Grund ihres Gebrauchs in der Fabel, in welcher auch das Thier nie als Individuum, sondern nur als Gattung auftritt. Die Fabel erzählt nicht: ein Fuchs, sondern: **der** Fuchs, nicht: ein Löwe, sondern: **der** Löwe." An den letzteren Gedanken schließt sich die feinsinnige Bemerkung **Schopenhauers** an, Die Welt als Wille und Vorstell., I., S. 260: „In der Thiermalerei ist das Charakteristische *völlig Eins* mit dem Schönen. Der am meisten charakteristische Löwe, Wolf,

ihnen*), da dämmert mit ihrem Reflex unmittelbar zugleich auch der Reflex der Individualität auf, so daß wir hier schon anstehen, noch von bloßen Exemplaren zu reden. Am entschiedensten aber bildet sich in den Thieren durch ihren Verkehr mit dem **persönlichen Menschen** ein Analagon der Individualität aus.

Anm. 4. Auch die Menschheit in ihrer Totalität ist selbst wieder ein bloßes Individuum höherer Potenz gegenüber von dem Begriff der persönlichen Kreatur als solcher. Sie ist das persönliche Geschöpf in seiner specifisch differenten Bestimmtheit als irdisches.

§. 129. In dem Begriff des menschlichen Einzelwesens als eines Individuums liegt demnach auf der einen Seite allerdings, daß es, an dem Begriff des irdisch-persönlichen, d. h. des menschlichen Geschöpfs gemessen, ein nur defektes, und zwar qualitativ und intensiv defektes, also ein nur einseitiges, beschränktes und in sich unzulängliches Sein dieses Geschöpfs oder des Menschen ist, — aber auf der anderen Seite auch, daß es ein in seiner Eigenthümlichkeit schlechthin einzigartiges Sein desselben ist, dessen Verhältniß zu jenem Begriff ein schlechthin einziges ist und das deshalb seine Stelle mit keinem anderen menschlichen Einzelwesen vertauschen kann.

Pferd, Schaf, Stier ist auch allemal der schönste. Der Grund hiervon ist, daß die Thiere nur Gattungscharakter, nicht Individualcharakter haben. Bei der Darstellung des Menschen sondert sich nun aber der Gattungscharakter vom Charakter des Individumms: jener heißt nun Schönheit (gänzlich im objektiven Sinn), dieser aber behält den Namen Charakter oder Ausdruck bei, und es tritt die neue Schwierigkeit ein, beide zugleich im nämlichem Individuo vollkommeu darzustellen."

*) Denn namentlich in den Kunsttrieben mancher niederen Thiergattungen treten auffallende Erscheinungen dieser Art hervor. Wir sehen bei ihnen „keineswegs bloß ein gleichartiges Wirken, das auf einen in allen Einzelwesen der Gattung einförmig sich vollziehenden Mechanismus deutete: das Einzelthier im Bienen-, Termiten-, Biberstaate wirkt als ein relativ selbständiges; es greift prüfend und ergänzend in die Thätigkeit der andern ein. Es besitzt also das Phantasiebild, welches seiner Gattung eingeprägt ist, ebenso vollständig, — so gewiß es gleichsam den Plan des Ganzen kennt, welchen die Gattung auszuführen hat, — als ihm doch auch seine eigene Sonderverrichtung innerhalb jenes gemeinsamen Plans vollständig klar sein muß." S. J. H. Fichte, Anthropol., S. 456 f., wo auch die ganz richtige Bemerkung hinzugefügt wird: „Der Sache nach möchte diese Thätigkeit am meisten Analogie haben mit den Traumverrichtungen des Menschen, besonders im Zustande des Nachtwandelns."

Anm. 1. Schleiermacher leugnet, daß die Individualität ein Mangel oder eine Unvollkommenheit an dem menschlichen Sein in dem Einzelwesen sei*). Erziehungslehre, S. 693, schreibt er: „Keineswegs besteht die Eigenthümlichkeit darin, daß sie zur allgemeinen menschlichen Natur hinzukommt: so angesehen wäre sie ein Auswuchs; auch nicht darin, daß dem Einzelnen dieses oder jenes fehle: so angesehen wäre sie eine Unvollkommenheit. Sie ist nur ein verschiedenes Verhalten dessen zu einander, was die allgemeine menschliche Natur konstituirt, nur eine Modifikation des unendlichen Reichthums der menschlichen Natur." Diese Argumentation ist nun vielmehr ein Zugeständniß dessen, was bestritten wird. Denn das „verschiedene Verhalten dessen zu einander, was die allgemeine menschliche Natur konstituirt", setzt doch voraus, daß in den verschiedenen Einzelwesen diese konstitutiven Elemente der menschlichen Natur nicht alle gleich voll in allen gesetzt sind, daß also in denselben quantitative Defekte in Ansehung der einzelnen, und zwar in verschiedenen verschiedene, stattfinden, die dann unvermeidlich auch in qualitative umschlagen. Bringt die Individualität keine Defekte mit sich, so ist ohnehin nicht abzusehen, wie es einen Unterschied geben kann zwischen bedeutenderen Individualitäten und unbedeutenderen. Welcher nicht gänzlich unbegabte Mensch würde es nicht auch alle Tage auf das lebhafteste inne, daß seine eigenthümliche Begabung aufs innigste mit einer eigenthüm-

---

*) Wie stimmt aber damit eine andere Aeußerung zusammen? Psychologie, S. 469: „Jede Seele ist der Art nach der Ort für alle möglichen Gedanken und Combinationen, jede aber für sich betrachtet hat eine bestimmte und eben damit auch beschränkte Produktion. Mit jeder Seele ist für sie eine eigenthümliche Welt gesetzt, das Leben ist die allmälige Entdeckung dieser eigenthümlichen Welt, und die Seele schreitet von jedem Punkte aus so fort, daß sie das meiste von dieser eigenthümlichen Welt ergreift, was sie nach Maßgabe ihres Zustandes und ihrer Umgebung ergreifen kann. Die nun am schnellsten ihre Welt ergreift, ist die beste in diesem Stück, die am langsamsten ist die schlechteste, und deren eigenthümliche Welt also gering, wie denn dieser Unterschied entwickelter und zurückgedrängter Individualität nicht zu verkennen ist." S. auch Erziehungslehre. S. 700: „Wenn wir den Menschen rein für sich betrachten und behandeln wollen: so müssen wir sagen, jede entschiedene Einseitigkeit könne zu einem Extrem führen, welches die ganze Harmonie der Natur und die Gesundheit des Einzelnen zerstört. In Bezug auf die Temperamente ist dieß klar. Das Extrem jedes Temperaments ist Wahnsinn. Aber ebenso ist nicht zu leugnen, daß eine einseitige Richtung der Talente den Menschen unvollkommen macht: es entsteht daraus die Monstrosität." Vgl. S. 776.

lichen Beschränkung zusammenhängt*)? Aber das schmerzt ihn nicht etwa, sondern es ist ihm ein tiefes Wohlgefühl, wenn anders er weis, daß es Liebe in der Welt gibt und was sie ist. Ja allerdings deßhalb, weil es ohne sie keine Liebe geben würde in dem menschlichen Dasein, deßhalb ist die Beschränkung, welche die Individualität einschließt, grade auch wieder eine hohe Vollkommenheit. Und auch davon abgesehen, ungeachtet die Individualität eine Unvollkommenheit des Menschen als solchen (des Menschen, wie sein Begriff = ist dem des irdisch-persönlichen Geschöpfs,) ist, so ist sie doch ganz ausgesprochenermaßen eine Vollkommenheit des menschlichen Einzelwesens, eine Vollkommenheit, welche das menschliche Einzelwesen vor den Einzelwesen aller anderen irdischen kreatürlichen Gattungen voraus hat. Und dieß ist es, was Schleiermacher meint, — daß sie dem menschlichen Einzelwesen eine absolute Einzigkeit verleiht, vermöge welcher es, dem Gattungsleben enthoben, seiner Gattung gegenüber eine relative Selbständigkeit behauptet, als eine wesentliche eigenthümliche Formation des menschlichen Geschöpfs. Es war ja grade Schleiermacher, der in neuester Zeit die durchgreifende Bedeutung der Individualität so tief erkannt und so begeistert verkündet hat, vor allem in seinen Monologen**).

Anm. 2. Der Einzelne muß staunen, wenn er an sich selbst beobachtet, wie auch die individuelle Organisation seines Körpers (z. B.

---

*) Wir erinnern an das schöne Wort von Felix Mendelssohn, Reisebriefe (2. A.), S. 77: „ . . . . . wie ich überhaupt Vielseitigkeit nicht recht mag, oder eigentlich nicht recht daran glaube. Was eigenthümlich und schön und groß sein soll, das muß einseitig sein; wenn diese eine Seite nur zur größten Vollkommenheit ausgebildet ist."

**) Hauptstelle S. 366 ff. (S. W., III., 1.). Vgl. Erziehungslehre, S. 691—700. Desgl. Psychologie, S. 471: „Daß . . . . . man sagen muß, es könne ein Punkt kommen, wo die Seele sich selbst in ihrer Eigenthümlichkeit in der besonderen Art, wie die Idee der Welt in ihr gesetzt ist, so klar ist, daß alle Lebenstheile in ihr mit Bewußtsein in ein bestimmtes Verhältniß treten und diese Idee sich völlig verhält wie die Grundidee eines Kunstwerks, wovon alles hernach Erlebte die Entwickelung und Ausführung ist. In diesem Sinne kann man sagen, daß das ganze Leben ein Kunstwerk ist. Allein dieß ist nur eine Idee, der sich nur die Lebendigsten und Besonnensten einigermaßen annähern." Vgl. auch Aus Schleiermachers Leben, IV., S. 59. 250. Nächst Schleiermacher hat sich besonders auch Steffens um das Verständniß des Begriffs der Eigenthümlichkeit verdient gemacht. S. z. B. Religionsphilosophie, I., S. 16—61. Vgl. auch Baader, Vorlesungen über religiöse Philosophie (S. W., I.), S. 308 f.

Kurzsichtigkeit u. dgl.) in bestimmter teleologischer Beziehung steht zu der ihm vom Schöpfer zugedachten individuellen geistigen Entwickelung und Lebensaufgabe. — Selbstverständlich sind die menschlichen Individuen keineswegs alle gleich viele Stockwerke hoch gebaut.

§. 130. Die Individualität ist eine eigenthümliche Bestimmtheit der ganzen Person, und sie eignet folglich gleichmäßig beiden, der Persönlichkeit (dem Ich) und der materiellen Natur des menschlichen Einzelwesens. Ihre Wurzel — also ihr kausales Princip und ihren ursprünglichen Ort — hat sie jedoch an der letzteren. Denn diese eben ist ja der qualitativ und intensiv defekte Komplex von irdischen materiellen Naturelementen, demzufolge das menschliche Einzelwesen ein nur defektes Sein des menschlichen Geschöpfs ist. Aber die Individualität bleibt nicht stehen bei diesem ihrem ursprünglichen und heimathlichen Gebiete; sondern, da die materielle Natur des persönlichen Einzelwesens das kausale Substrat seiner Persönlichkeit bildet, und dieselbe eben als das Resultat ihres animalischen Lebens absetzt, so participirt auch die Persönlichkeit — die ja überhaupt, wegen des angegebenen Sachverhalts, allemal genau ihrer Natur konform ist, (§. 82.) — an dem individuellen Charakter und der ihm anhaftenden Defektheit. Die Persönlichkeiten der menschlichen Einzelwesen sind einander darin alle gleich, daß sie Centra einer lebendigen materiellen (nämlich sofern von der lediglich natürlichen Persönlichkeit die Rede ist,) Naturbasis sind*); aber sie sind auch alle von einander verschieden darin, daß sie Centra von von einander verschiedenen lebendigen materiellen Naturbasen sind. Jede trägt die eigenthümliche Farbe ihrer Natur an sich. In Ansehung ihrer formalen Beschaffenheit sind sie alle einander gleich, in Ansehung ihrer materialen Beschaffenheit sind sie alle von einander verschieden. Alle sind verstandesbewußte und willensthätige, aber das Verstandesbewußtsein jeder ist auf eigenthümlich differente Weise gespannt und gerichtet. Die Wurzel der Individualität (ihr kausales Princip und ihr Ursprungsort) liegt aber nichts desto

*) Novalis Schrr., III., S. 228: „Im Ich, im Freiheitspunkte sind wir alle in der That völlig identisch — von da aus trennt sich erst jedes Individuum. *Ich ist der absolute Gesammtplatz, der Centralpunkt.*"

niger, wie gesagt, in der materiellen Natur des menschlichen
zelwesens.

Anm. Als absolute Punktualität ist die menschliche Persönlichkeit
rein als solche überall schlechthin sich selbst gleich, sowie alle mathematischen Punkte einander absolut gleich sind.

§. 131. Die allgemeine Grundlage der Individualität
bet die geschlechtliche Bestimmtheit des Einzelwesens, welche den
undbefekt desselben ausmacht, nämlich einen völligen Ausfall
n solchen Elementen des Seins, welche zu den die menschliche
ttung konstituirenden gehören, also eine wesentliche Unlständigkeit der Person. (§. 304.) Darüber hinaus wurzelt sie
n aber weiter in dem eigenthümlichen Mischungsverhältniß
übrigen konstitutiven Elemente der materiellen menschlichen Natur,
h. im Temperament*). Das Temperament**) ist sonach ein
türlich angelegtes unverhältnißmäßiges sei es nun Plus oder Minus
es einzelnen Grundelements, oder mehrerer, der materiellen (sinnken) Natur des menschlichen Einzelwesens, welches in seiner natüren Persönlichkeit eine unverhältnißmäßige entweder Schwäche oder
ärke, d. h. entweder Depression oder Irritabilität (Exaltation,
itation) einer von ihren konstitutiven Funktionen zur Folge hat.
dieser letzteren nur zwei sind, so gibt es nur vier Temperamente,
denen zwei auf der Seite des Verstandesbewußtseins liegen und zwei
der der Willensthätigkeit, und zwar so, daß jedesmal das eine den

*) Nur scheinbar steht damit folgender Satz Schleiermachers im Widerch, Erziehungslehre, S. 698 f.: „Wollen wir das Vorhandensein eines einen Zweiges im Organismus der Receptivität bezeichnen: so pflegen wir dieß Anlage im Menschen zu nennen; das Vorherrschende im Organismus der ntaneität nennen wir dagegen das Talent, wenn es auch nur ein Keim noch
Die persönliche Eigenthümlichkeit eines Menschen bestimmt sich aus der nnichfaltigkeit der Verbindung des Daseins und Mangels der verschiedenen agen und Talente. . . . . Wiewohl nun die Differenz der Temperamente die Differenz der Anlagen und Talente die Hauptmomente der Eigenthümkeit sind: so sind sie doch selbst von einander unabhängig, und man kann t sagen, ein gewisses Temperament setze gewisse Talente voraus, oder umhrt."

**) Ueber das Temperament vgl. die interessanten Bemerkungen von Daub, ol. Moral, II., 1, S. 144—149. Desgl. Schleiermacher, Erziehungslehre, 695—697. 700. 776 f. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 67. Jessen, Versuch er wissenschaftl. Begründung der Psychologie, S. 301 ff.

Charakter der unverhältmäßigen Schwäche und das andere den der unverhältnißmäßigen Stärke an sich trägt. Auf der Seite des Verstandesbewußtseins liegen das sanguinische und das melancholische Temperament, auf der der Willensthätigkeit das cholerische und das phlegmatische. Hinwiederum beruhen auf einer specifischen unverhältnißmäßigen Irritabilität das sanguinische und das cholerische Temperament, auf einer specifischen unverhältnißmäßigen Depression das melancholische und das phlegmatische. Die unverhältnißmäßige Stärke oder Irritabilität des Verstandesbewußtseins ist der Sanguinismus, seine unverhältnißmäßige Schwäche oder Depression die Melancholie; die unverhältnißmäßige Stärke oder Irritabilität der Willensthätigkeit ist der Cholerismus, ihre unverhältnißmäßige Schwäche oder Depression das Phlegma. Der Sanguinismus und die Melancholie schließen sich demnach aus, und ebenso der Cholerismus und das Phlegma; nicht aber schließen auch Sanguinismus und Cholerismus sich aus und Melancholie und Phlegma. Im Gegentheil, da Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit auf einander wirken, und mithin einerseits bei hoher Irritabilität des Verstandesbewußtseins auch die Willensthätigkeit leicht in einen übermäßig irritirten Zustand versetzt wird, und umgekehrt, und andrerseits bei starker Depression des Verstandesbewußtseins auch die Willensthätigkeit leicht in Erschlaffung geräth, und umgekehrt: so ist in der Regel mit dem Sanguinismus auch eine Beimischung von Cholerismus gegeben und umgekehrt, und mit der Melancholie auch eine Beimischung von Phlegma und umgekehrt. Eben deshalb schließen sich aber wieder Sanguinismus und Phlegma aus und Cholerismus und Melancholie. Als der Individualität und sonach der materiellen Naturseite des Menschen, d. h. ihm, sofern in ihm die Persönlichkeit nicht das Bestimmende, sondern das Bestimmtwerdende ist, (s. unten §. 172) angehörig — hat das Temperament seinen primitiven Sitz in der Empfindung und dem Triebe, nicht in dem Sinne und der Kraft. Die Temperamente sind beharrliche specifische Bestimmtheiten der sinnlich (materiell) animalischen Empfindung und des sinnlich (materiell) animalischen Triebes. Der Sanguinismus und die Melancholie inhäriren der Empfindung und der Cholerismus und das Phlegma dem Triebe. Der Sanguinismus beruht auf einer unver-

hältnißmäßigen Stärke oder Irritabilität und Exaltation der materiell animalischen Empfindung, die Melancholie auf einer unverhältnißmäßigen Schwäche oder Depression derselben, — der Cholerismus beruht auf einer unverhältnißmäßigen Stärke oder Irritabilität und Exaltation des materiell animalischen Triebes, das Phlegma auf einer unverhältnißmäßigen Schwäche oder Depression desselben.

Anm. Das Temperament beruht namentlich auf dem specifischen Verhältniß der Systeme des sinnlichen Naturorganismus im menschlichen Einzelwesen unter einander, — auf der specifischen Einseitigkeit, welche ein einzelnes von ihnen in ihm erhält. Auf sinnreiche Weise behandelt Lotze die Lehre von den Temperamenten: Mikrokosmus, II., S. 352—365. Er versucht hier, nachzuweisen, daß die vier Temperamente specifisch den vier menschlichen Lebensaltern entsprechen, und daß sie unter dem Verlauf dieser Lebensalter eins nach dem anderen in dem menschlichen Einzelwesen ausgebildet werden. Die von uns gegebene Fassung und Eintheilung der Temperamente begegnet sich aufs genauste mit der Kants, Anthropologie (S. W., B. X. Hartenst. A.), S. 317—324. Kant leugnet übrigens, daß es zusammengesetzte Temperamente gebe. „Es gibt" — schreibt er S. 324 — „keine zusammengesetzten Temperamente, ... sondern es sind in Allem deren nur vier, und jedes derselben ist einfach, und man weiß nicht, was aus dem Menschen gemacht werden soll, der sich ein gemischtes zueignet*)." Wir haben gesehen, daß dieß seine Richtigkeit nicht hat. Ueberdieß hat jedes Temperament auch noch seine sehr verschiedenen Grade, so daß sich eine bedeutende Anzahl von Differenzen ergibt. Was in der Lehre von den Temperamenten eine große Verwirrung herbeigeführt hat, ist die sehr gewöhnliche Vermengung des Temperaments als materieller Naturbestimmtheit und derjenigen Charaktereigenschaft, welche der Mensch daraus gemacht hat durch seine moralische Bearbeitung. Auf dieser Vermengung beruht es auch, wenn Kant (a. a. O., S. 322 f.)**) bei dem phlegmatischen Temperament zwischen dem Phlegma als Schwäche und dem als Stärke unterscheidet, und dieses letztere für das glücklichste von allen Temperamenten hält.

---

*) Vgl. hiergegen Michelet, Anthropol. u. Psychologie, S. 143 f. Lotze, a. a. O., II., S. 354, spricht von „der unermeßlichen Anzahl individueller Temperamente, die wir der Erfahrung zugestehen müssen."

**) Ihm stimmt, wiewohl unter gewissen Beschränkungen, Michelet zu, a. a. O., S. 142. 145. Auch Lotze, a. a. O., S. 362—364, urtheilt ähnlich.

§. 132. Das menschliche Einzelwesen ist aber in seiner Individualität nicht bloß ein defektes Sein des Begriffs des menschlichen Geschöpfs, sondern auch ein positiv unrichtiges. Die Individualität ist auch eine positiv unrichtige Formation des menschlichen Seins*), selbstverständlich beides, nach seiner Persönlichkeit und nach seiner materiellen Natur, und zwar der Wurzel zufolge nach dieser. Nämlich deshalb, weil das nur unvollständige Beisammensein der das menschliche Sein konstituirenden Elemente in der individuellen Person schon an sich selbst eine Unverhältnißmäßigkeit ihrer Verbindung involvirt, und mithin eine relative Unrichtigkeit ihrer Mischung. Der letzte Grund der Sache liegt jedoch darin, daß das menschliche Einzelwesen in seiner Natürlichkeit ein materielles ist. Dasjenige Element, in und aus welchem das natürliche menschliche Einzelwesen seine Entstehung hat, die Materie, steht zu dem in ihm auszuprägenden Begriffe des irdischen persönlichen Geschöpfs in wesentlicher Unangemessenheit. Schon im Allgemeinen sofern die Materie als das wesentlich Nichtideelle und Nichtreale sich überhaupt zur Realisirung jedes Gedankens oder Begriffs in ihrem Element als wesentlich irrational verhält (sowohl was die Realisirung des Gedankens als was die Realisirung des Gedankens angeht), — näher aber sofern sie ihrem Begriff zufolge einer absoluten Organisation und damit Centralisation und Personalisation unfähig ist**). Die Materie ist als solche unorganisirbar, undurch-

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell., II., S. 561: „Im Grunde ist doch jede Individualität nur ein specieller Irrthum, Fehltritt, etwas, das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen, der eigentliche Zweck des Lebens ist." Was freilich weit über das Ziel hinausschießt.

**) Frz. Baader, Ueber die Wechselseitigkeit der Alimentation und der in ihr stattfindenden Beiwohnung (S. W. XIV.,), S. 466: „Es ist nicht wahr, daß in dieser Zeitwelt und Natur ein völliger Organismus besteht, da vielmehr dieser überall in ihr mehr oder minder einem Mechanismus als gleichsam einer polizeilichen Gewalt weichen muß. Wie denn alles Mühen, Arbeiten, Laufen und Seufzen der Kreaturen (anhelans et palpitans) nur dahin geht, einen solchen Organismus herzustellen." Hierher gehört auch die treffende Bemerkung von Schopenhauer, Die Welt als Wille u. s. w., I., S. 174: „Man kann daher auch sagen, daß jeder Organismus die Idee, deren Abbild er ist, nur darstellt nach Abzug des Theils seiner Kraft, welche verwendet wird auf *Ueberwältigung* der niedrigeren Ideen, die ihm die Materie streitig machen." Das *im Texte Gesagte* berührt sich zu einem neuplatonischen Grundgedanken.

bringlich, inpersonabel. Als der direkte Gegensatz gegen alle Ideellität ist sie auch der direkte Gegensatz gegen alle Organisation; denn der Organismus ist eben der reale Begriff. Die Organisation ist wesentlich eben ein Differenziren oder Zersetzen der Materie in sich selbst, ein Aufheben der materiellen Qualität an der Kreatur, und so viel an einem Sein noch Materie ist, eben so viel ist mithin auch noch Nichtideelles, Nichtgedachtes, Nichtbegriffenes, folglich auch nicht als Begriff Setzbares, d. h. Nichtorganisirbares an ihm. So lange also an dem kreatürlichen Sein überhaupt die materielle Qualität noch irgendwie zurückbleibt, so lange und genau in eben demselben Maße bleibt an ihm auch noch ein Unorganisirtes und Unorganisirbares zurück und ein nicht anders als durch die vollständige Aufhebung der Materialität selbst an ihm überwindliches Hinderniß seiner absoluten Organisation, hiermit aber auch Concentration in sich selbst und Personalisation. Nur das geistige Geschöpf ist als absolut organisirt und personalisirt, als absolut Person seiend denkbar. Sonach ist die Individualität eine theils der Materie theils der Form nach unrichtige Formation des menschlichen Seins. Sie ist in jener Beziehung ein nicht wahrhaft menschliches Sein und in dieser ein nicht wahrhaft personelles (natur-persönliches) menschliches Sein. Zunächst die Natur des menschlichen Individuums angehend, so ist sie — nämlich in ihrer Natürlichkeit — einerseits der Organismus eines nicht schlechthin vollständigen und mithin auch nicht schlechthin richtigen Komplexes der konstitutiven Elemente der menschlichen Natur, und also eine dem Begriff der menschlichen Natur relativ widersprechende organische Zusammenfassung der konstitutiven Elemente derselben. Sie ist sonach, an dem Begriff des menschlichen Naturorganismus gemessen, ein menschlich falscher, genauer: ein nicht wahrhaft menschlicher Naturorganismus. Andrerseits ist sie ein nicht schlechthin organisirter Komplex von konstitutiven Naturelemen-

Nach Plotin sind bekanntlich die Formen, welche in der Materie sind, nicht dieselben, welche sie außer derselben sein würden. Die Materie bemächtigt sich nämlich desjenigen, was in ihr erscheint, verschlechtert es, löst es auf, indem sie ihre eigene Natur, d. h. Form- und Maßlosigkeit, über dasselbe bringt, und bewirkt, daß die Form nicht mehr rein ist, sondern ganz der Materie unterthan. S. Vogt, Neoplatonismus u. Christenth., I., S. 70.

ten des menschlichen Seins, mithin ein nicht schlechthin wirklicher menschlicher Naturorganismus. Sie ist also ein menschlicher Naturorganismus, der nicht schlechthin wirklicher Naturorganismus, d. h. näher nicht schlechthin wirklicher beseelter Leib ist. Sodann aber, was die Persönlichkeit des menschlichen Individuums betrifft, so ist sie — nämlich in ihrer Natürlichkeit — einerseits das Centrum eines aus nicht schlechthin vollständigen und folglich auch nicht schlechthin richtigen Elementen konstruirten Kreises, nämlich der nicht vollständig und folglich auch nicht schlechthin richtig angelegten menschlichen Natur, — also, an dem Begriff der menschlischen Persönlichkeit gemessen, eine als menschliche falsche Persönlichkeit. Andrerseits ist sie das Centrum eines nicht schlechthin organischen, also nicht schechthin centrirten Komplexes von Elementen, folglich ein nicht schlechthin wirkliches Centrum. Sie ist sohin eine nicht schlechthin persönliche, d. h. eine nicht schlechthin wirkliche menschliche Persönlichkeit. Da in dem menschlischen Einzelwesen die absolute Vollständigkeit und mit ihr das specifische Verhältniß in der Zusammenfassung der einzelnen Elemente des menschlichen Seins verfehlt ist: so kann in ihm auch das absolute Gleichgewicht dieser Elemente gegen einander in ihrer Verknüpfung zur Totalität nicht erreicht werden, durch welches die absolute Centralität, d. h. die schlechthin wirkliche Persönlichkeit bedingt ist. In jedem menschlichen Einzelwesen — als natürlichem — geht seiner Persönlichkeit so die absolute Einheit in sich selbst (die absolute Centralität) ab. Gleichwohl aber muß diese seine nicht schlechthin wirkliche Persönlichkeit doch in ihm sich als wirkliche Persönlichkeit geltend machen, und sich auf sich selbst als eine wirkliche Persönlichkeit stellen. Denn sofern sie ja doch das Ich eines wirklich als Individuität (oder Einzelsein) zustande gekommenen Seins ist, kann sie unmittelbar nicht anders, als sich in ihm als ein wirkliches Ich zu betrachten und zu verhalten.

Anm. 1. Es ist hier überall von dem menschlichen Einzelwesen in seiner bloßen Natürlichkeit die Rede, d. h. von ihm, wie es von Hause aus ist, vor seiner moralischen Entwickelung und *abgesehen* von ihr. Die Individualität des in diesem Sinne na-

türlichen menschlichen Einzelwesens nennen wir die natürliche Individualität (oder das Naturell), und um sie handelt es sich hier.

Anm. 2. In jedem menschlichen Einzelwesen sind einzelne von den konstitutiven Elementen des menschlichen Seins, wenn sie gleich nicht gänzlich fehlen, doch nicht genau in dem verhältnißmäßig richtigen Maße gesetzt, diese Unverhältnißmäßigkeit mag nun in einem Zuwenig oder in einem Zuviel, welche beide sich immer unmittelbar gegenseitig nach sich ziehn, bestehen.

§. 133. Nach den Ergebnissen der bisherigen Untersuchung des Subjekts des moralischen Processes in seiner konkreten Beschaffenheit, scheint sich herauszustellen, daß die moralische Aufgabe eine unlösbare sei. Ein Subjekt, das derselben gewachsen wäre, will sich nämlich nicht zeigen. Denn nur der wirkliche Mensch kann tauglich sein, sie zu lösen; dieser aber ist nirgends zu finden, — denn über den vielen menschlichen Einzelwesen kommt das menschliche Wesen selbst, welches seinem Begriff (als der absolute einheitliche Komplex der Elemente der irdischen materiellen Natur) zufolge Eins ist, gar nicht zustande. Von allen jenen Einzelwesen ist kein einziges die wirkliche Realisirung des Begriffs des menschlichen Geschöpfs, weil keins die wirklich vollständige und die wirklich richtige. Die Lösung der moralischen Aufgabe kann aber natürlich nur dem vollständigen und dem richtigen Menschen gelingen. Nur die ganze menschliche Persönlichkeit — nicht die defekte — ist fähig, die irdische materielle Natur sich schlechthin zuzueignen, und nur die richtige menschliche Persönlichkeit ist dazu geeignet, die irdische materielle Natur sich schlechthin richtig zuzueignen. Ist die moralisch producirende menschliche Persönlichkeit eine unrichtig konstruirte, so kann sich natürlich auch nur ein unrichtiges Produkt ergeben, — die Zueignung (wenn anders unter der hier stattfindenden Voraussetzung eine solche, im vollen Sinne des Worts, überhaupt möglich ist,) der irdischen materiellen Natur an eine unrichtige menschliche Persönlichkeit. Trotz alle dem ist es jedoch ein bloßer Schein mit dieser Unlösbarkeit der moralischen Aufgabe. Allerdings unmittelbar gegeben ist das wirklich qualifizirte moralische Subjekt in der That nicht, — in seiner Natürlichkeit ist das menschliche Einzelwesen, und auch der Gesammtkomplex der

menschlichen Einzelwesen, ein ungeeignetes Subjekt für die moralische Aufgabe; aber es kann hergestellt werden, das qualifizirte moralische Subjekt, — dazu sind, wie sich sofort zeigen wird, die Bedingungen vorhanden, — und zwar auf moralischem Wege hergestellt werden. Und eben weil es erst moralisch hergestellt werden muß, eben deshalb ist die Lösung der moralischen Aufgabe wirklich ein moralischer Hergang, ein moralisches Werk. Diese moralische Herstellung des für die Lösung der moralischen Aufgabe geeigneten moralischen Subjekts aus dem Rohstoff der vielen natürlichen menschlichen Individuen ist dann aber auch die unumgängliche moralische Präliminaraufgabe. Da die Individualität des menschlichen Einzelwesens in ihrer Natürlichkeit angegebenermaßen in einer zweifachen Hinsicht für den in Rede stehenden Zweck ungeeignet ist, nämlich sowohl als eine defekte als auch als eine unrichtige Bildung des menschlichen Geschöpfs: so ist diese moralische Präliminaraufgabe wesentlich eine doppelseitige und richtet sich auf die Beseitigung sowohl der Defektheit als auch der Unrichtigkeit an dem moralischen Subjekt.

II. Die Liebe.

§. 134. Das natürliche menschliche Einzelwesen ist einmal deshalb nicht geeignet, Subjekt des moralischen Prozesses zu sein, weil seine Individualität eine Defektheit des menschlichen Seins in ihm mit sich bringt. Diese Defektheit ist nun zwar von dem menschlichen Individuum als solchem unzertrennlich; allein dieß begründet doch keineswegs etwa überhaupt die Unmöglichkeit der wirklichen Realisirung des wirklichen Menschen, d. h. des menschlichen Wesens selbst. Allerdings ist in jedem Einzelwesen nur eine defekte und einseitige Realisirung des Begriffs des Menschen gegeben, aber in jedem ist diese Unvollständigkeit und Einseitigkeit des menschlichen Seins eine andere, eigenthümlich bestimmte, und zwar eine von der aller übrigen begriffsmäßig verschiedene. Hierdurch nun ist die Möglichkeit einer wirklich seinem Begriff entsprechenden Realisirung des menschlichen Geschöpfs, ungeachtet der Defektheit des menschlichen Seins in allen menschlichen Einzel-

wesen, gesichert. Jedes menschliche Einzelwesen ist nämlich zwar eine nur mangelhafte Formation des menschlichen Seins, aber dabei doch auch, in Vergleich mit jedem anderen, eine in irgend einer Beziehung begriffsmäßig, und mithin specifisch, vollständigere und vollkommenere. Eben darin besteht ja die Verschiedenheit der vielen menschlichen Einzelwesen, daß zwar in jedem einzelne Elemente des vollen menschlichen Seins, wenigstens relativ, fehlen, aber doch in keinem einzigen genau dieselbigen wie in irgend einem der übrigen, so daß jedes, wie es einerseits solcher Elemente ermangelt, die den übrigen, oder wenigstens einzelnen von ihnen, eignen, so andrerseits auch wieder solche besitzt, die jenen abgehn. So ergänzt denn jedes menschliche Einzelwesen in irgend einer Beziehung alle übrigen in Ansehung der Realisirung des menschlichen Seins in ihnen. Da aber die Differenzen, durch welche sie sich von einander unterscheiden, begriffsmäßige sind, so gehen die Einzelnen unter einander in eine organische Einheit zusammen, — womit sie sich dann erst eigentlich und wirklich integriren. So kann demnach in einer organisch geeinigten verhältnißmäßigen Vielheit solcher Einzelwesen, von denen zwar jedes eine nur defekte oder mangelhafte Realisation des menschlichen Seins ist, aber jedes eine nach einer anderen Seite hin defekte, wirklich die volle Realisation des Menschen (oder die Realisation des ganzen Menschen) erzielt werden. Da die irdische Schöpfung ihrem Begriff zufolge eine endliche ist, so ist die Vielzahl der in ihrem organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen, d. h. der irdisch-persönlichen Kreatur vollständig erschöpfenden menschlichen Einzelwesen eine bestimmt gemessene*), und mithin auch eine in der Zeit erfüllbare, m. E. W. jene Vielzahl ist wesentlich eine Vollzahl**). Der Mensch, nämlich der eigentliche, der wirkliche Mensch, ist also freilich nur in einer

*) Vgl. J. H. Fichte, Anthropologie (2. A.), S. 591. Es wird hier u. A. sehr richtig bemerkt, wenn man die Zeugung des Menschengeschlechts ins Unbestimmte fortlaufen lasse, so heiße das „die Individuen zur Bedeutungslosigkeit herabsetzen." Bekanntlich nimmt auch Anselm von Canterbury (Cur Deus homo? I., cp. 16,) an, daß das Reich Gottes aus einer bestimmten Anzahl von geschaffenen Geistern bestehe. Vgl. Hasse, Anselm v. Canterbury, II., S. 516.

**) Nehring, Religionsphilos., S. 271. 275 f. 278 f.

Vielheit von Bruchtheilen realisirbar, aber in einer Totalität von solchen vielen Bruchtheilen, und so ist er in der That als Ganzes realisirbar. Aber eben auch nur in dieser Totalität von menschlichen Einzelwesen kann der wirkliche Mensch als vorhanden gedacht werden!*). Wegen des wesentlichen Verhältnisses des Menschen zu der für ihn äußeren irdischen materiellen Natur ist diese erschöpfende Erfüllung seines Begriffs durch eine gemessene Vielzahl von Einzelwesen wesentlich mitbedingt durch die räumliche Verbreitung des menschlichen Geschlechts über den Gesammtumfang der (bewohnbaren) Erde. Nur in seiner vollständigen Verbreitung über den ganzen (bewohnbaren) Erdkreis, so, daß die Totalität aller besonderen Bestimmtheiten der irdischen Natur (aller von dem Schöpfer in dem Erdkörper niedergelegten Gedanken und Realitäten) in dem Ganzen des menschlichen Geschlechts bewußt und gesetzt wird (sich reflektirt), ist der Mensch wirklich, wie sein Begriff besagt (§. 80), der irdische Mikrokosmus.

Anm. 1. Nur weil die Differenz zwischen den menschlichen Einzelwesen eine begriffsmäßige ist (nur weil sie Individuen sind), können sie wirklich sich gegen einander integriren.

Anm. 2. Die Annahme, daß jede einzelne Weltsphäre eine bestimmte Zahl von persönlichen Individuen in sich beschließe, ist auch wegen der Correspondenz der verschiedenen Weltsphären (die mit einander in organische Einheit zu treten haben,) unumgänglich. Nicht aber liegt darin etwa, daß in allen Weltsphären die Zahl der persönlichen Individuen die gleiche sein muß.

§. 135. Die volle Realisation des menschlichen Geschöpfs kann demzufolge nur successive erzielt werden, nämlich durch das allmälige vollständige Zusammenkommen jener Totalität von individuell differenten menschlichen Einzelwesen. Deshalb setzt sich die Schöpfung des Menschen fort durch den Gesammtverlauf der Entwickelung des irdischen Schöpfungskreises, bis zu seiner abschließenden Vollendung hin. (Was von keiner anderen Gattung der irdischen Kreatur gilt.) Die schöpferische Wirksamkeit Gottes in dem

*) Göthe nennt es ein schönes Gefühl seines höheren Alters, „daß die Menschheit zusammen erst der wahre Mensch ist, und daß der Einzelne nur froh *und glücklich* sein kann, wenn er den Muth hat, sich im Ganzen zu fühlen."

menschlichen Geschöpf ruht nicht früher mit der Hervorbringung immer wieder neuer menschlicher Einzelwesen, bevor nicht in der Vollzahl derselben jene Totalität wirklich erreicht ist. Sie bedient sich dabei als ihres Mediums des Geschlechtsprocesses, welcher vermöge der materiell animalischen Natur des Menschen zu seinen wesentlichen Lebensfunktionen gehört. Auf seiner Basis geht die Tendenz der Schöpferwirksamkeit Gottes dahin, durch eine sich stätig fortsetzende Produktion von menschlichen Einzelwesen, unter der Vermittelung der jedesmal bereits vorhandenen, die immer nur erst unvollkommene Verwirklichung des menschlichen Geschöpfs je länger desto vollständiger zu integriren. In der Erzeugung der menschlichen Einzelwesen setzt sich also, ungeachtet sie wesentlich ein kreatürlicher Proceß ist, nichts desto weniger eben so wesentlich die direkt schöpferische Wirksamkeit Gottes fort. Zwar sind bei der Entstehung des menschlichen Einzelwesens die sich gegenseitig durchdringenden Eigenthümlichkeiten der zeugenden Eltern die Faktoren seiner Bildung; aber die eigenthümliche in einander Rechnung und Verknüpfung der von diesen Faktoren herkommenden einzelnen Elemente des menschlichen Seins erfolgt unter der direkten sie bestimmenden Wirksamkeit Gottes, so daß die eigenthümliche Bildung des Produkts wesentlich auch Gottes Werk ist*).

Anm. 1. Den zuletzt berührten Punkt angehend vgl. das Wort, wahrhaft aus dem höchsten Chore, Ps. 139, 13—18, und die bewunderungswürdigen Variationen Herders darüber, Christl. Reden und Homilien, Th. II., Nr. 23. Auch Schelling in der Vorrede zu den Jahrbb. der Medicin als Wissenschaft (S. W. I., 7), S. 133 f.**) Romang, Natürl. Religionslehre, S. 514. Lange, Leben Jesu, II., S. 79 f. Auf diesem Momente beruht die wesentliche Wahrheit des Kreatianismus, der sich aber eben deshalb gar nicht etwa mit dem Traducianismus gegenseitig ausschließt***). Vielmehr muß

*) Vgl. Jul. Müller, Sünde (3. A.), II., S. 516—520. Martensen, Dogmatik, S. 148. 162—168. 447 f. J. H. Fichte, Anthropol., S. 518 f. 586. 589 f.

**) „Gestehen wir, daß das Herrlichste in der Menschennatur das sei, was wir die Ursprünglichkeit oder die Originalität nennen; ja sie ist der Abglanz Gottes an ihr. . . . . . Nur Gott vermag das Eigenthümliche an den Dingen zu schaffen, und es ist das Siegel der Göttlichkeit an ihnen. Also auch nur der Gottgerührte kann wahrhaft eigenthümlich sein."

***) Aehnlich urtheilt bekanntlich schon Melanchthon (Corp. Reform., XIII., p. 18.). Man habe, sagt er, den Traducianismus und den Kreatianismus

dieser letztere die allgemeine Basis bleiben bei unsrer Vorstellung von der Genesis der menschlichen Einzelwesen, schon deshalb, weil in dem Bereich des **bloßen Thieres** er das **alleinige** Gesetz bildet bei der Entstehung der Einzelwesen. Dem Gesagten zufolge ist das Walten Gottes über die Genesis der menschlichen Einzelwesen — und überhaupt der persönlichen — und seine bestimmende Wirksamkeit auf ihre Gestaltung ein Hauptmoment bei seiner Weltregierung.

Anm. 2. **Der eigentliche**, der **wirkliche** Mensch wird **nur stückweise** geschaffen. Das menschliche Geschöpf **ist** nur als eine sich successive zur Totalität vollendende Vielheit von menschlichen **Individuen**.

§. 136. Das in der hier fraglichen Hinsicht **geeignete** moralische Subjekt findet sich demnach in der That vor, nämlich in der sich stätig mehr und mehr erfüllenden Vollzahl der menschlichen Individuen. In **dieser** haben wir das **eigentliche** moralische Subjekt zu suchen, — das im moralischen Proceß fungirende Subjekt, — das Subjekt, auf dessen Schultern die moralische Aufgabe zu legen ist, — nicht in dem **einzelnen** menschlichen Individuum **als einzelnem**. Die **Gesammtheit**, und zwar die **einheitliche** Gesammtheit, d. h. die **Gemeinschaft***) der vielen menschlichen Individuen, in welche der Mensch zerspalten ist, also die **Menschheit****), bildet

zu verbinden. Denn discrimen inter animos heroicos et non heroicos ostendit, vere adesse Deum generationi, da er den Kindern oft Geisteskräfte mittheile, welche die Eltern nicht besitzen. Andrerseits sei es aber auch wieder unstatthaft, anzunehmen, daß Gott nach dem Sündenfall jede Seele neu schaffe.

*) **Moll**, System d. prakt. Theol., S 52 f.: „Gemeinschaft und Gesellschaft sind zwei ganz verschiedene Begriffe. Gemeinschaft drückt die Zugehörigkeit zu Gleichartigem aus entweder als inneres Verbundensein in gegenseitiger Mittheilung oder als gleiches Theilhaben an gewissen Gütern mit ihren Rechten und Pflichten. Gesellschaft ist eine Form der Vereinigung zu bestimmten, Zwecken." Allerdings ließe sich viel einwenden gegen diese Begriffsbestimmungen.

) **Lotze, Mikrokosmus, III., S. 89: „Mit entschiedener Klarheit hat erst die christliche Gesittung den Gedanken der Zusammengehörigkeit aller Völker entwickelt, und aus dem Begriffe des menschlichen Geschlechts den der Menschheit gebildet, dem wir nicht gewohnt sind einen ähnlich gemeinten Begriff der Thierheit an die Seite zu setzen. Denn eben dieß drückt der Name der Menschheit aus, daß die Einzelnen nicht nur gleichgültige Beispiele eines Allgemeinen, sondern vorbedachte Theile eines Ganzen, daß die Wechselfälle der Geschichte, welche *sie erleben*, *nicht* nur Belege für Gleichartigkeit oder Unähnlichkeit von Erfolgen

das allein taugliche moralische Subjekt. Daher kommt es, wenn die moralische Aufgabe lösbar sein soll, präliminär darauf an, daß diese Gemeinschaft da sei.

Anm. Da die volle menschliche Persönlichkeit in keinem menschlichen Einzelwesen gegeben ist, sondern nur zerstreut nach ihren einzelnen Momenten in der Gesammtheit der vielen defekt menschlich persönlichen Einzelwesen: so kann auch die Lösung der moralischen Aufgabe nur das Resultat der gemeinsamen Funktion aller dieser sein, in welchem ihre moralischen Funktionen, von denen jede einzelne an sich selbst und für sich unzureichend ist, zusammenwirkend sich gegenseitig ergänzen. Die Realisirung der moralischen Aufgabe, beides als Gesammtaufgabe und als individuelle, ist demnach nur unter der Bedingung einer moralischen Gemeinschaft denkbar, und zwar einer schlechthin allgemeinen.

§. 137. Dieses eigentliche moralische Subjekt ist jedoch keineswegs unmittelbar und auf natürliche Weise bereits thatsächlich gegeben. Die vielen menschlichen Einzelwesen, wie sie von Natur sind, stehen keineswegs thatsächlich schon untereinander in einer solchen Gemeinschaft. Soll es zu ihr kommen, so muß dieselbe erst von ihnen selbst errichtet werden, nämlich kraft ihrer eigenen Selbstbestimmung. In der jedem von ihnen beiwohnenden Macht der Selbstbestimmung besitzen sie ja allerdings das Vermögen hierzu. Die hier postulirte Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen kann also nur auf moralischem Wege gestiftet werden, — sie ist nur als auf ihm geworden denkbar, und ist folglich auch in diesem Sinne*) moralische Gemeinschaft. Der Möglichkeit nach ist sie allerdings unmittelbar gegeben; aber eben auch nur der Möglichkeit nach. Die Möglichkeit ist für die vielen menschlichen Einzelwesen, wie sie von Natur sind, in der That unmittelbar vorhanden, kraft ihrer eigenen Selbstbestimmung zu einer Gemeinschaft zusammen

sind, die unter gleichen oder verschiedenen Bedingungen nach denselben allgemeinen Naturgesetzen des Lebens entspringen, sondern kleine Abschnitte einer großen zusammenhängenden Weltführung der Vorsehung, die zwischen den Endpunkten der Schöpfung und des Gerichts keinen Theil des Geschehens aus der Einheit ihrer Absicht entschlüpfen läßt." Vgl. S. 418 f.

*) Nicht bloß in dem Sinne einer Gemeinschaft der moralischen Funktion zum Behuf der Realisirung des moralischen Zwecks.

zu treten, und überdieß auch noch die ausdrückliche Sollicitation hierzu; aber auch nicht mehr als dieß. Die Verwirklichung dieser Möglichkeit, der Vollzug der Gemeinschaft selbst kann und muß erst durch die menschlichen Einzelwesen selbst geschehen, vermöge ihrer eigenen Selbstbestimmung, d. h. auf moralischem Wege. Sie selbst müssen das geeignete moralische Subjekt, welches unmittelbar nur der Möglichkeit nach gegeben ist, erst auf moralischem Wege thatsächlich herstellen, nämlich durch die Stiftung einer absoluten moralischen Gemeinschaft unter sich. Daß sie nun aber die in Rede stehende Möglichkeit zur Wirklichkeit erheben, das stellt sich ihnen auch sofort als moralische Forderung, und zwar als unbedingte Forderung, weil die moralische Aufgabe nur unter dieser Voraussetzung lösbar ist. Dieß ist also die präliminäre moralische Forderung, daß die menschlichen Individuen in ihrer Gesammtheit sich kraft ihrer eigenen Selbstbestimmung unter einander zu einer schlechthin einheitlichen Totalität zusammenschließen, m. a. W. daß sie eine schlechthinige moralische Gemeinschaft vollziehen.

§. 138. Wenn vorhin (§. 137) gesagt wurde, die Möglichkeit, sich zu einer absoluten Gemeinschaft zusammen zu schließen, und auch schon eine ausdrückliche Sollication hierzu sei für die menschlichen Einzelwesen unmittelbar vorhanden: so liegt dieses beides eben in ihrer Individualität. Ungeachtet nämlich diese, als eine Unangemessenheit des menschlichen Einzelwesens zu dem Begriffe des menschlichen Geschöpfs selbst und folglich eine Beschränkung involvirend, an sich eine Unvollkommenheit ist: so ist sie doch nichts desto weniger auch wieder eine relative Vollkommenheit. Nämlich eben für das Zusammensein einer Vielheit von Einzelwesen. Für eine solche ist die Individualität das die Einzelnen, die als bloße Exemplare beziehungslos neben einander stehen, (wie in der Thierwelt) unter einander verknüpfende Moment. Denn die Möglichkeit der Gemeinschaft beruht ja wesentlich auf dem Vorhandensein beider, eines Identischen und eines Differenten, in den mehreren Einzelwesen*). Ohne das Identische, die Gattungsgleichheit, an den

*) Darüber, daß bei völliger Gleichheit, ohne den Hinzutritt von Unterschieden und Abstufungen, Gemeinschaft nicht möglich ist, vgl. Schelling,

ifferenten gibt es für sie keine Möglichkeit einer Anknüpfung der
meinschaft*), indem sie sich nur in einem ihnen gemeinsamen
itten berühren können; und ohne die Differenz an den Identischen
t es für diese keine Möglichkeit und kein Bedürfniß einer Ergän-
ng durch einander, und mithin kein Bedürfniß gegenseitiger An-
üpfung und keinen Reiz zu ihr**). Bei den menschlichen
dividuen insbesondere liegt es nun unzweifelhaft in ihrem
griff, daß sie an sich geeignet sein müssen, sich gegenseitig zu
änzen. Denn die zeugende materielle menschliche Natur tendirt ja
ft des schöpferischen Impulses Gottes eben dahin, mittelst einer
stätig fortsetzenden Produktion menschlicher Einzelwesen die immer
ch unvollständige Realisation des menschlichen Geschöpfs zu inte-
iren. Jedes neu entstehende menschliche Individuum ist zwar von
en schon vorhandenen begriffsmäßig different; allein dieß eben auch
r insofern, als in ihm die Verknüpfung und gegenseitige Durch-
ngung des in den beiden anderen, die es gezeugt, Differenten an-
trebt ist, also nur sofern in ihm als einem dritten zwei andere
gegenseitig haben ergänzen wollen. Wie die Möglichkeit, Ge-
inschaft einzugehen und zu halten, so ist aber für die menschlichen
nzelwesen mit ihrer Individualität weiter auch ein bestimmtes Be-
rfniß der Gemeinschaft unmittelbar gegeben und die Nöthigung,
zu suchen. Denn da in jedem von ihnen das menschliche Wesen
r auf relative Weise gesetzt ist: so ist ihr Sein als ein wirklich
nschliches, wie es doch durch ihren Begriff gefordert wird, oder
s wirkliche volle Sein des menschlichen Wesens selbst in

leit. in die Philosoph. d. Mythologie (S. W., II., 1.), S. 527—531. Baader,
gebücher (S. W. XI.,), S. 181, schreibt: „Liebe findet nicht statt unter gleich
enden Seelen, aber unter harmonischen.“ Ebenders., Vorless. über specul.
gmatik, H. 2. (S. W., VIII.,), S. 299: „Gleichartiges aggregirt sich bloß und
t sich nicht.“ L. Tieck, (Hexen-Sabbath, Novellenkranz auf 1832, S. 357,)
reibt: „Wir wären gewiß niemals einig, wenn nicht jeder etwas anderes
llte und fände.“ Vgl. auch Schleiermacher, Psychol., S. 483 f.

*) Schleiermacher, Psychol., S. 248: „Fällt das Gattungsbewußtsein
g, so wäre kein Grund, daß der Mensch den Menschen anders behandeln sollte
alle anderen Dinge. Die Manifestation ist ein Sich-selbst-jedem-
deren-zur-Anerkennung-darbieten, ein Eröffnen der Persönlichkeit ver-
ttelst des Gattungsbewußtseins.“

**) Vgl. Wirth, Spekul. Ethik, II., S. 28 f.

ihnen nur insofern denkbar, als sie als sich alle gegenseitig ergänzend, d. h. als unter einander in absoluter Gemeinschaft stehend gedacht werden. Jedem menschlichen Individuum haftet somit als solchem die Bedürftigkeit im Verhältnisse zu den übrigen an; es hat als solches Bedürfnisse, deren Befriedigung es nur von anderen menschlichen Individuen empfangen kann.

Anm. Unter den (bloßen) Thieren findet nichts von Gemeinschaft statt. Was man als einen Anfang von dieser betrachtet hat, ist kaum auch nur eine entfernte Analogie davon. S. Ulrici, Gott u. d. Mensch, I., S. 619—621.

§. 139. Die angegebenermaßen schlechthin zu fordernde absolute moralische Gemeinschaft muß eine solche sein sowohl extensiv als intensiv. Es darf also einerseis der Umfang derselben keine andere Grenze haben als die des Umfangs des menschlichen Geschlechts selbst. Und zwar ebenso der Zeit nach wie dem Raume nach. Möglich aber ist auch der Zeit nach eine absolute Kontinuität der menschlichen moralischen Gemeinschaft*) deshalb, weil ja — nämlich unter der hier überall geltenden Voraussetzung der Normalität der moralischen Entwickelung — das menschliche Einzelwesen durch sein Ableben keineswegs etwa aus dem Zusammenhange — und zwar dem wirksamen — mit den späteren menschlichen Generationen heraustritt. Denn da (in diesem Falle) sein Ableben wesentlich die Vollendung seines Geistseins (§. 111) ist, so ist es ja unmittelbar zugleich sein Freiwerden von den Schranken des Raumes und der Zeit**), und so tritt es denn durch dasselbe grade in unbeschränkte Kommunikation mit der Gesammtheit der menschlichen Einzelwesen, auch mit den beides, vor und nach der Zeit seines sinnlichen Lebens sinnlich gelebt habenden und lebenden. Ehe die Vollzahl der in ihrem organischen Zusammensein den Begriff der menschlichen Kreatur vollständig erschöpfenden menschlichen Einzelwesen auf dem Wege der geschlechtlichen Zeugung wirklich erreicht ist: ist also die absolute moralische Gemeinschaft noch nicht realisirt, und mithin auch die

*) Vgl. Baader, Vorlesungen über spekul. Dogmatik, H. 2, (S. W. VIII.), S. 219—221.

**) Freilich nicht etwa auch von der Räumlichkeit und der Zeitlichkeit, d. h. *von der Endlichkeit* selbst.

moralische Aufgabe der Menschheit noch nicht vollständig gelöst. Andrerseits aber muß auch die Innigkeit (die Intensität) der moralischen Gemeinschaft die absolute sein, d. h. diese letztere muß eine Gemeinschaft der ganzen menschlichen Einzelwesen sein, eine Gemeinschaft derselben mit allem, was sie moralisch sind, nach allen besonderen Seiten und Momenten ihres moralischen Seins. Bevor nicht alle wesentlichen Seiten des menschlichen moralischen Seins vollständig in die allgemeine moralische Gemeinschaft aufgenommen sind, ist also ebenfalls die absolute moralische Gemeinschaft noch nicht realisirt, und mithin auch die moralische Aufgabe der Menschheit noch nicht vollständig gelöst. Bei normaler Entwickelung laufen das extensive Wachsthum der moralischen Gemeinschaft und das intensive mit einander schlechthin parallel.

§. 140. Indem in der moralischen Gemeinschaft die vielen moralischen Einzelpersönlichkeiten sich gegen einander integriren, setzen sie eine Persönlichkeit höherer Ordnung, eine Gemeinpersönlichkeit ab. Einerseits reflektiren sich in dem Bewußtsein jedes Einzelnen die ihm individuell an dem vollen menschlichen Bewußtsein mangelnden Bestimmtheiten, soweit sie in den Uebrigen vorhanden sind, und es entsteht so in Jedem ein Gemeinbewußtsein*), und andrerseits wird die Thätigkeit jedes Einzelnen durch die ihr an der vollen menschlichen Thätigkeit abgehenden Bestimmtheiten, soweit sie in den Uebrigen vorhanden sind, mit erregt, und es entsteht so in Jedem eine Gemeinthätigkeit. Beide aber, Gemeinbewußtsein und Ge-

*) Schleiermacher, Psychol., S. 550 f.: „Man könnte also im Allgemeinen sagen, die unmittelbar entstehenden Gedanken zerfielen in solche, deren sich der Wille bemächtigt, in solche, welche sich selbst überlassen bleiben, und in solche, welche der Wille zurückweist, wie alle einen gewollten Proceß störenden. Von diesen kann man nun, wenn sie allgemein (nämlich von denselben Einzelnen unter allen Umständen) zurückgewiesen werden, nicht sagen, daß sie ein Ausdruck von dem eigenthümlichen Sein des Individuums wären. Sie führen uns auf das geheimnißvolle Vorhandensein von Gedanken, welche nur in der Masse als Ausdruck von den Grenzen des Bildungszustandes einer Zeit und Räumlichkeit vorhanden sind. Alle gefabelten Existenzen und aller gefabelte Zusammenhang, superstitiöses Denken, haben ihren Ursprung ebenfalls in der Richtung auf den Weltbegriff, aber sie füllen ihn nur provisorisch aus, bis die wirkliche Erkenntniß eintritt. Sie treiben aber ihr flatterndes Spiel auch hernach als solche sich unwillkürlich reproducirende, aber überall zurückgewiesene fort."

meinthätigkeit, vermitteln sich, je weiter die moralische Entwickelung (in normaler Weise) fortschreitet, (weil in demselben Verhältnisse Bewußtsein und Thätigkeit in einander eingehen, s. §. 186,) zu immer völligerer Einheit. In dieser ihrer Einheit sind sie der Gemeingeist*). Er ist die realisirte Idee der (bestimmten) menschlichen Gemeinschaft selbst. Indem die moralische Gemeinschaft solchergestalt vermöge ihres eigenen Lebensprocesses in ihrem Schooße einen alle ihre Angehörigen beseelenden Gemeingeist absetzt, gebiert sie eine Objektivirung der menschlichen Persönlichkeit als solcher oder (wie wir sie Ein für allemal nennen wollen,) der universellen menschlichen Persönlichkeit aus**). Eine wirkliche, d. h. eine reine Objektivirung dieser universellen menschlichen Persönlichkeit ist jedoch der Gemeingeist selbstverständlich nur nach Maßgabe des Umfangs sowohl als der Innigkeit derjenigen moralischen Gemeinschaft, die ihn absetzt. Denn je nach dem Maße ihrer Extension und ihrer Intensität ist sie ja ein mehr oder minder beides, vollständiger und inniger Komplex der Elemente des menschlichen Seins, und nur in demselben Verhältnisse findet in ihr eine beides, vollständige und intime Ergänzung der differenten Defekte oder Beschränktheiten an den individuellen menschlichen Persönlichkeiten durch einander statt, die Bildung eines vollständigen und intimen menschlichen Gemeinbewußtseins und einer vollständigen und intimen menschlichen Gemeinthätigkeit, kurz eines vollständigen und intimen oder wahrhaft universellen menschlichen Gemeingeists. Nur in der (extensiv und intensiv) absoluten moralischen Gemeinschaft mithin kann es zu einer vollkommenen Objektivirung der universellen menschlichen Persönlichkeit kommen. Der Gemeingeist ist sonach, gleichen Schritt haltend mit der Entwickelung der moralischen Gemeinschaft, in steter Vervollkommnung begriffen, näher einerseits in steter Erweiterung (Bereicherung) und andrerseits in steter Verinnigung.

---

*) Der sich dann wieder ausdrücklich äußerlich objektivirt. S. unten §. 274.

**) Trendelenburg, Naturrecht, S. 40: „Die Gemeinschaft ist die Darstellung dessen, was in der Idee des Menschen liegt, aber aus dem vereinzelten Menschen nimmer heraus käme, in einem bleibenden, sich fortsetzenden und erneuernden Ganzen."

Anm. Der Ausdruck „Gemeingeist“ ist hier im allerweitesten Sinne zu nehmen. Sehr treffend heißt es irgendwo: „Ist denn der Gemeingeist etwas anderes als der Geist, den die einzelnen Geister ausgeathmet haben und der zu einer atmosphärischen Geisterluft verdichtet ist?“

§. 141. In der moralischen Gemeinschaft überliefert und vererbt sich der Ertrag des moralischen Processes stätig von Geschlecht zu Geschlecht, als ein stets, und zwar mit stätiger Beschleunigung, höher anwachsendes moralisches Kapital. Die Gemeinschaft allein, als ein solches Kontinuum von ablebenden und neuerstehenden Menschengenerationen, begründet die Möglichkeit der ununterbrochenen Tradition und Vererbung der moralischen Errungenschaft in dem menschlichen Geschlechte, und somit einer moralischen Entwickelung nicht bloß des einzelnen menschlichen Individuums, sondern auch der Menschheit selbst, so wie der Stätigkeit dieser Entwickelung und der Arbeit der Menschheit an der Vollführung der moralischen Aufgabe, welche sonst von jeder einzelnen Generation immer wieder von vorn angefangen werden müßte, und folglich niemals zum Ziele geführt werden könnte. Das so überkommene moralische Erbtheil bildet für jede neue Generation die gegebene Basis, von der aus und auf welcher sie das moralische Werk, es weiterführend, aufnimmt. Jede folgende Generation arbeitet so, im Vergleich mit den vorhergegangenen, mit einem immer größeren moralischen Kapital, und bringt folglich moralisch (objektiv) Größeres und Höheres hervor*). Nur hierdurch

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 40: „Die wachsende Verwirklichung der Idee des Menschen ist der Impuls der Weltgeschichte, — und der einzelne Mensch ethisirt sich nur in diesem großen Zusammenhang. Der Mensch ist insofern ein geschichtliches Wesen, als der Einzelne an dem objektiven Menschen ein Glied wird, an der Gliederung des historischen Staats und zuletzt an der in der Geschichte sich entwickelnden Substanz der Menschheit.“ Lotze, Mikrokosmus, III, S. 49 f.: „Zu den bemerkenswerthesten Eigenthümlichkeiten des menschlichen Gemüths gehört neben so vieler Selbstsucht im Einzelnen die allgemeine Neidlosigkeit jeder Gegenwart gegen ihre Zukunft. Und nicht allein daß wir gern dieser Zukunft das größere Glück gönnen, das wir selbst nur vorschauend ahnen; vielmehr ein Zug aufopfernder Arbeit zur Herstellung eines Besseren, das wir nicht mitgenießen werden, geht durch alle Zeiten bald in großartigen, bald in alltäglichen Formen, bald in Gestalt einer mit Bewußtsein sich widmenden Liebe, bald wenigstens als ein natürlicher, seiner eigenen Bedeutung

ist eine Vervollkommnung, und zwar eine stätig fortschreitende Vervollkommnung, und eine letztliche Vollendung der irdischen moralischen Welt oder des objektiven menschlichen Moralischen ermöglicht. Je mehr daher die moralische Gemeinschaft sich ihrer Vollendung, d. i. ihrer Absolutheit, nähert, je weiter sie in ihrer extensiven und intensiven Entwickelung voranschreitet: desto höher steigert sich auch die objektive menschliche Moralität, die irdische moralische Welt. Ihre absolute Vollendung kann diese letztere folglich erst in der absoluten moralischen Gemeinschaft finden. Die absolute Vollendung

---

und bestimmter Ziele unbewußter Trieb. Diese wunderbare Erscheinung mag wohl den Glauben in uns befestigen, daß es doch einen höheren Zusammenhang gebe, in welchem das Vergangene nicht bloß nicht ist, in welchem vielmehr Alles, was der zeitliche Verlauf der Geschichte unerreichbar für einander trennt, in einer unzeitlichen Gemeinschaft mit und neben einander ist. Mit den eigenen Angehörigen, mit dem Volke, zu dem wir zählen, zuletzt mit dem großen Ganzen des menschlichen Geschlechts fühlen wir uns so verbunden, daß die Güter, die ihrer Zukunft zufallen, auch dem nicht verloren sind, der sie gewinnen half, ohne sie zu genießen." S. 51 f.: „Mit jener aufopfernden und vorsorgenden Liebe, welche die edelste Triebfeder des geschichtlichen Lebens ist, gehört dieser Glaube als die Deutung der Erfolge desselben zusammen. Die Ahnung, daß wir nicht verloren sein werden für die Zukunft, daß die, welche vor uns gewesen sind, zwar ausgeschieden sind aus dieser irdischen, aber nicht aus aller Wirklichkeit, und daß, in welcher geheimnißvollen Weise es auch sein mag, der Fortschritt der Geschichte doch auch für sie geschieht: dieser Glaube erst gestattet uns, von einer Menschheit so zu sprechen, wie wir es thun. Denn diese Menschheit besteht nicht in der Menge unzähliger Einzelner, die unser Denken ebenso gleichgültig wie irgend eine Anzahl anderer Gegenstände zu einer Summe zusammenzöge, sie besteht nicht in einem allgemeinen Gattungscharakter, der sich in allen Einzelnen wiederholte, gleichgültig, wie viele deren sein oder gewesen sein oder noch entstehen möchten; sondern in jener realen und lebendigen Gemeinschaft besteht sie, welche die zeitlich auseianderfallende Vielheit der menschlichen Geister gleichwohl zu einem Ganzen des Füreinanderseins zusammenschließt, in welchem für Jeden, gleich als wären sie alle gezählt, seine eigenthümliche Stelle voraus berechnet und aufbehalten ist. Wo das menschliche Gemüth sich in seinem Streben durch Berufung auf die Geister der Ahnen oder auf die Palme der Zukunft stärkt, geschieht es in diesem Sinne, daß es die Vergangenheit und Zukunft nicht nur bildlich und gleichnißweise, sondern in voller Wahrheit wirklich glaubt; kraftlos ist jede Berufung auf Nichtseiendes. Und so oft die Menschheit über den ganzen Sinn ihres Daseins mit der Unmittelbarkeit des Gefühls, die noch durch keine wissenschaftliche Ueberlegung abgeschwächt ist, sich Rechenschaft zu geben versucht hat, ist der Gedanke einer solchen Aufbewahrung und Wiederbringung aller Dinge in ihr mächtig gewesen und hat in den verschiedensten Formen seinen Ausdruck gefunden."

der moralischen Gemeinschaft ist aber auch unmittelbar zugleich die absolute Vollendung der Entwickelung der irdischen moralischen Welt und das thatsächliche Gegebensein des objektiven menschlichen Moralischen in seiner absoluten Vollendung. Auch von dieser Seite her zeigt sich sohin die moralische Gemeinschaft, und zwar die absolute, als eine unumgängliche Bedingung der Lösbarkeit der moralischen Aufgabe.

§. 142. Die Herstellung des (in der fraglichen Beziehung) geeigneten moralischen Subjekts ist also möglich, — nämlich vermöge des Vollzugs einer schlechthinigen moralischen Gemeinschaft unter den menschlichen Einzelwesen. Aber eben auch nur sofern das menschliche Einzelwesen an seinem Theil diese Gemeinschaft vollzieht, ist es zur moralischen Arbeit tauglich. Nimmt man den Menschen als menschliches Einzelwesen, so bestimmt sich demnach die abstrakte moralische Forderung, daß er sich selbst bestimme, und zwar schlechthin, (§. 94.) näher dahin, daß er sich in vollkommener moralischer Gemeinschaft mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen, also in völliger Uebereinimmung und völligem Einklang mit ihnen allen, schlechthin selbst bestimme. Nur so bestimmt sich ja der Einzelne wirklich selbst, weil nur so wirklich vollkommen als Mensch (auf dem Begriff des Menschen vollkommen entsprechende Weise)*). Diejenige specielle moralische Aufgabe, welche sich dem menschlichen Einzelwesen zu allererst stellt, als die Präliminarbedingung aller anderweiten Arbeit an der Lösung der moralischen Aufgabe, ist mithin die: daß es kraft seiner Selbstbestimmung sich selbst mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen in Gemeinschaft setze**), mit jedem je nach dem Maße seiner Erreichbarkeit, folglich freilich, was die Direktheit des Verhältnisses an-

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 42: „Die Idee des Menschen ist eine Idee der Gemeinschaft. Unus homo, nullus homo."

**) H. Ritter, Encyklop. der philos. Wissensch., III., S. 27: „Die Vernunft fordert, daß die Individuen sich unter einander verständigen lernen über ihren gemeinsamen Zweck, über den Zweck aller Individuen oder der ganzen Welt, und sich einigen lernen in der gemeinschaftlichen Herstellung der Einheit des Guten."

geht, mit den verschiedenen in sehr verschiedentlich abgestuftem Maße. Die hiermit ausgesprochene Forderung ist aber mit Einem Worte die Forderung der Liebe*), und zwar der schlechthin allgemeinen Liebe. Nur sofern er in der Liebe steht, kann der einzelne Mensch sich wirklich vollkommen selbst bestimmen (im obigen Sinne), und nur ebenso kann er an der Lösung der moralischen Aufgabe an seinem Theil auf erfolgreiche Weise mitarbeiten. Nur unter der Bedingung allgemeiner Liebe ist die moralische Aufgabe überhaupt lösbar für das menschliche Geschlecht.

Anm. 1. Indem wir sofort an der Schwelle unsrer Entwickelung von dem einzelnen Menschen fordern müssen, daß er sich in völliger Uebereinstimmung mit allen übrigen selbst bestimme: so begegnen wir uns mit dem Kantischen Moralprincip**). Wir werden aber zugleich gewahr, daß dieses Princip der Sache nach nichts anderes ist als eben die Forderung der unbedingten Liebe.

Anm. 2. Mittelbar wenigstens soll Jeder ganz mit allen Uebrigen in Gemeinschaft treten. Keineswegs etwa mit allen in gleich nahe Gemeinschaft; aber auch mit denen, die ihm am fernsten stehen, ganz, nämlich durch die Vermittelung derer, die ihm näher

*) Sehr treffend sagt deßhalb Schenkel, Das Wesen des Protest., 2. A., S. 390, „das wahre Verhältniß des Menschen zum Menschen sei dasjenige der Liebe."

**) Diesem Kantischen s. g. Moralprincip widerfährt noch immer vielfach eine ungerechte Beurtheilung. So schreibt Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., I., S. 622: „Dieses Princip gibt dem, welcher ein Regulativ für seinen eigenen Willen verlangt, die Aufgabe, gar eines für den Willen Aller zu suchen." Wie viel treffender ist, was Trendelenburg, Naturrecht, S. 35, über dasselbe äußert: „Das Allgemeine ist selbst dergestalt das Wesen der Vernunft, daß es als solches und in der Bedeutung, in welcher es der Nothwendigkeit gleich steht, aus der von außen kommenden und insofern zufälligen Erfahrung nicht begriffen wird. Das vernünftige Handeln wird sich daher als ein allgemeines darstellen. Diese Form der Allgemeinheit macht Kant zum Grundgedanken der Ethik, indem er die Maxime unsers Handelns, den subjektiven Grundsatz, um sie in ihrem ethischen Werthe zu erkennen, dem Richterspruch des Allgemeinen unterwirft. Sein kategorischer Imperativ lautet: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne." Ein solcher Grundsatz verwirft jedes Besondere, das nicht zugleich allgemein sein kann, und also jede Willkür und Selbstsucht; und das als Bestimmungsgrund durchgeführte Allgemeine verwirft jede andere Triebfeder als die Vorstellung des Gesetzes; dadurch wird der große Begriff des reinen Willens erzeugt." Namentlich vgl. Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 148.

stehn. Man erinnere sich an das Wort von **Novalis** (Schrr. III., S. 221): „Gemeinschaft, Pluralism ist unser innerstes Wesen, und vielleicht hat jeder Mensch einen eigenthümlichen Antheil an dem, was ich denke und thue, und so ich an den Gedanken anderer Menschen."

Anm. 3. Vom Standpunkt dieses §. aus erscheint allerdings als die eigentliche **Grundsünde** die **Selbstsucht**.

§. 143. **Lieben** heißt demnach: sich mit der Person eines anderen menschlichen Einzelwesens, das eben damit für die Liebe „**der Nächste**" ist*), kraft eigener Selbstbestimmung in Gemeinschaft und letztlich in Einheit setzen. Als durch die eigene Selbstbestimmung des Liebenden vermittelt, ist es wesentlich ein **moralischer Vorgang****), nicht ein bloß physischer (sinnliche Sympathie).***)

Anm. Gemeinschaft und mithin auch Liebe ist zwischen den menschlichen Einzelwesen nur deßhalb möglich, weil sie **Personen**, und zwar **individuelle**, d. h. **begriffsmäßig** von einander verschiedene (denn nur **solche** können sich erkennen und nachbilden) Personen sind. Woher es denn auch kommt, daß Gemeinschaft und Liebe unter keinen anderen animalischen Einzelwesen stattfinden als unter den menschlichen. Und so lieben wir ja auch nur in dem Maße, in welchem in uns die Persönlichkeit entwickelt ist, nämlich normal. Auch Gott kann nur sofern er der persönliche ist lieben. Es pflegt denn

*) Luc. 10, 29—37.

) **Baader, Beiträge zur Elementarphysiologie (S. W., III.,), S. 245: „Die Verbindung freier Wesen kann auch nur frei, d. i. Verbindung sein." **Müller**, Sünde, II., S. 600: „Der Liebe ist es wesentlich, sich wie in ihrem eigenen Sein so in ihrer Offenbarung und Wirksamkeit durch Freiheit zu vermitteln und zu bedingen."

***) **Thilo**, Die Wissenschaftlichkeit der modernen specul. Theol., S. 192: „.... daß ich keinen Begriff der Liebe für einen ethischen halte, ... der nicht alles Ernstes die Subjekte der Liebe streng aus einander hält. Denn zum Begriff grade der ethischen Liebe gehört nothwendig das deutliche Bewußtsein, daß der Andere uns ein Fremder" (ein nicht eben glücklich gewählter Ausdruck) „ist, und grade in demselben Maße als eine sogenannte Vertauschung des Bewußtseins stattfindet, d. h. das Bewußtsein, daß die geliebte Person eine andere ist, verschwindet, hört auch der Vorgang auf, ein ethischer zu sein, und sinkt zu dem an sich gleichgültigen Phänomen der Sympathie u. dgl. herab." S. 258: „Wir meinen damit nicht jene Sympathie, welche fremde Lust und fremdes Leid als das eigene empfindet, und deßhalb sich leicht vermindert oder gar aufhört, sobald die Besinnung eintritt, daß es ja doch eigentlich nicht die eigene, sondern eine fremde Person ist, der jene Freude und jenes Leid angehöre."

jetzt auch ausdrücklich hervorgehoben zu werden, daß Selbstheit, wie sie die Bedingung der Selbstsucht (des Gegensatzes der Liebe) ist, so auch die der Liebe ist. So schreibt Schelling, Philos. Unters. ü. d. Wesen d. menschl. Freiheit (S. W., I., 7,), S. 408: „Liebe ist weder in der Indifferenz, noch wo Entgegengesetzte verbunden sind, die der Verbindung zum Sein bedürfen, sondern dieß ist das Geheimniß der Liebe, daß sie solche verbindet, deren jedes für sich sein könnte, und doch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere." Aphorismen zur Einleit. in die Naturphilos. (S. W., I., 7), S. 174: Dieß ist das Geheimniß der ewigen Liebe, daß, was für sich absolut sein möchte, dennoch es für keinen Raub achtet, es für sich zu sein, sondern es nur in und mit den anderen ist. Wäre nicht jedes ein Ganzes, sondern nur Theil des Ganzen, so wäre nicht Liebe: darum aber ist Liebe, weil jedes ein Ganzes ist, und dennoch nicht ist, und nicht sein kann ohne das andere." Stuttgarter Privatvorlesungen S. W., I., 7,), S. 453: „Gott selbst ist mit der Natur durch freiwillige Liebe verbunden; er bedarf ihrer nicht, und will doch nicht ohne sie sein. Denn Liebe ist nicht da, wo zwei Wesen einander bedürfen, sondern wo jedes für sich sein könnte, ... und es doch für einen Raub achtet, für sich zu sein, und nicht sein will, moralisch nicht sein kann ohne das andere." Bekanntlich bildet der hier in Rede stehende Gedanke bei dem älteren Schelling auch ein wichtiges Moment in seiner Konstruktion der Idee Gottes. In eben diesen Stuttgarter Privatvorlesungen (1810) schreibt er S. 438f.: „So sind also auch nach dieser Ansicht zwei Principien in Gott. Das erste Princip oder die erste Urkraft ist die, wodurch er als ein besonderes, einzelnes, individuelles" (!) „Wesen ist. Wir können diese Kraft die Selbstheit, den Egoismus in Gott nennen. Wäre diese Kraft allein, so wäre nur Gott als ein einzelnes, abgeschnittenes, besonderes Wesen, es gäbe keine Kreatur. Es gäbe nichts als eine ewige Verschlossenheit und Vertiefung in sich selbst, und diese Eigenkraft Gottes wäre, weil sie immer eine unendliche Kraft wäre, ein verzehrendes Feuer, in dem keine Kreatur leben könnte. (Wir müssen es uns nach Analogie der Gemüthskraft denken, die sich in einem höchst verschlossenen Menschen äußert, der eben darum auch finster heißt, dem wir ein dunkles Gemüth zuschreiben.) Diesem Princip steht nun aber von Ewigkeit ein anderes entgegen. Dieses andere Princip ist die Liebe, durch welche Gott eigentlich das Wesen aller *Wesen ist.* Die bloße Liebe für sich selbst aber könnte nicht sein,

nicht subsistiren, denn eben weil sie ihrer Natur nach expansiv, unendlich mittheilsam ist, so würde sie zerfließen, wenn nicht eine kontraktive Urkraft in ihr wäre. So wenig der Mensch aus bloßer Liebe bestehen kann, so wenig Gott. Ist eine Liebe in Gott, so auch ein Zorn, und dieser Zorn oder die Eigenkraft in Gott ist, was der Liebe Halt, Grund und Bestand gibt." Aehnlich äußert sich Franz Baader. In den Vorlesungen über religiöse Philosophie (S. W., I.,), S. 219, schreibt er: „Uebrigens wird durch diese Erkenntniß auch jene Behauptung bekräftigt, welche Hegel in seiner Phänomenologie des Geistes ausspricht, daß nämlich ein Wesen nur in dem Verhältnisse sich auszubreiten und mitzutheilen, zu gemeinsamen und zu äußern vermag, in welchem es, sich verschließend, sich zu vertiefen und zu innern vermag. Denn nur ein solches Wesen äußert sich selber oder gibt sich frei und ungezwungen." Vgl. auch Tagebücher (S. W., XI.,), S. 182: „Liebe ist und wirkt Tausch der Persönlichkeit, eine Verwechselung der Wesen. Verschiedenheit dieser Wesen, Zweiheit derselben, wenn ich so sagen darf, ist also die Bedingung derselben." Dazu noch folgende Aeußerungen von Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., 146: „Liebe ist nur da, wo ein Wesen in sich selbst zu sein vermag, aber nicht in sich selbst sein will, sondern aus sich selbst heraustritt, um in einem anderen und für ein anderes zu leben. Darum kann die Liebe nur in der Sphäre persönlicher Wesen, die einen selbständigen Centralpunkt ihres Einzelseins in sich haben, mithin nur als die absolute Aufhebung einer absoluten Scheidung sich verwirklichen; und eben dadurch, daß dieß Einswerden persönlicher Wesen in der Liebe die reinste und vollkommenste Sonderung, den Unterschied des Ich und Du, in sich hat, erweist es sich als die höchste Form der Einheit." S. 156: „Liebe ist wesentlich bedingt durch die zur Persönlichkeit erhobene Individualität; sie ist nur möglich in dem Gegenüber zweier Ichs; mit dem persönlichen Unterschiede schwindet auch die lebendige Einheit." S. 204: „Diese Selbstheit ist die unentbehrliche Basis alles höheren Lebens; ohne sie verlöre die Liebe selbst allen Werth, ja ohne eine solche kräftig individualisirende Richtung könnte es gar keine Liebe im Wechselverhältniß der geschaffenen Persönlichkeiten geben." Vgl. auch Schöberlein in den Jahrbb. für deutsche Theol., 1861, H. 1, S. 51. Die Liebe bewirkt aber nicht etwa, indem sie die Geschiedenheit der individuellen Persönlichkeit aufhebt, eine Aufhebung ihrer Verschie-

denheit, eine Vermischung derselben. Diese wird schon durch den Begriff der Individualität ausgeschlossen*).

§. 144. In Gemeinschaft und Einheit setzt sich aber das menschliche Einzelwesen mit dem Nächsten dadurch, daß es einerseits das ideelle Bild (den Gedanken) desselben in sein Verstandesbewußtsein hineinreflektirt (m. a. W. daß es ihn erkennt, s. unten §. 229), — was deshalb möglich ist, weil dasselbe ein begriffsmäßig differentes ist, also vermöge seiner Individualität, — und andrerseits dieses ideelle Bild in sich real nachbildet, indem es sich selbst, denkend und wollend, in Uebereinstimmung mit demselben (dem Nächsten) bestimmt, also indem es in Uebereinstimmung mit ihm denkt und will oder überhaupt verstandesbewußt und willensthätig ist. Denn so verähnlicht es sich dem Nächsten und setzt denselben in sich hinein. Die Liebe ist so eine Selbstverähnlichung des Liebenden mit dem Nächsten, ein gegenseitiges sich Nachbilden der Liebenden**), und sie stiftet mithin eine reelle Gemeinschaft zwischen dem Liebenden und dem Geliebten, die sich abschließlich zur wirklichen Einheit mit ihm vollzieht***). Diese Einheit der Personen, welche die Liebe bewirkt, ist zwar eine moralische, aber darum ist sie nicht minder eine schlechthin reelle, weil eben als moralische eine geistige. Denn da der moralische Proceß (als sittlicher) der Proceß der Selbstvergeistigung des moralischen Subjekts ist: so ist die moralische Einheit der Personen eben als solche die geistige Einheit derselben. Der Liebende besitzt durch sein Lieben den Geliebten geistig in sich, und sofern die Liebe die gegenseitige ist, konstituirt sie einen gegenseitigen geistigen Besitz des Liebenden und des Geliebten, und folglich ein schlechthin reelles Ineinandersein ihrer Personen. Indem die Liebenden ihre morali-

*) Baader, Vorless. ü. religiös. Philos. (S. W., I.,), S. 205: „Alle Individualität als Indivisibilität ist zugleich Immiscibilität." Ferm. cognitionis (S. W., II.,), S. 163: „Nur das Dividuelle ist auch miscibel, das Individuelle dagegen auch immiscibel." Ueber die Wechselseitigkeit der Alimentation u. s. w. (S. W., XIV.,), S, 472: „Im Begriffe der Individualität ist jener der Indivisibilität (denn die Divisibilität würde das Individuum verschwinden machen,) und der Immiscibilität mit Anderm gegeben."

**) Gilt dieß auch von der Gottesliebe?

***) Baader, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 408: „Liebe als Willenseinheit, unterschieden von Liebe als Willenseinigkeit. Darum ist nur Gott die Liebe."

schen Funktionen harmonisch in einander verflechten, leben sie sich je länger desto vollständiger in die Einheit eines gemeinsamen moralischen Lebens hinein, und dieses ihr gemeinsames moralisches Leben nimmt je länger desto vollständiger die Qualität eines geistigen an. Eben als schlechthin geistige können ja die Personen schlechthin in einander sein. Aber auch sie allein können es, und nur zwischen schlechthin geistigen Personen ist absolute Liebe möglich. Denn nur für den Geist sind (seinem Begriff zufolge) die Schranken des Einzelseins schlechthin aufgehoben. So involvirt die Liebe ein sich je länger desto inniger vollziehendes reelles Ineinandersein der individuellen Personen. (Vgl. überhaupt oben §. 47)*).

§. 145. Als Uebereinstimmung des Liebenden in seinen moralischen Funktionen mit denen des Nächsten ist das Lieben ein Zusammenwirken mit dem Nächsten an der Lösung seiner moralischen Aufgabe. Es besteht darin, daß der Liebende dem Geliebten an seinem bestimmten Theil dazu mithilft, daß er seine individuelle moralische Aufgabe schlechthin vollführe.

§. 146. Als Akt des persönlichen Bewußtseins ist das Lieben die Liebe des Wohlgefallens, als Akt der persönlichen Thätigkeit ist es die Liebe des Wohlwollens (nämlich einschließlich des Wohlthuns). Beide gehören zusammen zur Wahrheit der Liebe; in dieser in ihrer Vollkommenheit decken sich beide schlechthin. Da das persönliche Bewußtsein einerseits Empfindung, bzw. Gefühl, und andrerseits Sinn, näher Verstandessinn ist, und die persönliche Thätigkeit einerseits Trieb, bezw. Begehrung, und andrerseits Kraft, näher Willenskraft (§. 171): so ist die Liebe Sache ebenmäßig sowohl der Empfindung und des Triebes als des Verstandessinnes und der Willenskraft. Je vollständiger in dem Individuum seine Gemeinschaft mit den übrigen menschlichen Einzelwesen alle diese vier besonderen Seiten umfaßt, und je vollständiger in ihm diese viererlei

*) Es ist ein tiefsinniges Wort Baaders, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 447: „Man kann besser sagen, daß ich und du (wir) aus (in) der Liebe hervorgehen, als daß wir diese Liebe durch unsre Union machen. Wenigstens sind es neue Menschen, die so hervorgehen (wie Glieder).“

besonderen Gemeinschaften mit denselben gegenseitig in einander sind: desto wahrer und vollkommener, namentlich desto inniger ist die Liebe. Am ursprünglichsten tritt sie unter der Form der Empfindung und des Triebes auf, nämlich nicht nur wegen des primitiven Uebergewichts der materiellen Natur und mit ihr zugleich der Individualität in dem menschlichen Einzelwesen (s. unten §. 166), sondern vor allem weil sie ihrem Begriff zufolge ursächlich auf dem Verhältnisse beruht, welches zwischen den menschlichen Einzelwesen als Individuen stattfindet.

Anm. Hiernach läßt sich beurtheilen, wenn man auf §. 191 vorausblickt, mit welchem Recht die Liebe als ein Affekt betrachtet zu werden pflegt. Sofern sie nämlich in demselben Maße, in welchem sie eine wahre und wirksame ist, wesentlich nicht Empfindung (Gefühl) allein ist, sondern unmittelbar in den Trieb (die Begehrung) übergehende Empfindung, ist sie wesentlich Affekt. Da sie aber gleicherweise auch unmittelbar in die Empfindung übergehender Trieb ist, so ist sie eben so wesentlich auch Verlangen. (S. §. 191.).

§. 147. Die Liebe ist Affirmation des Nächsten*) als Person und somit als Selbstzweck**), d. h. Achtung des Nächsten***), — so daß es ohne Achtung keine Liebe gibt und alle Achtung schon Liebe einschließt, — und ein sich selbst zum Mittel für seinen Zweck Machen, also Hingebung an ihn. Und zwar, da das Lieben es auf die absolute Gemeinschaft der individuellen Einzelperson mit den anderen anträgt: so ist, was die Liebe hingibt, — aber auch was sie empfängt, — die Person selbst, die ganze Person. Die Liebe gibt (und empfängt) die Person selbst an den Nächsten

*) Vgl. Steffens, Christl. Religionsphilos., II., S. 203. 320 u. ö.

**) Wuttke, Handb. d. chr. Sittenlehre, I., S. 427: „Der Mensch ist nur insoweit ein Objekt für das sittliche Thun, als er zugleich selbst als sittliches Subjekt, als Persönlichkeit anerkannt und behandelt wird, so daß das handelnde Subjekt auch selbst von demselben sittliche Einwirkungen aufzunehmen bereit ist."

***) Trendelenburg, Naturrecht, S. 59 f.: „. . . . Achtung, deren Wesen es ist, weder Furcht noch Neigung zu sein, sondern welche in dem denkenden Menschen da entsteht, wo auf dem Gebiete der Freiheit Nothwendigkeit anerkannt wird. Wenn man die Anerkennung, wo immer sie erscheint, auf ihren Grund zurückführt, so beruht sie auf dem zwingenden Gesetz des eigenen Wesens, *das zugleich* Gesetz des fremden ist." Vgl S. 97 166.

hin, d. h. sie ist Selbsthingebung an den Nächsten, Selbstmittheilung, in concreto also (denn s. unten §. 251) Hingebung des Eigenthums, m. a. W. Selbstopferung (§. 269) an den Nächsten*), Selbstaufopferung für ihn. Das Individuum geht in ihr vollständig aus sich selbst heraus durch Selbstmittheilung an den Nächsten, versetzt sich selbst vollständig in ihn hinein**), — und bleibt gleichwohl vollständig bei sich selbst. Es verliert sich selbst nicht, indem es sich selbst hingibt***), eben weil es wirklich selbst sich hingibt.

Anm. 1. Es liegt eine Wahrheit in dem Satze des Thomas v. Aquino: Quilibet amor exstasin causat. Vgl. Baader, Vorles. über religiöse Philosophie (S. W., I.,), S. 229: „. . . . wie denn dieses Verzücktsein (Ekstase) des besten Theils seines Selbsts in den Liebhaber und die Idealisirung durch ihn eben das Entzücken der Liebe ausmacht."

Anm. 2. Nach Thilo (Die Wissenschaftlichkeit u. s. w., S. 190—192,) ist „Selbstmittheilung" ein sich widersprechender Begriff. Er wäre es in der That, wenn nicht Personen, nämlich als geistige, reell in einander sein könnten.

---

*) Schöberlein, Grundlehren des Heils, S. 95: „Das Opfer hat seine Wahrheit in der Liebe, die das Opfer bringt, und die höchste Liebe ist eben die, daß Jemand sich selbst, sein eigenstes, innerstes Leben dargibt. . . Das Opfer bezeichnet . . . . die selbstverleugnende Seite in der Liebe."

**) Mit Recht spricht Jul. Müller (Sünde, 3. A., I., S. 230,) von „der Phantasie der Liebe, die die Kunst versteht, sich auf den fremden Standpunkt zu versetzen."

***) Baader, Revision der Philosopheme der Hegelschen Schule, bezüglich auf das Christenthum, (S. W., IX.,), S. 301: „Die wahrhafte Liebe weiß bei ihrem Selbstopfer so wenig vom Selbstmorde (Selbstvernichtung) als von Selbstsucht." Erläuterungen zu Auszügen aus den Werken des heil. Thomas v. Aquino, (S. W., XIV.,), S. 267: „L'amour vrai de soi-même est l'amour des tous." Vorrede zum II. Bande der Philos. Schriften und Aufsätze, (S. W., I.,), S. 397: „In jeder Liebe ist es der Fall, daß der Liebende eben nur wenn und insofern er nicht sich, sondern den Geliebten sucht, sich doch wahrhaft findet." Vorlesungen über religiöse Philosophie (S. W., I.,) S. 231: „. . . . so daß also Liebe und Beschränkung auf die eigene Subjektivität sich diametral entgegenstehen. . . . . In der That ist es die sinnreichste Erfindung der Liebe, daß sie ihres Seins, und zwar des besten Theils desselben sich frei entäußert, um dessen Wiederfinden oder den Beweis und Besitz nicht sich, sondern einem Andern verdanken, und hiermit diesen Andern unzertrennlich mit sich selber verbinden zu können."

§. 148. Diese Selbstaffirmation des Nächsten, ohne welche es keine Liebe gibt, ist aber für das Individuum nicht anders möglich als vermöge des moralischen Akts seiner Selbstnegation*). Nämlich ungeachtet die Liebe, als die Präliminärbedingung der Lösung der moralischen Aufgabe, das erste moralische Erforderniß ist, so bringt gleichwohl das menschliche Einzelwesen, wie es seine moralische Entwickelung antritt, — seinem Begriff zufolge — sie keineswegs bereits mit. Was ja auch schon ihrem Begriff selbst nach unmöglich ist, da sie wesentlich eine durch die eigene Selbstbestimmung dessen, dem sie einwohnt, gesetzte ist. Vielmehr ist dem menschlichen Einzelwesen als natürlichem oder von Hause aus, d. h. dasselbe vor seiner moralischen Entwickelung genommen, wesentlich der konträre Gegensatz der Liebe eigen, die Selbstsucht**). Denn seine Persönlichkeit, wie sie die natürliche ist, d. h. wie sie noch lediglich das Produkt der Lebensfunktionen seines materiellen animalischen (somatisch-psychischen) Naturorganismus ist, ist lediglich in sich selbst als individuelle hineingekehrt. Der materielle Naturorganismus des menschlichen Einzelwesens tendirt, als animalischer, in seinen Lebensfunktionen auf nichts anderes und auf nichts weiteres als auf die Vollziehung

---

*) Baader, Sur la notion du tems (S. W., II.,). S. 60: „Le donner de l'amour n'est au fond rien autre chose, qu'un affirmer de l'objet aimé par une négation de soi-même."

**) Vgl. die erschreckenden Behauptungen Schopenhauers, die aber nur von dem rein natürlichen Menschen und von dem teuflisch abgefeimten Bösewicht ihre Richtigkeit haben: Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2. A., S. 196 bis 199. Es heißt hier S. 196: „Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen, wie im Thiere, ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Dasein und Wohlsein. — Das deutsche Wort Selbstsucht führt einen falschen Nebenbegriff von Krankheit mit sich. . . . . Dieser Egoismus ist, im Thiere wie im Menschen, mit dem innersten Kern und Wesen desselben aufs genaueste verknüpft, ja eigentlich identisch. Daher entspringen in der Regel alle seine Handlungen aus dem Egoismus, und aus diesem zunächst ist allemal die Erklärung einer gegebenen Handlung zu versuchen; wie denn auch auf denselben die Berechnung aller Mittel, dadurch man den Menschen nach irgend einem Ziele hinzulenken sucht, durchgängig gegründet ist. Der Egoismus ist, seiner Natur nach gränzenlos" u. s. w. Ebenso: Die Welt als Wille u. Vorstell. (3. A.), II., S. 614: „Der Egoismus ist eine so tief wurzelnde Eigenschaft aller Individualität überhaupt, daß, um die Thätigkeit eines individuellen Wesens zu erregen, egoistische Zwecke die einzigen sind, auf welche man mit Sicherheit rechnen kann."

einer vollständigen Centralität des Lebens in dem ihn konstituirenden Komplex von materiellen Naturelementen (in dem ihn konstituirenden Quantum von organisirter Materie); der Proceß des Lebens in dem menschlichen Einzelwesen als materieller (sinnlicher) Naturproceß nimmt seine Richtung lediglich auf dieses selbst, und dieses ist von Natur ausschließend in sich selbst hineingekehrt in seiner Lebensbewegung. Die (animalische) Seele ist ja ihrem Begriff (s. §. 70) zufolge überhaupt das auf sich selbst als seinen Zweck bezogene Leben des thierischen Einzelwesens, und sie sucht demgemäß ausschließend sich selbst. In dem animalischen Wesen tritt seinem Begriff zufolge die materielle (oder sinnliche) Lebenstendenz unter der Form der Selbstsucht (diesen Ausdruck im weitläuftigsten Sinne genommen) auf. Von der Seele des persönlich thierischen Einzelwesens gilt das Gesagte nun aber in desto höherem Maße, weil in ihr die Centralität des Lebens, welche in dem bloßen Thiere nur angestrebt, aber noch nicht wahrhaft erreicht wird, wirklich zum Vollzug gekommen ist. Eben hiermit hat sich jedoch in ihr der Stand der Dinge in dieser Beziehung zugleich wesentlich modifizirt. Indem die animalische Seele auf dieser Stufe die persönliche Bestimmtheit erschwungen, indem sie ein Ich in sich konstituirt hat, ist sie nunmehr sich selbst auf sich als seinen Zweck beziehendes Leben, das heißt aber eben, eigentlich zu reden, selbstsüchtiges Leben. Bei dem bloßen Thiere kann, ungeachtet es sich lediglich in sich selbst hinein koncentrirt, und — sich in sich selbst abschließend, — lediglich sich selbst sucht, doch von eigentlicher Selbstsucht deshalb noch nicht die Rede sein, weil ihm das Ich noch fehlt. Die in ihm hervortretende Selbstsucht ist so noch eine lediglich passive, eben damit aber noch gar keine wirkliche, d. h. auf eigener Selbstbestimmung beruhende, noch keine moralische (und unter die moralische Beurtheilung fallende) Selbstsucht. Nachdem nun aber im Menschen das Ich in der Seele sich fixirt hat, ist jene bloß passive Selbstsucht eine aktive, und zwar in der Form eigener Selbstbestimmung aktive, und somit moralische oder wirkliche Selbstsucht geworden. Der Persönlichkeit des menschlichen Individuums, wie sie reines Naturprodukt ist, wohnt folglich nicht etwa die Liebe ein, sondern wesentlich die bloße [illegible]

entgegengesetzte Selbstsucht. Das natürliche menschliche Einzelwesen affirmirt lediglich seine eigene individuelle Person als in sich selbst Zweck, und negirt in seinem Verhältnisse zu den übrigen menschlichen Individuen diese alle als Selbstzweck. Dieß steht nun freilich in direktem Widerstreite mit der moralischen Forderung der Liebe, und auch schon mit der ganz allgemeinhin genommenen moralischen Forderung überhaupt, weil ja so, was das Individuum kraft seiner Selbstbestimmung als Zweck affirmirt, gar nicht der wahre und eigentliche Mensch ist, sondern eine defekte und überdieß auch unrichtige Formation des menschlichen Wesens. Darum bedarf die natürliche Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens einer Berichtigung ihrer Tendenz durch die Richtung von ihm selbst ab auf den Nächsten als Selbstzweck hin; und diese Berichtigung, d. h. die Tendenz auf die Liebe hin, tritt sofort als Forderung auf. Sie läßt sich aber auch als Forderung stellen, — nämlich eben an die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens selbst. Diese kann ja jene Tendenz aus sich selbst schöpfen. Denn die Persönlichkeit, sobald sie einmal in dem Einzelsein zu Stand und Wesen gekommen ist, schließt ja die Macht der Selbstbestimmung in sich. Vermöge dieser aber kann das Ich sich, wie seinem materiellen animalischen Naturleben überhaupt, seine Autonomie verneinend, so insbesondere auch der selbstsüchtigen Richtung desselben entgegen setzen. Kurz, die Persönlichkeit des Einzelwesens kann kraft eigener Selbstbestimmung in sich die Selbstsucht brechen, d. h. lieben lernen. Aber lernen muß das menschliche Individuum freilich das Lieben erst, indem es die ihm natürliche Selbstsucht verlernt; nur vermöge seiner moralischen Entwickelung kann es sich von der ihm natürlichen selbstsüchtigen Tendenz frei machen zur Liebe.

Anm. In dieser Hinsicht liegt der Erziehung eine große Aufgabe ob. S. unten §. 184.

§. 149. Wenn das menschliche Individuum so nur vermöge der moralischen Ueberwindung der ihm natürlichen Selbstsucht lieben lernen kann, — nur vermöge dessen, daß es sich selbst als Zweck negirt in seinem Verhältnisse zum Nächsten: so involvirt die menschliche*) Liebe wesentlich die Selbstverläugnung, die

*) Von der Liebe Gottes gilt es nicht.

als Akt des persönlichen Bewußtseins die Selbstbescheidung (das kein Wohlgefallen an sich selbst haben*)), als Akt der persönlichen Thätigkeit die Selbstüberwindung ist.

Anm. In der Selbstaufopferung liegt an und für sich die Selbstverläugnung nicht mit.

§. 150. Als das Gemeinschaft Eingehen mit dem Nächsten hat das Lieben wesentlich zwei Seiten. Es ist auf der einen Seite ein bei dem Nächsten Gemeinschaft anknüpfen Wollen, ein ihm Gemeinschaft Antragen, ein seine Gemeinschaft Suchen, — auf der anderen Seite ist es aber auch ein sich dem Nächsten Aufschließen für sein Gemeinschaft anknüpfen Wollen, ein Empfänglichsein für seine Gemeinschaft, ein ihm Gemeinschaft Gewähren, ein die von ihm angetragene Gemeinschaft Annehmen. Diese Annahme der von dem Nächsten angebotenen Gemeinschaft gehört eben so wesentlich zur Liebe wie das Suchen der Gemeinschaft bei ihm; die Liebe ist eben so wesentlich Empfänglichkeit für die vom Nächsten gesuchte Gemeinschaft, also An- und Aufnahme der von ihm beabsichtigten Selbstmittheilung an uns, wie das Suchen der Gemeinschaft bei ihm. Der Liebende will sich sein Sein im Nächsten geben, sich in ihn hineinversetzen; er eröffnet sich aber ebenmäßig auch dem Nächsten, daß dieser sich sein Sein in ihm geben, sich in ihn hineinversetzen kann. Er trägt es darauf an, jedes andere menschliche Ich zu seinem anderen Ich zu machen, gibt sich aber auch seinerseits an jedes andere menschliche Ich als dessen anderes Ich hin. Nach der ersteren Seite ist die Liebe die Gütigkeit, nach der anderen ist sie die Dankbarkeit**).

---

*) Röm. 15, 1.

**) Baumgarten-Crusius (Lehrb. der christl. Sittenlehre, S. 362 f.,) bezeichnet ganz richtig als den Grund der Dankbarkeit die Empfänglichkeit für die Einwirkungen der Liebe. Er setzt hinzu (S. 363): „Das Empfangen und Annehmen der Wohlthat, besonders im Aeußerlichen, kostet den Menschen wohl wenig, und bei den äußeren Erweisungen der Liebe gibt es eine gewisse rohe Dankbarkeit, welche oft sogar in unwürdige Verhältnisse überschlägt, oder im besseren Falle nur von der menschlichen Klarheit zeugt, mit welcher man seine Lebensvorfälle durchlebe; oder von einer Fähigkeit, die guten Regungen in Anderen mitzufühlen und anzuerkennen. Oft ist auch die Dankbarkeit nichts mehr als die Bescheidenheit. Die wahre Dankbarkeit besteht darin, daß man das Empfangene im Sinne des Gebers aufnehme und anwende. Sie hat als Tugend also nur bei sittlich lauteren Gaben statt. Aber jene Art der Aufnahme und

Eben darin ist die Liebe Dankbarkeit, daß sie die liebende Person selbst liebend hinnimmt in allem, was sie vom Nächsten empfängt, nicht bloß die Gabe derselben; die Dankbarkeit ist die Liebe als Glaube an die wirkliche Liebe des sich mittheilenden Nächsten. Diese beiden, Gütigkeit und Dankbarkeit, in ihrer gegenseitigen Durchdringung bilden das volle Wesen der Liebe. Durch diese ist demnach das Individuum einerseits vollständig aufgeschlossen für die Gemeinschaft mit allen übrigen, und schließt sich andrerseits alle übrigen vollständig auf für die Gemeinschaft mit ihm; es ist seinerseits vollständig durchsichtig und durchdringlich für alle anderen, und durchsieht und durchdringt hinwiederum auch sie vollständig*). Es findet so in der Liebe eine Gleichstellung statt zwischen dem Gebenden und dem Empfangenden. Der Gebende verhält und weiß sich, indem er mittheilt, zugleich als ein des Empfangens von eben dem, welchem er gibt, Bedürftiger, bezw. als ein thatsächlich von ihm Empfangender, und umgekehrt, und so bläht die Gütigkeit nicht auf und die Dankbarkeit drückt nicht**).

§. 151. Die Liebe strebt ihrem Begriff zufolge nach der Voll-

---

Anwendung beweist dann eine rege Seelenverbindung zwischen Geber und Empfänger, der der Freundschaft ähnlich und verwandt; und diese ist das Bleibende der Dankbarkeit, sie ist das, was man als ihr Eigentliches und Wesentliches auffassen kann."

*) Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 154: „Was jenes Verlangen meint, ist die Fähigkeit unbeschränkter Mittheilung, das Vermögen der Liebe, das eigene Wesen dem Geliebten völlig durchsichtig zu machen und das seine auf gleiche Weise zu besitzen."

**) Baader, Vorless. über religiöse Philosophie (S. W., I.), S. 159 f.: „Jedes wahre Empfangen wird nur durch die Vermittelung des Sichvertiefens oder Entsagens des Empfängers gegen und in den Geber bewirkt, und jener verbindet sich hiermit letzterem, oder dieser macht sich, wie der gemeine Ausdruck sagt, den Empfänger verbindlich. Dieses gilt von jedem wahrhaften Annehmen im Gegensatze des Nehmens, bei welchem kein Geben stattfindet, folglich auch keine Subjektion des Annehmenden gegen den Geber, sondern umgekehrt nur eine einseitige Subjektion des Genommenen dem Nehmenden. Dieses letztere Nehmen ist darum freilich das undankbare (nicht-erkenntliche, d. h. keinen Geber anerkennende)." S. 163: „Der Dank ist als Erkenntlichkeit oder Anerkennung nur die sich effektiv bezeugende Verbindung (Verbindlichkeit, Verpflichtung, Verflochtenheit). Nur wer ohne Hoffart geben kann, der kann ohne Niederträchtigkeit nehmen. Der Liebende demüthigt sich im Geben und findet sich erhoben im Empfangen . . . . Nur die Liebe weiß Stolz und Demuth zu vereinen."

ziehung der Gemeinschaft mit dem Nächsten. Aber diese Gemeinschaft ist ein moralisches Verhältniß: sie kann folglich nicht einseitig vollzogen werden, sondern nur unter der moralischen Mitwirkung des Nächsten, — nur sofern dieser kraft eigener Selbstbestimmung die ihm angetragene Gemeinschaft seinerseits annimmt, den Antrag der Liebe seinerseits mit Liebe erwiedert, wozu in der ihm entgegenkommenden Liebe eine ausdrückliche Reizung liegt. Aber keine Nöthigung; erzwingen kann die Liebe die Gegenliebe nicht. Doch sucht sie dieselbe ihrem Wesen zufolge nothwendig, und kann nur durch sie in sich befriedigt werden, weil nur durch Liebe*). Aber bedingt ist sie nicht durch Gegenliebe. Wird ihr dieselbe in Selbstsucht versagt, so besteht sie gleichwohl in sich ungestört und ungeschmälert fort**).

§. 152. Doch modifizirt sie, eben ihrem Begriff zufolge, in diesem Falle die Art und Weise ihrer Aktion auf ihren Gegenstand und nimmt eine fremd scheinende Gestalt an. Stößt sie nämlich bei ihrem Antrag der Gemeinschaft in dem Nächsten auf Unempfänglichkeit und Widerstreben, also auf die Selbstsucht, so flammt sie im Zorn auf. Der Zorn***) ist das Correlatum der Liebe in ihrem Gegensatz gegen die Selbstsucht, und eben sie selbst ist der Selbstsucht gegenüber der Zorn. Er ist diejenige Affektion der Persönlichkeit, welche dadurch hervorgerufen wird, daß sie ein anderes Individuum, dessen Gemeinschaft sie in Liebe sucht, für sich verschlossen und undurchdringlich findet, — die Reaktion der Liebe gegen die Selbstsucht des Nächsten, auf welche sie trifft. Darum kann recht, d. h. in moralisch normaler Weise nur der zürnen, der lieben, und zwar recht lieben kann. Weil aber der Zorn wesentlich eine Affektion der Liebe ist, so schlägt er, bei dem normalen Stande, unmittelbar in das Erbarmen

---

*) Steffens, Christl. Religionsphilos., I., S. 73: „Die Idee der Liebe ist die der völligen Gegenseitigkeit." Wuttke, Handb. d. christl. Sittenlehre, I., S. 444: „Die Liebe kann nichts anderes lieben als die Liebe (Ps. 103, 1 f. Col. 3, 17. 1 Thess. 5, 18. 1 Joh. 4, 11. 19.). Darum ist kein Schmerz so groß, als wo die Liebe unerwiedert bleibt."

**) Wuttke, a. a. O., I., S. 443: „Liebe wird nur durch Liebe erzeugt, alle sittliche Liebe ist ihrem Wesen nach Gegenliebe. .... Die sittliche Liebe zu den Menschen sucht zwar deren Gegenliebe, aber bedarf deren nicht."

***) Nicht der Haß, wie Ulrici angibt: Gott und der Mensch, I., S. 584 f.

um, welches wesentlich seine andere Seite bildet, oder genauer: ein wesentliches Moment in ihm ist. Der Zorn geht, wie die Liebe, auf die Person, und ist, wie sie, eine Bestimmtheit der ganzen Persönlichkeit. Nach der Seite des persönlichen Bewußtseins ist er der Unwille, nach der der persönlichen Thätigkeit der Eifer*). Unwille und Eifer sind demnach immer zusammengesetzt im Zorn. Im Eifer schlägt er schon unmittelbar ins Erbarmen um.

Anm. 1. Ueber den Zorn in seinem Verhältniß zur Liebe vgl. überhaupt Hirscher, Christliche Moral (2. A.), S. 231 f. Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 338**). Schöberlein, Ueber die christl. Versöhnungslehre — Theol. Studien und Kritiken, 1845, H. 2, S. 292 f.

Anm. 2. Der Zorn ist ein Affekt (s. unten §. 191.), d. h. eine in den Trieb übergehende Empfindung, — nur kein pathologischer Affekt (s. unten §. 216.). Er darf deßhalb nicht mit dem pathologischen Affekte des Jähzorns (§. 218) verwechselt werden. Liebe und Zorn sind wesentlich Correlata; wer nicht zürnen kann, kann auch nicht lieben***). Der Lieblose kann nur (kalt) hassen. Der Zorn ist nur eine eigenthümliche Art der Liebe, sich zu äußern. Liebe und Zorn sind beide ein Feuer; jene ist ein belebendes, dieser ein verzehrendes.

Anm. 3. Nur Personen kann man (verständigerweise) zürnen. Und zwar kann man der Person gegenüber nur über ihre Lieblosigkeit,

---

*) Eifer hier im Sinne des neutestamentlichen ζῆλος. S. z. B. 2 Cor. 7, 11.

**) Auch der göttliche Zorn ist in seinem tiefsten Grunde Liebe; die Liebe selbst wird zum verzehrenden Feuer Allem, was sich ihr, dem Wesen des Guten, entgegensetzt. Es müßte der Liebe nicht Ernst sein mit sich selbst, wenn sie ihre Verneinung nicht verneinte. Eben darum kennt das Heidenthum nicht den heiligen Zorn Gottes, weil es die heilige Liebe Gottes nicht kennt, weil es im innersten Centrum des Universums hinter allen Gegensätzen freundlicher und feindlicher Götter eine dunkele, gegen das Heil der Menschen gleichgültige Macht erblickt, die über alles Seiende und dessen Größe und Herrlichkeit nur das Urtheil der Richtigkeit spricht."

***) Vom Zorn gilt allerdings, was Fichte (Bestimmung des Menschen, S. 317. S. W. Bd. II.,) von der „Feindschaft" sagt, daß sie nicht anders entstehe „außer aus versagter Freundschaft." Anders verhält es sich mit dem ähnlich lautenden Satze des Thomas v. Aquino: Omne odium ex amore causatur, quia nihil odio habetur nisi per hoc, quod contrarietur convenienti amato.

ihre Selbstsucht zürnen, nicht über ihre natürliche Beschränktheit u. dgl. Ja auch nur inwiefern die Selbstsucht die geistige (s. unten) ist, kann sie in normaler (und verständiger) Weise Zorn hervorrufen. Dem kleinen Kinde in seiner Selbstsucht zürnt man nicht, weil seine Selbstsucht die bloß natürliche ist, also noch keine eigentliche und wirkliche.

§. 153. Kommt die in der Liebe angestrebte Gemeinschaft wirklich zum Vollzug, so ergibt sich die gegenseitige Ergänzung der Individuen und mithin die gegenseitige Befriedigung ihrer Bedürfnisse durch einander. Indem die mittheilende Liebe des Einen der des Anderen, auf den sie gerichtet ist, begegnet, empfängt jeder von beiden von dem Andern, und ergänzt ungesucht und unwillkürlich sich selbst durch ihn und in ihm. Das eine Individuum findet dadurch, daß es das Bedürfniß des andern befriedigt, die Befriedigung seines eigenen Bedürfnisses, und umgekehrt, und es ergibt sich ein harmonisches Zusammenwirken der Einzelnen an der Lösung der moralischen Aufgabe, indem jeder dem anderen auf die ihm entsprechende Weise dazu mithilft, daß er seine individuelle moralische Aufgabe vollständig vollbringe. So schlägt die Liebesgemeinschaft zum reinen Vortheil für alle Theile aus. Der Liebende, weit entfernt, einen Verlust zu erleiden durch seine Selbsthingebung an den Nächsten, trägt vielmehr von derselben reichen Gewinn davon, und in diesem gegenseitigen Geben und Empfangen, in diesem wechselseitigen Austausch des Eigenthums (s. §. 251.), also der individuellen Person selbst, bei dem jeder sich selbst durch den Mitbesitz des Nächsten erweitert und bereichert, genießt die Liebe die vollendete Glückseligkeit*).

Anm. Wie in der Liebe das eine Individuum dadurch, daß er das Bedürfniß des anderen befriedigt, unmittelbar zugleich

*) Baader, Tagebücher (S. W., XI.,), S. 182: „Liebe bewirkt wechselseitige Assimilation. . . . . Jedes der Liebenden gibt und empfängt. Sich selbst fühlt es nur durch süße Reaktion im Liebenden, in den es hinüberwallt." S. 185: „Der Liebende ist um einen ganzen Menschen reicher geworden, er prasset an zwei Leben zugleich." Marheineke, Theol. Moral, S. 232: „Jeder lebt da in seinem Fürsichsein nur in dem anderen, und empfängt sich erhöht und befriedigt daraus zurück. Diese Dialektik des Sichverlierens an den Anderen und des Sichwiederfindens in ihm ist die Liebe, sie selbst dieß ewige und süße, so freie als nothwendige, Hervorbringen und Auflösen dieses Widerspruchs."

sein eigenes Bedürfniß befriedigt: das liegt am anschaulichsten in der Geschlechtsliebe vor; und zwar nicht etwa bloß in ihr als sinnlicher.

§. 154. Ungeachtet so das in Gemeinschaft Treten, sofern es gelingt, als ein sich gegenseitig Ergänzen der Einzelpersonen die Befriedigung des Bedürfnisses dieser Personen, und zwar auf beiden Seiten, zur nothwendigen Folge hat: so ist doch bei dem Lieben das Motiv keineswegs das Suchen dieser Befriedigung des eigenen Bedürfnisses, sondern die Abzweckung geht bei ihm lediglich auf die Herstellung der Gemeinschaft, also einerseits auf die Aufhebung der Geschiedenheit und andrerseits auf den Vollzug der Verbindung. Darin besteht die Lauterkeit der Liebe*). Auch wo sie zurückgewiesen wird mit ihrer Mittheilung und ihrem Suchen nach Gemeinschaft, begibt sich die Liebe des Liebens nicht. Sie muß dem lieblosen Gegenstande ihres Liebens zürnen, aber sie liebt fort, liebt ihn fort. Die Liebe sucht nichts sonst als die Vereinigung der menschlichen Einzelwesen zu einer einheitlichen Totalität, und zwar um des moralischen Zwecks willen, dessen Realisirung dadurch bedingt ist. Was, wenn sein Gemeinschaft Suchen Erfolg hat, als Folge, und zwar als nothwendige Folge davon, dem Liebenden von Föderungsmitteln für seinen individuellen moralischen Zweck zutheil wird, das fällt ihm eben zu, er hat es nicht gesucht in seiner Liebe, ungeachtet er allerdings Ein für alle mal weiß, daß das Lieben seinen eigenen individuellen Lebenszweck, wofern er anders von ihm in moralisch normaler Weise gefaßt wird, nicht beeinträchtigen kann, sondern vielmehr fördern muß**). Wenn das Lieben beides ist, ein Geben und ein Empfangen, so ist doch in ihm wesentlich das Geben dasjenige, worauf es gerichtet ist, und das Gebenwollen der alleinige Antrieb, von dem es ausgeht und geleitet wird. Die Liebe sucht nie das Ihre, sondern immer nur das des Andern***); sie ist nie eine begehrende, sondern immer

---

*) J. H. Fichte, System d. Ethik, I, S. 414: „Liebe ist niemals und in keinem Sinne nur erweiterter, vertiefterer Egoismus."

**) Schleiermacher, System der Sittenlehre (Ausg. von Schweizer), S. 381: „Was wahre Liebe sein soll, muß zugleich und auf gleiche Weise das Subjekt selbst und Andere zum Gegenstande haben."

***) Phil. 2, 4.

eine sich hingebende, und daß Geben seliger ist als Nehmen*), bleibt unverrückbar ihr Grundsatz. Auch gibt die Liebe nicht etwa um zu empfangen, sondern sie gibt um mitzutheilen. Alles (wirkliche) Lieben hebt mit dem Mittheilen an, nicht mit dem empfangen Wollen, und in jedem Liebesverhältniß ist der Akt, durch welchen es gestiftet wird, ein Akt des Mittheilens auf Seiten eines Gemeinschaft Suchenden, durch welchen dann auch in dem Anderen, dem Empfangenden, der Trieb hervorgerufen wird, seinerseits wieder mitzutheilen an den, der ihm zuerst mitgetheilt hat. Aber indem die Liebe nur geben will, erweist sie sich doch als wirkliche Liebe grade darin, daß sie, was ihr vom Nächsten gegeben werden will, ihrerseits aufnimmt in Dankbarkeit, und diese ihre Dankbarkeit immer wieder von Neuem entzündet an der Flamme der Liebe des Nächsten. In dieser Begegnung mit fremder Liebe wird ihr fort und fort gegeben**), indem sie selbst gibt und ihrerseits nur auf das Geben gerichtet ist. Sofern überhaupt das Bedürfniß als Motiv wirksam wird bei dem Lieben, ist es nicht das eigene des Liebenden, sondern das des Nächsten; diesem allein will es Befriedigung bringen, nicht jenem***). Das Bedürfniß des Nächsten allein, nicht auch das eigene, bietet ja dem Liebenden die Möglichkeit, mit dem Nächsten

---

*) Ap. G. 20, 35.

**) Luc. 6, 38. (Vgl. dazu Baader, Ueber die Freiheit der Intelligenz (S. W., I.,), S. 140.) Joh. 12, 24.

***) Baader, Fermenta cognitionis (S. W., II.,), S. 179: „Die Liebe ist vielmehr eben nur darum Liebe, weil sie bedürfniß- und begierdefrei ist." Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell., I., S. 443: „Alle Liebe (ἀγάπη, caritas) ist Mitleid." Vgl. das. das Nähere. Thilo, Die Wissenschaftlichkeit u. s. w., S. 309: „Die göttliche Liebe ist vielmehr eben darum die absolut schöne und würdevolle, weil sie sich ihre Gegenstände selbst schafft, aus keinem anderen Motive, als um ihnen wohlzuthun. Die menschliche Nächstenliebe wird also in dem Grade ihrem göttlichen Urbilde am ähnlichsten sein, je weniger sich irgendwelche andere Motive in sie hineinmischen, als das Eine, welches sie selbst ist, dem Andern ein Wohl zuzufügen." Schenkel, Dogm., II., 1, S. 15: „Nun ist aber die Liebe ihrem Wesen nach auch nicht ein Bedürfniß nach Anderem; jedes Bedürfniß ist vielmehr das Gegentheil der Liebe, d. h. eine feinere oder gröbere Form des Egoismus. Die Liebe ist die Bestimmung des eigenen Wesens für Andere, nicht aber die Bestimmung Anderer, für das eigene Wesen zu sein; sie ist an sich bedürfnißlose Selbstmittheilung des eigenen Wesens an das Fremde."

Gemeinschaft anzuknüpfen, unmittelbar dar, und ist also für ihn eine unmittelbare Sollicitation zum Versuch einer solchen Anknüpfung, nämlich durch Mittheilung an den Anderen, durch ein Geben. Aber indem die Liebe lediglich das Bedürfniß des Nächsten erfüllen will durch sich, wird, wenn sie wieder auf Liebe trifft, unmittelbar zugleich ihr eigenes Bedürfniß erfüllt; indem sie nur die Anderen ihrerseits ergänzen will, ergänzt sie unmittelbar zugleich sich selbst durch diese Anderen; eben in der Befriedigung der Anderen hat sie unmittelbar zugleich ihre eigene Selbstbefriedigung. Indem nun so die Liebe, falls sie Erwiederung findet, für den Liebenden unmittelbar zugleich seine eigene Befriedigung mit sich führt, hat sie unmittelbar ihre Frucht bei sich selbst. Sie trägt dem Liebenden in der That eine Frucht ein; ja alle moralische Frucht wird überhaupt nur der Liebe zu Theil, weil allein vermöge ihrer das menschliche Einzelwesen in seiner natürlichen Unselbständigkeit seine volle Selbstbefriedigung finden kann, so daß sie auch das allein wahrhaft Beglückende ist. Aber indem sie sich dieser ihrer Frucht erfreut, kommt ihr doch kein Gedanke daran, in ihr einen Lohn zu sehen. Der Liebende kann dieselbe, ungeachtet sie eine Folge seines Liebens ist, gleichwohl nicht diesem und überhaupt nicht sich selbst ursächlich zuschreiben. Denn sie war ja mitbedingt durch die eigene Selbstbestimmung des Nächsten, nämlich durch dessen liebevolle Annahme des Antrags der Gemeinschaft. Und so reflektirt sich das Bewußtsein um jene Frucht in dem Liebenden vielmehr als Dankbarkeit gegen den Nächsten. In seiner überströmenden Dankbarkeit geht ihm jeder Gedanke an einen Lohn unter. Seine Selbstbefriedigung nimmt er als ein freies Geschenk der nur im Beglücken sich befriedigenden Liebe hin. Suchen kann die Liebe keinen Lohn; denn sie findet unmittelbar in sich selbst ihre volle Befriedigung, und die Vorstellung eines Lohnes ist für sie überhaupt gar nicht vorhanden. So schließt die Liebe aus dem menschlichen Leben unbedingt alle Lohnsucht aus, und besitzt gleichwohl alles, was nur immer als Lohn gesucht werden könnte.

Anm. 1. Stahl, Philosophie d. Rechts (2. A.), II., 1, S. 106 f., schreibt treffend: „Der Urbegriff der Liebe ist, daß die Person an der *Befriedigung* der anderen Person ihre eigene Befriedigung finde. Alle

andere Liebe ist von dieser getragen." Wir erinnern auch an das schöne Wort von Jul. Müller, Die christl. Lehre von d. Sünde (1. A.), I, S. 51: „Wir dürfen uns nicht scheuen, das, was Diotima in Platons Symposium vom Eros sagt, auf die Liebe nach ihrem christlichen Begriffe überzutragen; sie ist das Kind des Ueberflusses und des Mangels, und zwar so, wie Herder die schöne Allegorie mit tiefem Sinn weiter ausführt, daß der Ueberfluß eben so sehr des Mangels bedarf, um sich mittheilen zu können, als der Mangel des Ueberflusses, um zu empfangen."

Anm. 2. Die Genesis der Liebe in dem menschlichen Individuum, wie sie im §. verzeichnet worden, ist schon in den Naturverhältnissen des menschlichen Daseins mit Nothwendigkeit begründet. Denken wir die ersten Menschen im Beginn ihrer moralischen Entwickelung, so gibt es zwischen ihnen noch keine wahre (d. h. schlechthin uneigennützige) Liebe, sondern nur erst die letztliche materielle Naturbasis derselben, die geschlechtliche Anziehung (im weitesten Sinne dieses Worts). Allein indem sie kraft dieser beiderseitig eigennützigen Weise sich einer dem anderen hingeben, erzeugen sie Kinder, welche für sie Gegenstände einer uneigennützigen gemeinsamen Hingebung werden, und so kommt es in ihnen zu wahrer Liebe. (S. unten §. 323.) Die Liebe geht in der Welt von der Geschlechtsliebe aus, und moralisirt sich als wirkliche oder moralische Liebe zuerst in der elterlichen Liebe, hinter der die Liebe der Kinder zu den Eltern und die geschwisterliche, überhaupt die blutsverwandtschaftliche Liebe an Reinheit schon weit zurücksteht. Nachdem aber einmal eine Gemeinschaft der Menschen besteht, empfängt der Einzelne nothwendig früher von dem Ganzen, das er ja durchweg zu seiner Voraussetzung hat, als er selbst etwas bei ihm suchen kann. Wie das menschliche Einzelwesen ins Leben tritt, ist es ja unmittelbar noch unfähig zu irgend einem spontanen Akt, und kann nur aufnehmen, was Andere, rein zuvorkommend, in Liebe von dem Ihrigen ihm entgegenbringen; es kann nur erst sich lieben lassen von den Anderen, die sich ihm hinzugeben begehren und in diesem ihrem sich ihm Hingeben ihre eigene Befriedigung finden. Aber indem das menschliche Einzelwesen so die Mittheilung der Anderen empfängt, erwacht eben hiermit in ihm auch die Dankbarkeit gegen diese Anderen, und mit ihr zugleich der Trieb, nun auch seinerseits ihnen mitzutheilen, und zwar näher, sich selbst ihnen wieder hinzugeben. Alles Lieben geht so jetzt in dem menschlichen Einzelwesen von der Dankbarkeit aus; es ist immer ein durch von Anderen, überhaupt von

dem Ganzen der menschlichen Gemeinschaft empfangene Liebe sollicitirtes, (Patriotismus im weitesten Sinne) und die primitive Form seiner Liebe ist bei Jedem die dankbare Gegenliebe. Wir lieben alle, weil wir zuerst geliebt worden sind.

Anm. 3. Die Selbstliebe, von der so viel die Rede ist, ist ein durchaus unklarer und verwirrender Begriff*). Ihm gegenüber ist der Satz von Schmid**) geltend zu machen: „Liebe ist Gemeinschaftsstiftung; damit sind immer zwei Subjekte gesetzt." Diese Selbstliebe läuft gar sehr Gefahr, das Gegentheil der Liebe zu sein***). Was man wohl mit ihr meint, sei es nun die Selbstachtung†) oder das wohlberechtigte Verlangen nach Glückseligkeit, das alles ist nicht Selbstliebe. Von Selbstliebe kann als von etwas Rechtmäßigem nur etwa in dem Sinne die Rede sein, daß wir unsre empirische Person an unsre ideale Person hingeben, die uns zu realisiren aufgegeben oder bezw. bereits relativ in uns realisirt ist††). Dafür ist aber Selbstliebe ein äußerst mißverständlicher Ausdruck.

§. 155. Die Liebe, nämlich, wie sie hier überall gedacht wird, die Nächstenliebe, ist, dem Begriff des Moralischen zufolge, wesentlich religiös bestimmt, d. h. sie ist wesentlich Liebe Gottes in dem Nächsten oder Liebe des Nächsten in Gott, — Liebe des Nächsten, wie er sich im Lichte der Idee Gottes und des Verhältnisses des Menschen zu Gott darstellt, also Liebe des Nächsten als des Ebenbildes Gottes und des Kindes der großen Familie Gottes, — kurz, die Nächstenliebe ist wesentlich Bruderliebe. Und eben nur als diese religiöse, also nur als Bruderliebe ist sie die wahre und

---

*) Ulrici, Gott u. d. Mensch, I., S. 585 f., definirt die Selbstliebe als „das Gefühl der Zufriedenheit mit sich selbst, des Wohlgefallens an dem eigenen Wesen und dessen Eigenschaften, Kräften, Fähigkeiten ꝛc." Er setzt hinzu: „Der Mensch bedarf dieses Gefühls eben weil er ein Selbst ist, weil er im Selbstbewußtsein sich selber kennen lernt, sich mit Anderen vergleichen kann, und wei er kraft seiner Freiheit Herr seiner selbst und seines Lebens ist. Wie sehr er desselben bedarf zeigen die freiwilligen Selbstmorde."

**) Christl. Sittenlehre, S. 256 f. Vgl. auch S. 409.

***) Herbart (Einleitung in die Philosophie, 5. A., §. 155,) bemerkt sehr mit Recht: „Die Liebe, welche als Selbstliebe in sich zurückläuft, verliert ihre Würde."

†) Diese ist es doch vorzugsweise, was Schenkel unter der „Selbstliebe" versteht. S. Dogmatik, II., 1, S. 235 f.

††) Vgl. Lange, Dogmat., I., S. 270 f.

vollkommene. Denn allein in jenem religiösen Lichte angeschaut, kann der Nächste Gegenstand wahrer (normaler) Liebe sein*). Diese Bruderliebe nun gehört wesentlich zur Gottesliebe (§. 120 ff.), so daß diese schlechterdings nicht ohne jene gedacht werden kann**). Denn da einerseits die Gottesliebe ihrem Begriff nach Selbsthingebung an den Zweck Gottes, dieser aber der moralische Zweck ist (§. 121), andrerseits aber für die Realisirung dieses moralischen Zwecks die Präliminarbedingung das Verbundensein der menschlichen Individuen in Liebe ist (§. 142): so stellt sich die Arbeit an der Herstellung dieser Verbindung, also das den Nächsten, oder näher den Bruder, Lieben der Gottesliebe als ihre alleroberste Aufgabe***). Ja noch mehr. Da die moralische Aufgabe in ihrem Gesammtumfang auf die Aufgabe, schlechthin zu lieben, zurückkommt†): so deckt sich die Nächstenliebe als Bruderliebe sogar vollständig mit der Gottesliebe, und Gottesliebe und Nächstenliebe als Bruderliebe sind geradezu Eins††). Dieß jedoch so, daß die Nächsten- und Bruderliebe ihre volle Wahrheit und ihre Vollendung nur in schlechthiniger Beseelung durch die Gottesliebe findet†††).

Anm. 1. Gottesliebe (s. §. 120.) und religiöse (Nächsten-) Liebe sind nicht identische Begriffe, ungeachtet sie in der Sache angegebermaßen zusammenfallen. Die religiöse Liebe ist nicht die Gottesliebe, sondern die (Nächstenliebe als) Bruderliebe.

Anm. 2. Die Einheit der Gottesliebe und der Nächsten-

---

*) 1 Joh. 5, 2. 3.

**) 1 Joh. 4, 11. 12. 20. 21. C. 5, 1.

***) Vgl J. H. Fichte, System der Ethik, I., S. 819 f.

†) Röm. 13, 8—10.

††) Math. 22, 35—40.

†††) 1 Joh. 5, 2. J. H. Fichte, a. a. O., I., S. 819: „Die Bruderliebe ist ihrem tiefsten Wesen nach nichts menschlich Hervorzubringendes, durch verstandesmäßige Ueberzeugung Anzuerziehendes: sie ist die stete, thatkräftige Ueberwindung des specifisch Menschlichen in uns, der Selbstsucht, durch eine höhere übermenschliche Kraft im Menschen selber, durch die Kraft des Göttlichen: — sie ist der thatsächliche Erweis vom Dasein Gottes im Menschen und vom Sein der Menschheit in Gott." Baader, Vorlesſ. ü. specul. Dogmat., H. 5, (S. W. IX.,), S. 270: „Nur der von seinem Höheren (der absolut Hohe ist ihm Gott) sich geliebt Wissende kann seines Gleichen, und was unter ihm ist, lieben."

liebe (nämlich als Bruderliebe) angehend, macht Heubner (Kirchenpostille, I., S. 741,) folgende treffende Bemerkung: „Dieses erste große Gebot" (Mtth. 22, 37—40,) „steht mit Buchstaben geschrieben im Gesetz, aber lebendig uns vor Augen gestellt ist es in Jesu Christo. Er ist, was dieses Gebot ausspricht: er ist die Liebe gegen Gott, er ist die Liebe gegen die Menschen."

§. 156. Aus dem Bisherigen folgt, daß jede moralische Funktion (alles Thun und Lassen) des menschlichen Einzelwesens (von allem anderen abgesehen) eine normale nur ist, sofern sie, was sie auch außerdem sein möge, ein Akt der Liebe, ein Lieben ist (in der Liebe geschieht)*), — und zwar in dem doppelten Sinne: einmal daß sie aus der Liebe hervorgeht, d. h. daß die Liebe in ihr als Bestimmungsgrund mitgesetzt ist, — und fürs Andere daß sie die Liebe fördert, und zwar in dem möglicherweise größten Maße. Zur Normalität aller moralischen Funktionen wird also wesentlich erfordert, daß das moralische Subjekt, d. i. das menschliche Einzelwesen, indem es moralisch agirt (indem es handelt), einerseits in Uebereinstimmung und überhaupt in Gemeinschaft mit den übrigen moralischen Subjekten, d. i. mit den übrigen menschlichen Einzelwesen agire, andrerseits aber durch seine Aktion diese Uebereinstimmung seines Handelns mit dem Handeln der übrigen menschlichen Einzelwesen steigere, überhaupt seine Gemeinschaft mit diesen im möglicherweise höchsten Maße vollständiger vollziehe, extensiv und intensiv. Denn, wie wir schon wissen, nur sofern das menschliche Einzelwesen sich in seinen moralischen Aktionen im Einklange mit allen übrigen menschlichen Einzelwesen selbst bestimmt, bestimmt es sich wirklich selbst, weil wirklich als Mensch (§. 142), oder: nur sofern es in seinen menschlichen Aktionen als mit den übrigen menschlichen Einzelwesen in Gemeinschaft stehend agirt, und durch seine moralischen Aktionen diese Gemeinschaft fort und fort immer vollständiger vollzieht, ist es zur moralischen Arbeit, zur Ausführung der moralischen Aufgabe, soweit sie auf seinen Theil kommt, tauglich (§. 142). Wenn so alles menschliche Thun und Lassen,

*) Wuttke, Handb. der christl. Sittenlehre, I., S. 436: „Es ist kein sittliches Thun irgend einer Art denkbar, was nicht Ausdruck der Liebe wäre." *Vgl. 1 Cor. 16, 14.*

um normal zu sein, schlechthin ein Thun und Lassen in der Liebe sein muß, aus der Liebe aber, ihrem Begriff zufolge, jeder Gedanke an einen Lohn und jedes Suchen eines Lohnes ausgeschlossen ist (§. 154): so ist ganz von selbst alle Lohnsucht Ein für allemal abgethan.

§. 157. Diesem allem zufolge ist das Verhältniß zwischen den menschlichen Einzelwesen und der Menschheit als Ganzem von der Art, daß die Zwecke und die Interessen beider schlechthin in einander verflochten und solidarisch miteinander verbunden sind. Beide, der moralische Zweck der Menschheit als solcher oder der universelle moralische Zweck und die individuellen moralischen Zwecke der einzelnen menschlichen Individuen, können nur mit einander erreicht werden. Sie kommen daher nie (wirklich) in Kollision und Konflikt mit einander, sondern jede Förderung des einen ist wesentlich zugleich auch eine Förderung des andern. Beide moralische Zwecke, der individuelle und der universelle, fallen also schlechthin zusammen*), oder der moralische Zweck ist wesentlich nur Einer, aber als dieser ein wesentlich doppelseitiger, nämlich sowohl der universelle als auch der individuelle, d. h. der organische Komplex aller individuellen moralischen Zwecke**).

Anm. Es ist allemal ein sicheres Zeichen von einer eingetretenen Störung, wenn der moralische Gesammtzweck und die individuellen moralischen Zwecke in Kollision gerathen, oder wenn die vielen individuellen moralischen Zwecke unter einander selbst kollidiren. — Ein sehr unvollkommener Ausdruck für den universellen moralischen Zweck ist „das allgemeine Beste."

---

*) Pécaut, De l'avenir du Protestantisme en France, p. 69: Travaillons pour nous-mêmes et en nous-mêmes, c'est la plus sure maniere de travailler pour tous.

**) Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 382 f.: „Daher ein gewisses alle Menschen umfassendes Verhältniß der Solidarität. . . . . Je enger die Lebenskreise sind, desto stärker ist auch die die Mitglieder derselben verknüpfende Solidarität. . . . . Aus dieser innigen organischen Verknüpfung erklären sich die sympathetischen Gefühle." Mehring, Religionsphilosophie, S. 549: „Es läßt sich nicht denken, daß je das Individuum zu seinem Ziele kommen würde, wenn nicht das Ganze der Geschichte in einen Zustand der Vollendung einträte."

III. Die Bildung.

§. 158. Das menschliche Einzelwesen ist aber in seiner Natürlichkeit auch aus dem weiteren Grunde nicht geeignet, das Subjekt des moralischen Processes zu sein, weil es auch eine unrichtige, eine positiv unrichtige, Bildung des menschlichen Geschöpfs ist (§. 132). Gesetzt also immerhin, es wäre die Vollzahl der menschlichen Individuen erreicht und unter sich durch die Liebe zu vollendeter Gemeinschaft einheitlich verbunden: so würde doch auch dieser große Totalorganismus der menschlichen Einzelwesen immer noch nicht dazu qualificirt sein, die moralische Aufgabe zu lösen. Denn diese ist, wie bereits gesagt worden, eben nur für den richtigen Menschen lösbar, nun und nimmermehr für den falsch konstruirten. Ein unrichtiges Denken kann dieselbe niemals richtig verstehen und ein unrichtiges Wollen kann sie niemals richtig ausführen, wie viele die Denkenden und Wollenden auch immer sein möchten, und wie innig unter einander vereint auch immer. Aber eine solche einheitlich organische Verbindung der Gesammtzahl der menschlichen Einzelwesen ist ja auch ohnehin ganz unausführbar, wenn die Einzelnen, wie dieß angegebenermäßen im Begriff der menschlichen Individualität als der natürlichen mitliegt, unrichtig angelegte Menschen sind. Unter solchen läßt sich eine vollendete, eine schlechthin organisch einheitliche Gemeinschaft in der Liebe nun einmal nicht herausbringen; sie gehen eben nicht schlechthin zusammen untereinander infolge ihrer Irregularität. Damit stellt sich denn also noch eine weitere Präliminarbedingung für die Lösbarkeit der moralischen Aufgabe heraus. Es wird eine vorgängige Umgestaltung der natürlichen Individualität in dem menschlichen Einzelwesen auf moralischem Wege erfordert, eine Berichtigung (Korrektion, Rektifikation) derselben, nämlich vermöge ihrer Richtigstellung (Regulirung) nach dem Begriffe des Menschen an sich, m. a. W. nach dem universellen*) Menschen oder (wie wir uns forthin ausdrücken werden) nach der universellen Humanität. Ist eine solche nicht möglich, so muß das moralische Werk überhaupt aufgegeben werden, ist sie aber ausführbar, so ist ihr Vollzug eine zweite prälimi-

*) Im Gegensatz gegen den individuellen.

ninäre moralische Forderung und Aufgabe, die denn auch, wie eben angegeben worden, mit der zuerst aufgestellten (des Vollzugs einer Gemeinschaft in der Liebe unter den menschlichen Einzelwesen) in unauflöslichem innerem Zusammenhange steht.

§. 159. Die geforderte Korrektion der natürlichen Individualität ist aber ausführbar. Man muß nur die Forderung selbst richtig verstehen. Es wird mit ihr nicht etwa die Aufhebung der Individualität an dem menschlichen Einzelwesen gefordert, welche ja nichts anderes wäre als die Aufhebung seines Seins als dieses konkreten Einzelwesens selbst, und überdieß eine physische Unmöglichkeit, weil seine Individualität seiner materiellen Natur nothwendig inhärirt; sondern nur darauf geht sie, daß in dem menschlichen Einzelwesen das Individuelle dem Ansich- oder Universell-Menschlichen schlechthin zugeeignet werde, dadurch nämlich, daß seine Individualität sich zu der universellen Humanität in das Verhältniß schlechthiniger Dependenz stellt und sich durch sie schlechthin bestimmen läßt. Das menschliche Einzelwesen kann freilich nicht darüber hinaus, seine menschlichen Funktionen unter der Bestimmtheit seiner konkreten Individualität zu vollziehen; aber es kann und muß lernen, dieselben ungeachtet und unbeschadet seiner besonderen Individualität zugleich unter der Bestimmtheit der universellen Humanität zu vollziehen, d. h. sie unter der Bestimmtheit seiner besonderen Individualität als einer selbst durch die universelle Humanität bestimmten zu vollziehen. Geschieht dieser Forderung ein Genüge, so ist in der besonderen Individualität des menschlichen Einzelwesens die universelle Humanität mitgesetzt und umgekehrt jene in dieser; damit aber ist dann seine Individualität regulirt bei ihrem unversehrten Fortbestande. Das menschliche Wesen selbst reflektirt jetzt wirklich sich selbst in der besonderen Individualität aus einem eigenthümlichen (vgl. oben §. 129), wenn gleich für sich allein unzureichenden, Gesichtspunkt; und indem es so in der vollständigen organischen Totalität der menschlichen Individuen die Totalität seiner besonderen Seiten richtig abspiegelt und realisirt, gelingt es ihm, sich in seiner ganzen Wahrheit darzustellen und Wirklichkeit zu geben.

§. 160. Die Korrektur der Individualität muß die ganze individuelle Person betreffen, beide die Persönlichkeit und die Natur

des Individuums. Als ein moralischer Vorgang kann sie aber nur durch die Persönlichkeit des Individuums vollzogen werden, die ja in diesem das alleinige Denkende und Wollende (oder Setzende) ist. Jede Veränderung an seiner Natur kann nur durch seine Persönlichkeit hervorgebracht werden, eine richtigstellende Veränderung an ihr aber nur durch seine richtiggestellte Persönlichkeit. Die Persönlichkeit muß also den Anfang der ihr aufgegebenen Richtigstellung des Individuums mit sich selbst machen, mit ihrer eigenen Regulirung. Sie muß vor allem sich selbst der universellen Humanität konformiren, nämlich denkend und wollend, — dadurch also, daß sie als verstandesbewußte die Idee der universellen menschlichen Persönlichkeit in ihr Bewußtsein aufnimmt und als willensthätige sie ihrem Willen aneignet. In demselben Verhältniß, in welchem sie so sich selbst regulirt hat, vermag sie dann auch ihre Natur, indem sie bestimmend auf sie einwirkt, zu reguliren. Und zwar bringt sie diese Wirkung auf dieselbe ganz unvermeidlich hervor. Denn indem die sich selbst regulirende individuelle Persönlichkeit vermöge des moralischen Lebensprocesses sich einen ihr entsprechenden individuellen (somatisch-psychischen) Naturorganismus anerzeugt (§. 107. 251.), ist dieser eben mehr und mehr ein regulirter.

§. 161. Die Richtigstellung der natürlichen individuellen Persönlichkeit nach der universellen menschlichen Persönlichkeit, und mithin auch die Richtigstellung der natürlichen Individualität überhaupt, hat jedoch zu ihrer unumgänglichen Voraussetzung, daß für das menschliche Einzelwesen ein für diesen Zweck geeigneter Regulator gegeben ist, also eine (richtige) Objektivirung der universellen menschlichen Persönlichkeit. Ohne den Besitz eines solchen objektiven Regulators ist es für die individuelle Persönlichkeit augenscheinlich unmöglich, sich selbst zu reguliren. Diese Voraussetzung findet sich nun aber auch thatsächlich vor, — nämlich innerhalb der moralischen Gemeinschaft, die wir ja bereits von einem anderen Gesichtspunkt aus unbedingt haben fordern müssen, — eben in jenem moralischen Gemeingeist, den wir schon oben (§. 140) als ein Produkt des inneren Lebensprocesses der moralischen Gemeinschaft kennen gelernt haben. Ihn kennen wir ja schon (s. §. 140) als *grade eine solche* Objektivirung der universellen menschlichen Persön-

lichkeit, wie wir ihrer an dieser Stelle bedürfen. An ihm können die natürlichen individuellen Persönlichkeiten sich reguliren; aber auch nur mit seiner Hülfe können sie es, so daß sein Vorhandensein eine wesentliche Bedingung für die Normalität der Entwickelung der menschlichen Moralität ist. Und so ist denn die zu fordernde Berichtigung der natürlichen Individualität allerdings nur innerhalb der moralischen Gemeinschaft möglich. Als die absolute (die schlechthin richtige) aber auch nur innerhalb der (extensiv und intensiv) absoluten moralischen Gemeinschaft, weil nur sie eine vollkommene Objektivirung der universellen menschlichen Persönlichkeit aus sich heraus absetzen kann (§. 140); und nur in ihr ist sonach die absolute Normalität der menschlichen Moralität und die absolut vollendete Entwickelung dieser möglich. Da jedoch auch umgekehrt die Regulirung der natürlichen Individualität eine Bedingung der Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen unter einander ist (§. 156.): so ist nicht minder auf der anderen Seite auch wieder der Fortschritt der menschlichen Gemeinschaft und des in ihr sich absetzenden Gemeingeists wesentlich bedingt durch den Fortschritt in der Regulirung der natürlichen Individualitäten der zur moralischen Gemeinschaft verbundenen Einzelwesen, und erst mit dem vollständigen Richtiggestelltsein der natürlichen Individualitäten aller die Menschheit konstituirenden Einzelwesen ist die vollendete moralische Gemeinschaft und in ihr der vollkommene Gemeingeist und folglich auch die vollkommene Objektivirung der universellen menschlichen Persönlichkeit und überhaupt der universellen Humanität möglich.

§. 162. Nimmt nun innerhalb der moralischen Gemeinschaft in dem menschlichen Einzelwesen seine individuelle Persönlichkeit angegebenermaßen die Richtung auf die Nachbildung der universellen menschlichen Persönlichkeit in sich (oder, was damit gleichbedeutend ist, auf ihre Hineinbildung in die universelle menschliche Persönlichkeit), so ist die berichtigende Umbildung ihrer Natur durch sie möglich. Nämlich vermöge der Vollziehung des sittlichen Processes. Denn dieser ist ja ein Prozeß der Umbildung der materiellen menschlichen Natur, und zwar näher der Transsubstantiation derselben in eine geistige. Diese Umarbeitung derselben kann nun un-

mittelbar zugleich ihre Berichtigung sein, — und zwar deshalb, weil das neue Element, in welches sie übersetzt wird, der Geist, seinem Begriffe zufolge für die absolute Organisation susceptibel, oder vielmehr gar nicht anders als schlechthin organisirt denkbar ist. Vermöge des sittlichen Processes kann und soll demnach in dem menschlichen Einzelwesen durch die Funktion seiner individuellen Persönlichkeit, indem sie sich der universell menschlichen unterordnet und zueignet, sein materieller Naturorganismus, indem er in einen geistigen transsubstanzirt wird, zugleich aus einer unrichtigen (irregulären) menschlichen Natur in eine richtige (reguläre) umgearbeitet werden. Diese Umformung der individuellen Natur ist aber wesentlich eine Ueberwindung derselben. Sie kann daher nicht, ohne daß dieser Gewalt angethan wird, bewerkstelligt werden, und folglich auch nicht ohne eine Anstrengung, gegen welche die individuelle Persönlichkeit als natürliche sich sträuben muß.

Anm. Eine schlechthinige, eine ihrem Begriff schlechthin entsprechende Realisirung der menschlichen Natur, und folglich auch der menschlichen Persönlichkeit, überhaupt des menschlichen Geschöpfs, kann nur im Elemente des Geistes erreicht werden, nimmermehr in dem der Materie. S. §. 132.

§. 163. In ihrer bloßen Natürlichkeit, wie sie noch nicht der universellen Humanität zugeeignet ist, also in ihrer natürlichen Rohheit, ist die Individualität die Partikularität. Ihre Bemeisterung durch die universelle Humanität mittelst ihrer eben beschriebenen Richtigstellung ist die Bildung (die Kultur im eigentlich ethischen Sinne dieses Worts), d. i. die Herausarbeitung der universellen Humanität aus der unmittelbaren bloß individuellen, aus der Partikularität, in der jene von Natur vergraben und gefangen gehalten liegt. Das Ergebniß derselben ist die Gebildetheit. Je höher diese sich steigert, desto klarer leuchtet die universelle Humanität, die Humanität an sich, durch die von ihr abgeschliffene oder für sie flüssig gewordene Individualität hindurch. Daher der Adel, den die (wahre) Bildung verleiht. Zufolge §. 161 ist Bildung, und folgeweise auch Gebildetheit, nur in der moralischen Gemeinschaft möglich und die absolute oder die vollendete Gebildetheit nur in der absoluten oder der vollendeten (normalen) moralischen Gemeinschaft.

Anm. Um der Genauigkeit willen haben wir uns statt des auch in intransitiver Bedeutung gebrauchten „Bildung“ des Ausdrucks „Gebildetheit“ bedient. Der hier aufgestellte Begriff derselben trifft genau mit dem zusammen, was der Name Bildung (in diesem intransitiven Sinne) bezeichnen will*). Alle Bildung ist einerseits Bildung zur eigentlichen Humanität und andrerseits wesentlich individuell. Ohne ein entschiedenes Hervortreten der Individualität gibt es keine Bildung. Aber auch umgekehrt ohne Bildung gibt es kein entschiedenes Hervortreten der Individualität, die sich nur auf dem Hintergrunde der Universalität bestimmt als solche abhebt. Auch der Erfahrung zufolge treibt erst die Kultur die individuellen Differenzen, die psychischen und die somatischen, also namentlich auch die

*) Es mag hier an die sehr beachtenswerthen Erörterungen dieses Begriffs von Harleß erinnert werden: Das Verhältn. des Christenthums zu den Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart, S. 31—38. 60—62. Es heißt hier S. 32: „Vielmehr ruht alles, was Bildung von Individuen oder Völkern heißt, auf einer Reihe von Naturbestimmtheiten des Menschen und des menschlichen Geistes, welche die ihnen entsprechende Pflege von Seiten der Menschen gefunden haben. Und das, was die Bildung von der technischen Berufsthätigkeit unterscheidet, besteht darin, daß sie nirgends in einem vereinzelten Wissen und Können aufgeht, sondern nur da ist, wo sich der Sinn und die Empfindung des Menschen für die Gesammtheit der ihn bestimmenden Lebensbeziehungen lebendig erhalten hat. Die Universalität dieser lebensvollen Theilnahme an allem, was menschliches Wissen und Können bedingt, ist das Kennzeichen echter Bildung, welche eben so sehr darauf verzichtet, vereinzeltes Wissen und Können für Bildung zu halten, als sie sich hütet, die Bildung des Einzelnen in die Unnatur des Alles-Wissens und Alles-Könnens zu überspannen.“ Ferner S. 38: „Wir nennen den Geist gebildet nicht deßhalb, weil er in irgend einer von Menschen so genannten Bildungsform erstarrt ist, sondern weil in ihm die Gesetze alles dessen lebendig geworden sind und lebendig erhalten blieben, was von Menschen menschlich wahr, gut und schön genannt werden darf.“ Desgleichen S. 60 f.: „Das ist der Gewinn der wahren Bildung, daß man ihre Bahnen nicht betreten und auf die geschichtlich gegebenen Bildungsmittel nicht eingehen kann, ohne zugleich den Menschen in der Verschiedenheit seiner geistigen Anregungen kennen zu lernen, und so zu einem Verständniß seiner ihm eigenthümlichen Art auf einem Wege zu gelangen, welcher sich durch keinen anderen ersetzen läßt.“ Nicht ohne Interesse sind hier auch die nachstehenden Bemerkungen Hegels in seiner Encyklopädie (S. W., VII., 2). — Er schreibt S. 314: „Der Gebildete fühlt — da er das Empfundene nach allen sich dabei darbietenden Gesichtspunkten betrachtet, — tiefer als der Ungebildete, — ist diesem aber zugleich in der Herrschaft über das Gefühl überlegen, weil er sich vorzugsweise in dem über die Beschränktheit der Empfindung erhabenen Elemente des vernünftigen Denkens bewegt.“ Und S. 328 f.: „Je gebildeter ein Mensch ist, desto mehr lebt er nicht in der un-

physiognomischen, zu distinkter Schärfe hervor*). Es ist eine Thatsache, daß in den niederen, den „ungebildeten" Klassen der Gesellschaft die Individualität weit schwächer hervorscheint als in den höheren, den „gebildeten", namentlich auch die physiognomische. Und dasselbe gilt auch von ganzen Nationen in Beziehung auf die verschiedenen Stufen ihrer Civilisation**). Je mehr ein Individuum oder ein Volk geistig indolent ist, desto weniger charakteristisch, außer etwa eben durch den frappanten Ausdruck der Indolenz, ist selbst seine Physiognomie***).

§. 164. Indem das Individuum, zum Behuf der Regulirung seiner natürlichen Individualität, die universelle Humanität in sich aufnimmt, erfüllt und durchdringt sich in ihm diese letztere auch ihrerseits mit seiner Individualität. Seine Gebildetheit ist so zugleich ein Erfüllt- und Gesättigtsein der von ihm angeeigneten universellen Humanität in ihrer bestimmenden Wirksamkeit in ihm von seiner Individualität, d. h. sie ist zugleich Gemüth (Gemüthlichkeit), welches so die Kehrseite der Gebildetheit ist, und eben so wie diese die Totalität der Person umfaßt. (Wahre) Gebildetheit und Gemüth

---

mittelbaren Anschauung, sondern — bei allen seinen Anschauungen — zugleich in Erinnerungen; so daß er wenig durchaus Neues sieht, der substantielle Gehalt des meisten Neuen ihm vielmehr schon etwas bekanntes ist. Ebenso begnügt sich ein gebildeter Mensch vornehmlich mit seinen Bildern, und fühlt selten das Bedürfniß der unmittelbaren Anschauung. Das neugierige Volk dagegen läuft immer wieder dahin, wo etwas zu begaffen ist."

*) Kant, Anthropologie (S. W., X.,) S. 340: „Im rohen Naturzustande kann man die weibliche Eigenthümlichkeit eben so wenig erkennen als die der Holzäpfel und Holzbirnen, deren Mannichfaltigkeit sich nur durch Pfropfen und Inokuliren entdeckt; denn die Cultur bringt diese wirklichen Beschaffenheiten nicht hinein, sondern veranlaßt sie nur, sich zu entwickeln und unter begünstigenden Umständen kennbar zu werden." Es gilt dieß aber von allen menschlichen Individualitäten überhaupt.

**) Lotze, Mikrokosmus, II., S. 100: „Auch das menschliche Geschlecht, das ohne Zweifel durch die Fülle seiner auch körperlich scharf gezeichneten persönlichen Charaktere allen Thiergattungen unvergleichlich voransteht, erzeugt doch nicht von selbst und von Natur wegen diese Mannichfaltigkeit. Je gleichförmiger die Schicksale und Beschäftigungen der Einzelnen, je enger der geistige Horizont, je niedriger und einseitiger überhaupt die Kultur eines Stammes, desto mehr sehen wir auch seine Angehörigen in eine große Monotonie des körperlichen und geistigen Naturells zurücksinken."

***) Vgl. Rosenkranz, Psychologie, S. 188.

sind demnach wesentlich Korrelata, und bei dem normalen moralischen Stande haben sie gegenseitig an einander ihr Maß.

Anm. 1. Ganz unsrer Begriffsfassung gemäß setzt Gemüthlichkeit immer einen schon irgendwie hervortretenden Grad von Gebildetheit voraus. Der rohen natürlichen Individualität, der spröden und scharfen Partikularität, so gut- und weichherzig sie auch immerhin sein mag, geht sie allezeit ab. Aber auch da reden wir nicht von ihr, wo die Individualität nicht deutlich hindurchscheint durch die abstrakte, farblose (bloße) universelle Humanität. Das Gemüth ist, wie gesagt, die Kehrseite der Gebildetheit. Die Individualität als von der universellen Humanität durchdrungen, durchleuchtet und durchwohnt ist die Gebildetheit, die universelle Humanität als von der konkreten Individualität erfüllt und gesättigt ist das Gemüth. Bei abnormer moralischer Entwickelung können aber Gebildetheit und Gemüth auch auseinander gehen, und in irgend einem Maße thun sie es dann immer. Nach der einen Seite hin kann die universelle Disciplinirung die frische Entwickelung der Individualität unterdrücken, was die trockene (wohl auch pedantische) Gemüthlosigkeit ergibt, — nach der anderen Seite hin kann die Ueberfülle und Weichheit der Individualität die Disciplin der Universalität nicht fest und nachhaltig annehmen, wovon die weiche Gemüthszerflossenheit (Gemüthsseligkeit) die Folge ist. Da, wie es sich unten (§. 176) zeigen wird, die Individualität zu der Empfindung (dem Gefühl) und dem Triebe (der Begehrung) in einem eigenthümlich nahen Verhältniß steht: so erweist sich das Gemüth namentlich in der Lebendigkeit der Empfindungen und der Triebe, ganz wie es der herrschenden Vorstellung geläufig ist. Vgl. **Ulrici**, Gott und der Mensch, I. S. 587 f.

Anm. 2. Bei unsrer Begriffsbestimmung erklärt sich die enge Beziehung beider, der Gebildetheit und des Gemüths, zum **Charakter** (s. unten,) welche die Erfahrung durchgängig nachweist, unmittelbar.

Anm. 3. Der Begriff des **Gemüths** gehört zu den schwierigsten, daher er denn auf die mannichfachste Weise bestimmt zu werden pflegt. Unsre Definition berührt sich sehr nahe mit den Bestimmungen bei **Rosenkranz**, Psychologie, S. 341 f., (2. A.)*), und besonders bei **Martensen**, Meister Eckart, S. 54—56. Ebenso mit den Erörterungeu von **Schöberlein**, Die Grundlehren des Heils, S. 32

*) Vgl. auch **Hegel**, Encyklopädie, §. 405, (S. W., VII., 2,), S. 154.

bis 34 *). Ihm zufolge ist das Gemüth „der wahre Lebensgrund" und „das innerste Leben der Persönlichkeit". Was es vor allem charakterisirt, ist, „daß persönliches und natürliches Leben in ihm aufs innigste verflochten sind". (S. 32.) „Im Gemüthe", sagt er, „sind das Natur- und Personenleben verschlungen." (S. 34.) Im Gemüthe, bemerkt er weiter, „besitzt der Mensch die eigentliche Innerlichkeit seines Wesens, seinen eigenen persönlichen Lebensschatz, aus welchem er jeden wahren Gehalt, jede wahre Fülle seines Thuns schöpft, und darin er jeden wesentlichen Gewinn und jede edlere Frucht seines Thuns wieder zurück- und aufnimmt. ... Im Gemüthe besitzt der Mensch die unmittelbare Totalität des geistigen Daseins," in ihm „führt er sein eigentliches Selbstleben." (S. 34.)**) Ebenso ist ihm aber das Gemüth auch „das eigentliche Organ für die persönliche Gemeinschaft." (S. 34.) Sehr verwandt sind auch die Begriffsbestimmungen J. H. Fichtes, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 398—400. Er spricht von der „untheilbaren Einheit des Gemüths", und nennt dieses „den gemeinsamen Inbegriff des Individuellen wie des Universellen im Menschen." (S. 399.) „Der allgemeine Ausdruck der „Gemüthlichkeit,"" sagt er, „ist die Humanität." (S. 400.) „Das „Gemüth"", schreibt er weiter, „ist die in sich reflektirte (bewußte) Totalität von Erkennen, Fühlen, Wollen, die ungetheilte, aber zugleich erfüllte geistige Persönlichkeit, welche den ganzen Schatz und Inbegriff des Angeborenen, wie des Eingelebten, in der Empfindung besitzt, die stets bereit ist, in ausdrückliches Bewußtsein sich zu erheben und als bestimmtes Gefühl hervorzutreten." (S. 399.) Ebenso bemerkt auch er: „Im Gemüthe wurzelt das Ergänzungsbedürfniß." (S. 400.) In seiner Psychologie, I., S. 448, definirt er das Gemüth als „die Gesammtheit der Gefühlszustände des Geistes," und S. 553 als „die noch ungetheilte, rein gegensatzlose Mitte unsrer Persönlichkeit." Ganz abweichend lauten die Be-

*) Vgl. ebendenselben in den Theoll. Stud. u. Krit., 1847, H. 1, S. 13 ff., wo er unter anderem sagt: „Gemüth ist das eigentliche Organ für persönliche Gemeinschaft im Menschen."

**) Vgl. Schelling, Stuttg. Privatvorles. (S. W., I. 7,), S. 465: „Das Gemüth ist das dunkle Princip des Geistes (denn Geist zugleich der allgemeine Ausdruck), wodurch er von der realen Seite in Rapport mit der Natur, auf der idealen in Rapport mit der höheren Welt, aber nur in dunkelm Rapport steht." S. 466: „Das Gemüth ist eigentlich das Reale des Menschen mit und in welchem er alles auswirken soll. Der größte Geist ohne Gemüth bleibt unfruchtbar und kann nichts zeugen oder erschaffen."

griffsbestimmungen von Wirth, Specul. Ethik, II., S. 409, („Das Gefühl, das zugleich als Wille sich regt, ist das Gemüth.") und von K. Ch. Planck, Die Weltalter, I., S. 212 f. Ein besonders hohes Gewicht legt auf das Gemüth Alex. Schweizer, Chr. Glaubensl., I., S. 314 f. 346. 357. 365.

§. 165. Da die Individualität ihre Wurzel in der materiellen Naturseite des menschlichen Einzelwesens hat, und sonach der ganze Proceß der Bildung in concreto letztlich ein Proceß der Umarbeitung jener seiner Naturseite ist (§. 160. 162): so ist die Bildung wesentlich eine Bemeisterung der materiellen Natur des menschlichen Einzelwesens durch die universelle Humanität, und zwar unmittelbar durch die universelle menschliche Persönlichkeit. Ihre niedere Stufe ist die Bildung der äußeren oder somatischen Organe, die Körperbildung, — ihre höhere Stufe die Bildung der inneren oder psychischen Organe, die Seelenbildung (die nicht ganz mit Unrecht s. g. Geistesbildung). Da die Individualität namentlich in dem Temperamente wurzelt (§. 131), so ist die Richtigstellung derselben oder die Bildung zugleich eine Bemeisterung und Moralisirung des Temperaments*). Möglich ist eine solche wegen der relativen Ueberwindbarkeit des Temperaments.

Anm. Alles s. g. temperamentsmäßige Denken und Wollen (Thun), Erkennen und Bilden, überhaupt alles temperamentsmäßige Handeln ist ein unrichtiges. Vorzugsweise dem Temperament gegenüber tritt ja die Forderung der Selbstbeherrschung ein.

§. 166. Von Natur ist demnach dem menschlichen Einzelwesen und insbesondere auch seiner Persönlichkeit die universell menschliche Art völlig fremd; diese muß erst moralisch an ihr gesetzt werden, die Persönlichkeit muß erst vermöge ihrer eigenen Selbstbestimmung lernen, ihre Funktionen auf universell menschliche Weise zu vollziehn, m. a. W. sie muß sich erst selbst bilden. Indem nun dieß geschieht, indem also in dem menschlichen Einzelwesen (eben durch die Bildung) seine Individualität unter die Bestimmtheit der universellen Humanität gesetzt und ihr zugeeignet wird, — und in demselben Verhältniß, in welchem dieß geschieht, ist an ihm, und zwar zunächst an seiner Persönlichkeit, eine doppelte Bestimmtheit gesetzt: einmal

*) Volkmann, Psychol., S. 393: „Wahre Bildung verträgt keine Leidenschaft."

die individuelle oder differente, die ihrem Begriff zufolge in jedem menschlichen Einzelwesen eine specifisch verschiedene ist, und fürs andere die universelle oder identische, welche, gleichfalls ihrem Begriff zufolge, als die gattungsmäßige, in allen menschlichen Einzelwesen schlechthin sich selbst gleich sein muß. Von vornherein fehlt diese letztere Bestimmtheit, wie gesagt, ganz an dem menschlichen Einzelwesen, da sie erst moralisch an ihm gesetzt werden muß. Diese Setzung aber kann auch nur ganz allmälig von Statten gehen. Denn da in dem menschlichen Einzelwesen einerseits die Individualität ihr kausales Princip an seiner materiellen Natur hat, und andrerseits der Proceß der Richtigstellung der Individualität, d. h. der Bildung von der Persönlichkeit aus anhebt und sein wirksames Princip an ihr hat, (§. 160), in dem Verhältniß zwischen seiner materiellen Natur und seiner Persönlichkeit aber von vornherein das Uebergewicht der aktuellen Macht entschieden auf der Seite jener ist (siehe unten §. 182): so kann in dem frühesten Stadium seiner moralischen Entwickelung die universelle Bestimmtheit nur erst ganz undeutlich hervorscheinen an seiner Persönlichkeit, noch ganz überwuchert von der individuellen. Erst vermöge des moralischen Processes, der also den Bildungsproceß wesentlich mit einschließt, tritt allmälig auch jene in scharfen und festen Zügen an ihr hervor, — jedoch ohne Beeinträchtigung dieser.

Anm. Von Hause aus können wir Alle nicht wirklich denken und wirklich wollen, und folglich auch nicht wirklich erkennen und wirklich bilden; wir müssen Alle dieß alles erst mühsam lernen*).

§. 167. Vielmehr ist in dem menschlichen Einzelwesen auch seine Individualität von vornherein noch eine unbestimmte (unklare und undeutliche) und unfertige. Denn da in ihm in seinem bloß natürlichen Zustande die Persönlichkeit, also die Centrirung oder die Organisation der in ihm zur Individuität (Ungetheiltheit) zusammengefaßten Summe von Elementen des menschlichen Seins noch

*) Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 813: „Sobald sich in der Seele des Kindes der Begriff regt, so können wir hier dasselbe betrachten wie bei den ersten Versuchen der Sprache; nämlich die ersten Begriffe sind nicht in Uebereinstimmung mit dem gegebenen System. Dieß hat seinen Grund in der persönlichen Eigenthümlichkeit und in der einseitigen Beschaffenheit des Stoffes, der *dargereicht wird*."

nicht auf vollkommene Weise vollzogen ist, — die Individualität (Untheilbarkeit) aber ihrem Begriff zufolge causaliter eben auf der Durchführung jener Organisation oder Centrirung beruht: so ist seine eigenthümliche Differenz von vornherein nur erst auf unvollkommene Weise Individualität, d. h. begriffsmäßige Differenz. Die Individualität bestimmt und fixirt sich also erst ganz allmälig und erreicht ihre Vollendung nur mittelst eines langwierigen Entwickelungsprocesses. Dieser ist jedoch kein gesonderter Prozeß für sich, sondern er ist schon wesentlich miteingeschlossen in dem Prozeß der moralischen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens überhaupt, und mit diesem bereits nothwendig unmittelbar mitgegeben*). In diesem Proceß laufen die Entwickelung der universellen Humanität und die der Individualität mit einander parallel. Nämlich eben nur dadurch kann in dem menschlichen Einzelwesen seine Differenz von allen übrigen sich als eine wahrhaft begriffsmäßige konstituiren, daß in ihm der Begriff des persönlichen animalischen Geschöpfs, also der Begriff des Menschen an und für sich, der universelle Begriff des Menschen zum Vollzug kommt. Denn eben nur dadurch ist ja das menschliche Einzelwesen nicht ein Exemplar, sondern ein Individuum, daß es ein persönliches Einzelwesen ist (§. 138.); und folglich ist es auch genau nur in demselben Maße effektiv Individuum, in welchem es effektiv Person ist, d. h. dem Begriff des Menschen an und für sich entspricht. Die Entwickelung der Persönlichkeit in dem menschlichen Einzelwesen ist als Fortführung der organischen Centralisation seines Seins schon an sich selbst zugleich eine Fortführung der Zusammenschließung der einzelnen Elemente seiner specifischen Differenz zur begriffsmäßigen, weil absolut organischen, Einheit. Die Entwickelung der Individualität im menschlichen Einzelwesen besteht hiernach eben darin, daß die Differenz desselben von allen übrigen ihm immer klarer als eine begriffsmäßige bewußt und von ihm immer vollständiger als eine solche ausgestaltet wird. Dasselbe Resultat ergibt sich auch noch von einer anderen Seite her. Nämlich, weil in dem menschlichen Einzelwesen

---

*) Baader, Tagebücher (S. W., XI.), S. 422: „Je mehr unser Geist sich entwickelt, sagt Godwin, um desto mehr individualisirt er sich."

beiden, seiner materiellen Natur sowohl als seiner Persönlichkeit, schon von Hause aus die Individualität anhaftet, so wird diese letztere nothwendig mit hineingezogen in die Entwickelung der beiden ersteren, d. h. in seine, wesentlich moralische, Lebensentwickelung. Diese, weit davon entfernt, seine individuell differente Bestimmtheit auszulöschen, muß dieselbe vielmehr immer schärfer herausarbeiten, da ja die in ihr wirksamen Faktoren, die Persönlichkeit und die materielle Natur, beide schon vom Beginn des Processes an diese Bestimmtheit an sich tragen. Einerseits: da in dem menschlichen Einzelwesen seine materielle Natur sich unter dem bestimmenden Einfluß seiner mit der individuellen Differenz behafteten Persönlichkeit entwickelt: so ist ihre Entwickelung zugleich eine Potenzirung der ihr inhärirenden individuellen Differenz (das menschliche Einzelwesen wird durch sie immer reicher ausgestattet mit individuellen Sinnen und Kräften), — und andrerseits: da die Persönlichkeit sich bis zum Eintritt der organischen Reife (s. §. 182) unter dem sie relativ bestimmenden Einflusse der sich eben durch diese Einwirkung der individuell charakterisirten Persönlichkeit je länger desto individuell differenter gestaltenden materiellen Natur entwickelt: so gilt auch von ihrer Entwickelung das Gleiche (das menschliche Einzelwesen wird durch sie immer reicher ausgestattet mit individuellen Empfindungen und Trieben), — so daß also der Fortschritt der Entwickelung des menschlichen Einzelwesens unvermeidlich zugleich eine immer höher gesteigerte Individualisirung desselben ist. Die Entwickelung der Individualität und die der universellen Humanität laufen demnach parallel in dem menschlichen Einzelwesen. Grade die Bildung selbst, als die Bearbeitung und Bemeisterung der natürlichen Individualität, bringt diese, die in ihrer bloßen Natürlichkeit nur erst die Anlage zur wirklichen Individualität ist, in den Fluß, und ist so wesentlich zugleich Entwickelung derselben.

Anm. Daß die materielle Natur des menschlichen Einzelwesens sich in desto höherem Grade individuell different gestaltet, je kräftiger ihre Entwickelung durch die Persönlichkeit influenzirt wird, und je vollständiger diese sie influenzirende Persönlichkeit in sich selbst entwickelt ist: dafür legt schon die oben §. 163, Anmerk., hervorgehobene physiognomische Erfahrungsthatsache Zeugniß ab.

§. 168. Je weiter in dem menschlichen Einzelwesen seine moralische Entwickelung, und zwar in normaler Weise, gefördert ist, desto vollständiger sind in seiner Persönlichkeit beide, die individuelle und die universelle Bestimmtheit einerseits reinlich von einander unterschieden und andrerseits unzertrennlich mit und in einander gesetzt. In der absoluten Vollendung seiner moralischen Entwickelung ist in ihm jeder moralische Moment schlechthin beides zugleich, aber ohne irgend eine Vermischung dieser beiden Bestimmtheiten, individuell und universell bestimmt, und ebenso jede ihn ausfüllende moralische Funktion, — so daß jeder individuell bestimmte moralische Moment einerseits schlechthin frei ist von einer Vermischung mit der universellen Bestimmtheit, gleichwohl aber andrerseits mit absoluter Leichtigkeit in den ihm entsprechenden universell bestimmten umschlägt, und umgekehrt; und ebenso jede moralische Funktion. Bis zu dieser absoluten Vollendung seiner moralischen Entwickelung dagegen sind in dem menschlichen Einzelwesen an seiner Persönlichkeit die individuelle Bestimmtheit und die universelle einerseits niemals schlechthin unvermischt und andrerseits niemals schlechthin in einander, und zwar um so weniger, je weiter der Moment noch entfernt ist von jener Vollendung. Vielmehr sind sie bis dahin immer nur relativ beides, sowohl unvermischt als auch in einander, und zwar dieses beides in gleichem Maß. Jedesmal aber findet ein Uebergewicht der einen Seite über die andere statt, und je nachdem nun in dem betreffenden Moment entweder die individuelle Bestimmtheit vorschlägt vor der universellen, oder umgekehrt, kommt demselben a potiori entweder der individuelle (oder differente) oder der universelle (oder identische) Charakter zu; und das Gleiche gilt auch von jeder moralischen Funktion. Alle noch diesseits der Vollendung liegenden moralischen Momente und Funktionen tragen demnach jeder und jede ausdrücklich entweder den individuellen (differenten) oder den universellen (identischen) Charakter an sich.

§. 169. Aus dem Bisherigen erhellt, daß die moralische Entwickelung als solche den Proceß der Bildung mit einschließt. Eine moralische Entwickelung ist nicht denkbar ohne Bildung, und umgekehrt, und im Falle der reinen Normalität decken beide sich schlechthin, die moralische Entwickelung des Individuums überhaupt und seine

Bildung, und jede von beiden ist das Maß der anderen, in extensiver und intensiver Beziehung.

Anm. Das Verlangen auch der untersten Klassen der Gesellschaft nach „Bildung" ist daher ein wohlbegründetes und moralisch durchaus in der Ordnung.

§. 170. Indem die Gebildetheit für die menschlichen Einzelwesen, ihrer durchweg differenten Individualitäten ungeachtet, identische moralische Funktionen ermöglicht, nämlich eben die universellen, begründet sie die Möglichkeit einer Gemeinschaft, und zwar einer allgemeinen, oder die Möglichkeit der Liebe. Ohne die Gebildetheit würde es für die menschlichen Einzelwesen unmöglich sein, ihre moralischen Funktionen harmonisch zusammenspielen zu lassen. Und gleicherweise qualificirt die Bildung durch die Richtigstellung und zugleich Entwickelung der differenten Individualitäten diese erst dazu, daß sie, was von Haus aus keineswegs der Fall ist, wirklich zu einander passen und in einander eingreifen und sich so zu einem einheitlichen organischen Ganzen zusammenfügen, d. h. aber m. a. W. wieder: sie erst befähigt die menschlichen Einzelwesen dazu, einander auf vollkommene Weise zu lieben, sie erst ermöglicht die vollkommene moralische Gemeinschaft. Die Gebildetheit ist folglich gleichfalls eine wesentliche Bedingung des Liebens, beider, des lieben Könnens und des geliebt werden Könnens. Und so stehen denn die beiden Processe, der der Liebe und der der Bildung, unter sich im Verhältniß absoluter Wechselbeziehung und Wechselwirkung.

Anm. Liebe und Bildung sind demnach sehr nahe bei einander interessirt. — Mit der Zunahme der Gebildetheit hält das Wachsthum der individuellen Gemeinschaft gleichen Schritt.

Theologische Ethik.

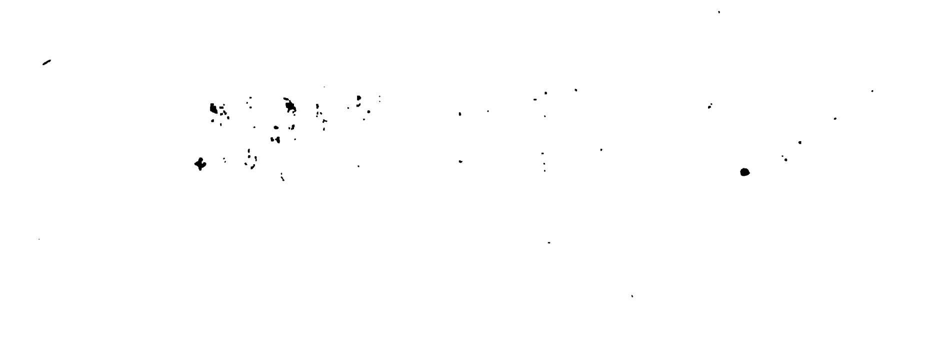
Von

Dr. Richard Rothe.

Zweiter Band.

Zweite, völlig neu ausgearbeitete Auflage.

Wittenberg.
Zimmermann'sche Buchhandlung.
1867.



Inhalt des zweiten Bandes.

(Erster Theil, Erste Abtheilung, Erster Abschnitt.)

	Seite.
Drittes Hausptstück: Die Grundeinrichtung des menschlichen Einzelwesens, §. 171–179, ...	1–30.
Viertes Hauptstück: Die inneren Verhältnisse des menschlichen Einzelwesens in ihrer Entwickelung, §. 180–204, . . .	31–70.
Fünftes Hauptstück: Das Verhältniß des menschlichen Einzelwesens zu seiner Außenwelt, §. 205–221, ...	71–88.
Zweiter Abschnitt: Die moralische Funktion oder das Handeln, §. 222–272, ...	89–203.
Erstes Hauptstück: Das Handeln überhaupt, §. 222–243, .	89–120.
Zweites Hauptstück: Das sittliche Handeln, §. 244–258, .	121–169.
Drittes Hauptstück: Das religiöse Handeln, §. 259–272, .	170–203
Dritter Abschnitt: Die moralische Gemeinschaft, § 273–458. .	204–494.
Erstes Hauptstück: Der Begriff der moralischen Gemeinschaft, §. 273–304, ...	204–264.
Zweites Hauptstück: Die besonderen Kreise der moralischen Gemeinschaft, §. 305–415, ...	265–412.
I. Die geschlechtliche Gemeinschaft oder die Ehe und die Familie, §. 305–329, ...	265–304.
II. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder das Kunstleben, §. 330–353, ...	304–334.
III. Die Gemeinschaft des universellen Erkennens oder das wissenschaftliche Leben, §. 354–374, . .	334–359.
IV. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens oder das gesellige Leben, §. 375–393, ...	359–384.
V. Die Gemeinschaft des universellen Bildens oder das bürgerliche oder öffentliche Leben, §. 394–404,	384–394.
VI. Die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher oder die Kirche, §. 405–415, ...	394–412

Seite.

Drittes Hauptstück: Die Entwickelungsstadien der moralischen Gemeinschaft, §. 416—458, ... 413—494.

I. Die Familie, §. 416—420, ... 413—417.

II. Der Stamm und der patriarchalische Zustand, §. 421, ... 417—418.

III. Die Völker und die Staaten, §. 422—439, . 418—465.

IV. Die Kirche, §. 440, ... 465—466.

V. Der allgemeine Staatenorganismus, §. 441—448, 466—475.

VI. Das vollendete Reich Gottes, §. 449—458, . 475—494.

Drittes Hauptstück.

Die Grundeinrichtung des menschlichen Einzelwesens.

§. 171. Das menschliche Individuum findet sich als animalisches Wesen mit dem Inventarium des Thiers (§. 71.) ausgestattet, mit Empfindung, Sinn, Trieb und Kraft. Diese alle nehmen aber in ihm vermöge der Persönlichkeit, welche in ihm neu auftritt, eigenthümliche Bestimmtheiten an, die ihnen im bloßen Thiere fremd sind. Da sich nämlich im Menschen die Persönlichkeit unmittelbar verbunden findet mit einem materiellen Leibe und einer materiellen Seele: so wird sie in ihm nothwendig mit hineingezogen in den inneren animalischen Lebensproceß. Denn da sie wesentlich der Seele des menschlichen Einzelwesens inhärirt, so muß sie mit in den Proceß eingehn, kraft dessen in der Entwickelung des Thieres Leib und Seele sich gegenseitig bestimmen (§. 71.). Hiermit tritt sie nothwendig zu seinem (materiellen) Leibe und folglich überhaupt zu seiner materiellen Natur in ein Verhältniß, in welchem sie — jenachdem die Seele in ihrem Verhältniß zum Leibe sowohl der bestimmt werdende als auch der bestimmende Faktor ist, — gleich sehr beides, von ihr bestimmt wird und sie bestimmt, — und zwar nach ihren beiden Seiten, — welche zugleich die beiden wesentlichen Seiten der Seele, nämlich als persönlicher, sind, — als verstandesbewußte und als willensthätige. Das Verstandesbewußtsein des Menschen tritt so in Empfindung und Sinn auseinander und seine Willensthätigkeit in Trieb und Kraft. Allein wegen seiner wesentlich persönlichen Bestimmtheit, deutlicher: weil in ihm in dem Verhältniß zwischen Leib und Seele diese immer als persönliche gesetzt ist, erleiden in ihm jene vier Grundcharaktere der Animalität überhaupt wesentlich eine specifische Modifikation. Sie werden nämlich in ihm wesentlich

persönlich bestimmte oder persönliche. In der menschlichen Seele ist es ja nicht mehr das bloße (d. h. unpersönliche) Bewußtsein und die bloße (d. h. unpersönliche) Thätigkeit, was theils durch den materiellen Leib bestimmt wird, theils ihn bestimmt, sondern das Verstandesbewußtsein und die Willensthätigkeit. So, als persönlich bestimmte, sind sie: die Empfindung Verstandesempfindung, der Sinn Verstandessinn*), der Trieb Willenstrieb, die Kraft Willenskraft. Sie nehmen jedoch freilich diese persönliche Bestimmtheit in dem menschlichen Einzelwesen nur in dem Maße an, als in demselben die Persönlichkeit actu vorhanden oder wirklich entwickelt ist. In dem Maße, in welchem in dem Individuum die Persönlichkeit noch zurück ist in ihrer Entwickelung, gibt es in ihm auch noch bloße (dumpfe) Empfindung, bloßen (instinktmäßigen) Sinn, bloßen (blinden) Trieb und bloße (rohe, ihrer selbst nicht mächtige) Kraft. Auch als persönliche sind die vier Grundcharaktere der Animalität alle theils somatische oder äußere, theils psychische oder innere, so zwar, daß diese auf jenen als ihrer Basis ruhen. Da der moralische Proceß, als sittlicher, wesentlich ein Vergeistigungsproceß des Individuums, und zwar unmittelbar seines seelischen Naturorganismus ist, so werden die psychischen Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte allmälig immer mehr geistige. So treten denn diese vier Grundcharaktere der Animalität im Menschen unter den mannichfaltigsten Formen und auf den verschiedensten Potenzen auf. Je weiter die Persönlichkeit sich in ihm entwickelt und je durchgreifender hiermit seine materielle Natur durch sie bestimmt wird, desto mehrere und desto feinere werden sie**). Es bildet sich so eine Scala von zunächst noch ganz sinnlichen (oder rohen, groben, niedrigen,) Empfindungen, Sinnen, Trieben und Kräften bis zu den eigentlich moralischen (oder höheren und feineren), eben damit aber auch geistigen, hinan.

*) Novalis Schriften, II., S. 123: „Die Sinne im strengeren Sinn sind viel animirter als die übrigen Organe; der übrige Körper soll ihnen nachfolgen, und sie sollen zugleich mehr animirt werden, und so ins Unendliche. Der übrige Körper soll auch immer willkürlicher werden, so wie sie es sind."

**) Novalis Schriften, II., S. 122: „Vermehrung und Ausbildung der Sinne gehört mit zu der Hauptaufgabe der Verbesserung des Menschengeschlechts, der Graderhöhung der Menschheit."

Anm. 1. Empfindung, Sinn, Trieb und Kraft sind alle im Menschen etwas *specifisch* anderes als im Thiere. Ueber den Unterschied zwischen den thierischen und den menschlichen Sinnen s. *Trendelenburg*, Log. Unters., II., S. 12—14. Es heißt hier (S. 13 f.): „In den Thieren dienen die Sinne nur dem Organismus, der seine Erhaltung sucht. . . . . Aber der Mensch befreiet sie aus dem selbstischen Zwecke des einzelnen Naturorganismus. In dem Menschen erscheint ein höherer Zweck, und indem sie sich diesem ergeben, verklären sie sich selbst. . . . . Alle Sinne treten in den Dienst des denkenden Geistes. . . . . So werden die Organe des Lebens von innen gebildet und umgebildet und das Niedere von dem Höheren emporgehoben.“ Desgl. vergleiche man *Lotze*, Mikrokosmus, II., S. 173—179. 186. 187—189. Zusammenfassend gibt er S. 208 „den Charakterzug, der ihm in allen ihren verschiedenen Aeußerungen das eigentlich menschliche Element in der menschlichen Sinnlichkeit zu sein scheint,“ folgendermaßen an: „Was auch unsre Sinnlichkeit empfindend aufnehmen mag, sie nimmt es nicht bloß als einen gleichgültigen Inhalt und eben so wenig nur als ihre Lust oder ihr Leid auf, sondern sie fühlt in ihm einen ihm eigenen Werth, durch den es in einer bedeutsamen Ordnung der Erscheinungen seine Stelle füllt. Was auch die Sinnlichkeit durch ihre Triebe zu thun gedrängt wird, sie thut es weder bloß mechanisch genöthigt noch bloß zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse, sondern sie gibt ihrem Handeln eine Form, durch die sie sich wiederum ihr Thun in das eigene Recht einer Lebensordnung einfügt, die dasein soll, und doch von Natur wegen nicht schon da ist.“

Anm. 2. Die *Empfindung* durchläuft bei dem Menschen eine lange Stufenreihe, von der ganz sinnlichen Empfindung, in der sinnlichen Lust und dem sinnlichen Schmerz, an, bis zu dem eigentlich so zu nennenden *moralischen Gefühl*, (man könnte sagen: dem moralischen Instinkt,) dessen primitivste Form die *Scham* ist. Ebenso verhält es sich mit dem *Sinne*. Der gröbste unter allen sinnlichen Sinnen ist wohl der Tastsinn. Höher als die s. g. fünf Sinne liegen die Gehirnsinne; der höchste und der feinste Sinn ist der eigentliche *moralische* Sinn, was die Scholastiker die *συντήρησις* nennen, d. h. der Sinn, also das Wahrnehmungsvermögen, für das der Persönlichkeit Angemessene oder Widersprechende, der moralische *Takt*, wie man am bezeichnendsten sagen würde. Man nennt diesen moralischen Sinn oft mißbräuchlich moralisches Gefühl, oder vertauscht diese beiden Begriffe auch auf die umgekehrte Weise, indem man sie über-

haupt nicht auseinanderhält, wie ja im Allgemeinen Gefühl und Sinn so vielfach vermischt werden, weil sie beide Formen des persönlichen Bewußtseins sind. Daß auch der Trieb in höheren, edlern Bildungen auftritt, ist gleichfalls anerkannt. Wer kennte nicht die s. g. edlen Triebe, die eigentlich moralischen, die in sich vollkommen bewußtvolle und freie sind, den Trieb des mitfühlenden und zur Hülfe beispringenden Erbarmens u. dgl.? Die Kraft endlich ist in ihrer niedrigsten Formation etwa die der willkürlichen Bewegung. Die sinnlichen Kräfte kulminiren vielleicht im Sprachvermögen. Die höchste Stufe nimmt aber unter den Kräften die eigentlich so zu nennende moralische Kraft, mit ihren mannichfachen Unterarten, ein, die Willens- und Thatkraft. Diese psychische Willenskraft oder der im engeren Sinne d. W. s. g. Wille ist nichts anderes als die potenzirte materielle (sinnliche) somatische Kraft. Ohne (Willens-)Kraft ist der Wille ohnmächtig*).

Anm. 3. Von besonderer Wichtigkeit ist das Verhältniß zwischen dem Sinne und dem gemeinhin so genannten Verstande. Es ist ganz dasselbe wie das eben erwähnte zwischen der Kraft und dem Willen. Der Verstand ist wesentlich Verstandessinn. Er ist nur der potenzirte materielle (sinnliche) somatische Sinn, was schon der gemeine Sprachgebrauch („Sinn und Verstand") verräth**). Die Denkformen (die Kategorien) sind die potenzirten Anschauungsformen***). Beide verhalten sich zu einander wie Verstand und Sinn (beide in der engeren Bedeutung genommen). Ohne (Verstandes-)Sinn ist der Verstand ohnmächtig†). Die eigenthümliche

*) Weisse, Philos. Dogmat., II., S. 520: „Der Wille ist nicht ein von den Trieben substanziell Unterschiedenes; er ist nur die im Selbstbewußtsein zusammengefaßte Totalität der Triebe. (§. 654.)" Schopenhauer, Die Welt u. s. w., II., S. 318, schreibt: „Im Ganzen verhält sich die Erscheinung des Willens im Menschen zu der im Thier der oberen Geschlechter wie ein angeschlagener Ton zu seiner zwei bis drei Oktaven tiefer gegriffenen Quinte."

**) Vgl. auch Drobisch, Empir. Psychol. nach naturwiss. Methode (Leipz. 1842), S. 279. 283 ff. Daub, Theol. Moral, II., 1, S. 288.

***) Kant, Krit. der reinen Vern. (S. W., III.,), S. 131: „Der Verstand ist selbst nichts weiter als das Vermögen, a priori zu verbinden und das Mannichfaltige gegebener Vorstelluugen unter Einheit der Apperception zu bringen." Schon Thomas v. Aquino sagt: Sensus apprehensivus est singularium, intellectus vero universalium.

†) Kant, Anthropologie (S. W., X.,), S. 207: „Vornehmer ist also *zwar freilich* der Verstand als die Sinnlichkeit, mit der sich die verstandlosen

Funktion des menschlichen Sinnes, das Wahrnehmen, ist nur durch das Zusammenwirken des Sinnes im engeren Sinne und des Verstandes möglich*). Der Sinn (in der engeren Bedeutung) für sich allein vermag nicht wahrzunehmen. Erst vermöge der Verstandesfunktion, die in der Sinnesfunktion als konstitutives Moment eingeschlossen ist, wird die Empfindung, als welche die Reizung des Sinnesorgans unmittelbar in der Seele percipirt wird, (und in der das Ich sich passiv verhält,) zur Wahrnehmung. Vgl. unten §. 249, Anm. 2. Darin hat Schopenhauer völlig Recht, wenn er behauptet, „daß alle Anschauung nicht bloß sensual, sondern intellectual sei." Die Welt als Wille u. Vorstell., I., S. 15. Vgl. II., S. 22—30**).

Anm. 4. Die menschlichen s. g. fünf Sinne sind unter sich abgestuft, indem der Sinn sich nur allmälig aus der Empfindung hervorarbeitet. Er tritt demnach in einer Mehrheit von Formen auf, von denen die niederen noch einen starken Beisatz von Subjektivität haben, und erst die höheren, wie der Begriff des Sinns es fordert, von rein objektiver Natur sind. Aus diesem Gesichtspunkt unterscheidet man ganz angemessene subjektive und objektive Sinne.

Thiere nach eingepflanzten Instinkten schon nothdürftig behelfen können, so wie ein Volk ohne Oberhaupt; statt dessen ein Oberhaupt ohne Volk (Verstand ohne Sinnlichkeit) gar nichts vermag. Es ist also zwischen beiden kein Rangstreit, obgleich der Eine als Oberer und der Andere als Unterer betitelt wird." Krit. d. reinen Vernunft (S. W., II.,), S, 89: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind."

*) J. H. Fichte, Psychol., I., S. 380: „Was überhaupt das Bewußtsein aus dem bloßen Empfinden („Vernehmen") zur Anschauung (Wahrnehmung) erhebt, ist das ihm immanente Denken." Schelling, Erster Entwurf eines Systems der Naturphilos. (S. W., I., 3,), S. 162: „Die Sinnesorgane sind eben nur dadurch Sinnesorgane, weil ihre Affektionen nicht unmittelbar in Bewegung übergehen."

**) Ebendas., I., S. 14: „Wie mit dem Eintritt der Sonne die sichtbare Welt dasteht, so verwandelt der Verstand mit Einem Schlage durch seine einzige, einfache Funktion. die dumpfe, nichtssagende Empfindung in Anschauung. Was das Auge, das Ohr, die Hand empfindet, ist nicht die Anschauung: es sind bloße Data. Erst indem der Verstand von der Wirkung auf die Ursache übergeht, steht die Welt da, als Anschauung im Raume ausgebreitet." u. s. w. S. 23: „Der Verstand vor allem macht die Anschauung möglich; denn nur aus ihm entspringt und für ihn auch nur gilt das Gesetz der Kausalität, die Möglichkeit von Wirkung und Ursache, und nur für ihn und durch ihn ist daher die anschauliche Welt da."

Jene sind der *Geruchssinn* und der *Geschmackssinn*, (welche auch physiologisch aufs engste zusammengehören,) weßhalb denn bei dem bloßen Thiere grade diese beiden Sinne (namentlich der Geruchssinn) so stark hervortreten. Der objektive Sinn stellt sich zuerst als der *Tastsinn* ein. Durch ihn *nehmen* wir bereits, im strengen Sinne des Worts, *wahr*. Er konstatirt nämlich das *Dasein* der materiellen Objekte, und überwiegend darin liegt seine Bedeutung. Aber im Wesentlichen konstatirt er eben auch nur dieses Vorhandensein derselben, nicht auch schon ihre nähere *Bestimmtheit*. Diese nun liegt nach zwei verschiedenen Seiten hin, sofern die Materie wesentlich *räumlich* und *zeitlich* bestimmt ist (§. 57.). Demnach wird zum Wahrnehmen der *Beschaffenheit* des materiellen Objekts wesentlich Wahrnehmung seiner räumlichen und seiner zeitlichen Bestimmtheit erfordert. Diesem Geschäft stehen nun zwei weitere Sinne vor, der *Gesichtssinn* und der *Gehörsinn*. Jener ist der Sinn für die *Raumverhältnisse* an den materiellen Objekten, dieser der Sinn für die *Zeitverhältnisse* an denselben. Eben deßhalb bilden aber auch beide die nothwendige Ergänzung des Tastsinnes, mit dem zusammen sie den objektiven Sinn konstituiren. — Eine böse Verwirrung ist in der Lehre von den Sinnen, auch der physiologischen, durch die Annahme eines „Gefühlssinnes" (mit ausdrücklicher Unterscheidung desselben von dem Tastsinn) angerichtet worden*). Faßt man die Begriffe klar, so *kann* von einem solchen *Sinne* (in der Bedeutung, daß das Gefühl selbst ein *Sinn* sein soll,) gar nicht die Rede sein. Denn das Gefühl (genauer wäre zu sagen: die Empfindung, denn s. §. 174,) *steht* seinem Begriff zufolge dem Sinn gradezu *entgegen*, wie die passive Form des Bewußtseins der aktiven. (§. 172)**).

Anm. 5. Wenn die *Verläßlichkeit* des Sinnes, also namentlich auch des *Verstandessinnes*, bezweifelt wird***): so ist dieser Zweifel

*) Auch die so scharfsinnige Behandlung der Lehre von den Sinnen von Leop. *George* (Die fünf Sinne. Nach den neueren Forschungen der Physik und der Physiologie dargestellt. Berl. 1846.) hat diese Verwirrung noch nicht vollständig überwunden. Auch *George* nimmt einen, von dem Tastsinn wesentlich zu unterscheidenden (S. 70, vgl. S. 138 f.,) „Gefühlssinn" an, der ihm der „allgemeine Sinn" ist, gegenüber von den übrigen Sinnen als den „speciellen."

**) Dieß ist auch *George* selbst nicht entgangen. Siehe S. 138 f. 140—142. 147.

***) Lotze, Mikrokosm., III., S. 230: „Daß die Welt nicht eine Ungereimtheit ohne Sinn sein kann, diese Ueberzeugung eines sittlichen Glaubens ist

vielmehr ein Zweifel daran, ob wir wirklich Sinne besitzen, ob unsre empirischen Sinne wirkliche und nicht etwa bloß vermeintliche Sinne sind. Denn es liegt im Begriffe des Sinnes selbst, daß er Wahrnehmungsvermögen ist, daß er in das Bewußtsein des Subjekts das wirkliche Bild des Objekts hineinreflektirt, durch welche künstliche Vorrichtung in dem materiellen Naturorganismus des Wahrnehmenden dieß auch immer vermittelt sein möge. Es ist die wirkliche Beschaffenheit der Objekte, was mit den Sinnen (den Verstand miteinbegriffen,) wahrgenommen wird, wenn gleich freilich mittelst der Empfindungen, welche jene Objekte in unsern Sinneswerkzeugen hervorrufen, und wenn gleich wir unmittelbar nur der von den äußeren Objekten in unseren Sinneswerkzeugen hervorgerufenen subjektiven Zustände inne werden. Aber subjektive Apperceptionen sind ja nicht schon als solche bloß subjektive und folglich, wenigstens relativ, unwahre. Daß das Objekt in das Subjekt, nämlich in sein Bewußtsein, gelangt (sich reflektirt), das ist für die Spekulation durch den Begriff des Sinnes, mit dem das Subjekt ausgerüstet ist, vollständig erklärt, — wie es in dasselbe gelangt, das hat nicht die Spekulation zu erklären, sondern die Physiologie. Den Sinnen trauen, ist der nothwendige Anfang alles Wissens*). — Die Urtheile und Schlüsse des Verstandes haben ganz die gleiche Evidenz wie die Wahrnehmungen der Sinne.

§. 172. Da die Persönlichkeit eine Bestimmtheit der Seele ist, so ist sie in ihrem Verhältniß zu ihrer materiellen Natur in denjenigen Grundvorrichtungen der Animalität die abhängige, in welchen der Leib der bestimmende (der aktive) Faktor ist und die Seele sich in der Dependenz vom Leibe befindet, und umgekehrt. Nun dependirt aber die Seele vom Leibe in der Empfindung und im Triebe, dagegen dependirt im Sinne und in der Kraft der Leib von ihr. Daher steht in der Empfindung und im Triebe die Persönlichkeit in der Abhängigkeit von der materiellen Natur, im Sinne und in der Kraft hingegen steht diese in der Abhängikeit von jener. Aus diesem

---

der letzte Grund unsrer Zuversicht zu der Wahrheitsfähigkeit unserer Erkenntniß und zu der Möglichkeit eines Wissens überhaupt." Aehnliche Gedanken des Cartesius s. bei Kuno Fischer, Gesch. d. neueren Philos., I., (2. A.), S. 350 f. 413.

*) Trendelenburgs sinnvolle Nachweisung, daß die Sinnesempfindungen von nicht bloß subjektiver Natur sind: Log. Untersuch., II., S. 476—487. 491. S. auch Lotze, Mikrokosm., III., S. 230—234.

Grunde haben Empfindung und Trieb, auch noch in ihren höchsten Formationen, eine sinnliche (materielle) Beimischung und Färbung und einen leidentlichen Charakter. Dagegen tritt in dem Sinne das reine Verstandesbewußtsein auf, der Verstand wie er an sich selbst ist, und in der Kraft die reine Willensthätigkeit, der Wille wie er an sich selbst ist, — weßhalb denn auch der Verstandessinn (nicht die Verstandesempfindung) der im engeren Sinne des Worts sogenannte Verstand ist, und die Willenskraft (nicht der Willenstrieb) der im engeren Sinne des Worts so genannte Wille*).

Anm. Empfindung und Trieb haben etwas Instinktives an sich. Eben wegen des Antheils, den die materielle Naturgewalt in irgend einem Maße an ihnen hat. Es ist sehr wahr, was Rosenkranz, Psychol. (2. A.), S. 13, sagt: „Jede Empfindung, auch die geistigste, hat, wie Stiebenroth dieß treffend nennt, ihre organische Begleitung, ihre Resonanz in der Leiblichkeit.“ (Wobei nämlich „organisch“ und „Leiblichkeit“ in der konfusen vulgären Bedeutung zu nehmen sind.) S. namentlich auch Lotze, Mikrokosmus, II., S. 365—367**).

---

*) Appetitus — sagt Thomas von Aquino — est boni particularis, voluntas vero universalis. Ulrici, Gott und die Natur, S. 580: „Jeder Willensakt ist nur ein Willensakt, sofern er von Bewußtsein begleitet und mit Bewußtsein gefaßt ist.

**) Es heißt hier u. A.: „Man kann fragen, ob nicht das ästhetische und sittliche Urtheil, oder unsre Reflexion über Gefahr und Glück ihre lebhafte Innigkeit erst durch diese nebenher spielenden sinnlichen Gefühle erhalten, die uns das an sich Werthvolle zugleich in seiner Uebereinstimmung mit den innersten Bedingungen unsers individuellen Daseins zeigen. . . . . . Alle Freude überhaupt ist nicht nur ein geistiger Vorgang, sondern in dem lebhafteren freieren Athmen, dem beschleunigten Herzschlag und der elastischen Spannung der Muskeln fühlen wir unser ganzes Selbst gehoben und getragen; Reue um Vergangenes ist nicht bloß dieß sittliche Verdammungsurtheil, das innerlich ausgesprochen von der Seele nur vernommen wird; die Erschlaffung unsrer Glieder, die Beklemmung der Brust, vielleicht im Aerger selbst krampfhafte Verengerung der Bronchien und die aufwürgende Bewegung der Speiseröhre, die den Bissen im Munde stocken macht, zeigen, wie auch die leibliche Organisation symbolisch ein Verschmähtes, unter dessen Drucke sie seufzet, zu entfernen sucht. Selbst das Gefühl der Andacht ist nicht eine rein geistige Erhebung, sondern indem unvermerkt mit ihr auch der Gang das gewohnte hastige Wesen läßt, die Bewegungen langsamer und gehaltener werden, die Stellung ein eigenthümliches Gepräge nicht der Erschlaffung, sondern sich unterwerfender Kraft annimmt, kehrt von allen

Dieser Wärme der Empfindung gegenüber erscheint der Verstand allerdings als kalt*). Am augenfälligsten kommt das Mitbestimmtsein der Empfindung durch die sinnliche Natur des Individuums in der Scham zum Vorschein, welche die primitive Form ist, unter der die Empfindung als moralische auftritt. Die begleitende Schamröthe zeigt unzweideutig, wie sie wesentlich eine Seite hat, nach der sie ein sinnlich organischer Proceß ist**). Ebenso hat die Empfindung immer den Charakter eines leibentlichen Zustandes***). Als bloße Empfindung (im Unterschiede von Gefühl, s. unten §. 174,) ist sie ein durch die es bestimmende materielle Natur gefangen genommenes oder obruirtes persönliches Bewußtsein, das eben deßhalb gar nicht sicher, d. h. wirklich, sich als Verstandesbewußtsein oder Selbstbewußtsein vollziehen, d. h. in die Zweiheit des objektiven und des subjektiven Bewußtseins auseinandertreten kann†). Indem das persönliche Bewußtsein durch die materielle Natur bestimmt wird, ist die unmittelbare Wirkung davon, daß die materielle Natur in den hellen Punkt des Ich als ihn erfüllendes Objekt eindringt, und so das Persönliche, das Selbst in dem Bewußtsein verdunkelt wird. Es bleibt zunächst nur die Qualität der Relation jenes fremden Objekts zu dem Ich deutlich, als Lust oder Schmerz††). Aber das

---

diesen körperlichen Thätigkeiten ein Gefühl in das Bewußtsein der Seele, ihre intellektuelle Stimmung verstärkend, zurück. Man begreift, wie anders es sich lebt, wenn der Körper dieses Echo nicht vollkommen, oder mit krankhaft verändertem Klange gibt, wie überhaupt die gleichartigen Stimmungen verschiedener Einzelner doch nie ganz mit einander vergleichbar sein mögen. In der Blüthe der Jugend finden wir diese Verschmelzung des geistigen Lebens mit seiner körperlichen Hülle am reizendsten und vollständigsten ausgebildet; das spätere Leben mit seinen allmälig wachsenden Hemmungen und Reibungen läßt die Unstätigkeiten und Zusammenhangslosigkeiten in den verschwisterten Regungen beider mehr und mehr hervortreten. . . . . Es ist überall das Zeichen einer tieferen Herzensbildung, wenn die Gedanken des alternden Menschen nicht in greisenhafter Kälte allgemein und beziehungslos über der sinnlichen Wärme des gegebenen Falles schweben."

*) Vgl. Volkmann, Psychol., S. 354.

**) Vgl. Fichte, Polit. Fragmente (S. W., VII.,), S. 597. Vgl. S. 595.

***) Vgl. Drobisch, Empir. Psychol. nach naturwiss. Methode, S. 36.

†) Vgl. Hegel, Encyklop. (S, W. VII., 2), S. 120.

††) Es ist eine feine Bemerkung von Drobisch, a. a. O, S. 40f., daß die Empfindungen nicht Vorstellungen von Gegenständen genannt werden können, sondern nur Vorstellungen von Eigenschaften der Gegenstände. Vgl. oben §. 38, Anm.

persönliche Bewußtsein bewältigt dieses es trübend eindringende Unpersönliche allmälig, indem es sich auf dasselbe, seinerseits es bestimmend, richtet, als Sinn, und wahrnehmend und denkend es sich vorstellt, damit aber es sich, dem Ich, dem Subjekt, als Nichtich oder Objekt ausdrücklich gegenüber stellt.

§. 173. Empfindung und Trieb sind primitiv Bestimmtheiten des Lebens in seinem Bestimmtwerden durch den Organismus (§. 70.), also Affektionen des Lebens, — die Empfindung ist wesentlich Lebensempfindung, der Trieb wesentlich Lebenstrieb. Sofern dann beide näher Bestimmtheiten des bewußten und thätigen Lebens sind, ist die Empfindung eine Bestimmtheit des Bewußtseins, d. i. des auf sich selbst bezogenen, und zwar genauer: bezogen werdenden (noch nicht: sich auf sich selbst beziehenden) Lebens, — der Trieb eine Bestimmtheit der Thätigkeit, d. i. des auf sich selbst als seinen Zweck bezogenen, und zwar genauer: bezogen werdenden (noch nicht: sich auf sich selbst als seinen Zweck beziehenden) Lebens. Die Empfindung ist so wesentlich Empfindung des Lebens von sich selbst, der Trieb auf es selbst gerichteter, es selbst setzender Trieb des Lebens. Die Empfindung ist also immer Bewußtsein des Empfindenden um die Zuständlichkeit seines Lebens. Da nun diese im Allgemeinen allemal ein Zustand entweder der Lebensförderung oder der Lebenshemmung sein muß: so ist jede Empfindung, wodurch auch immer sie hervorgerufen worden sein mag *), entweder Empfindung einer Lebensförderung oder Empfindung einer Lebenshemmung, entweder Empfindung einer Steigerung des Lebens oder Empfindung einer Abschwächung, einer Depression desselben, — kurz die Empfindung ist immer mit der näheren Bestimmtheit entweder der Lust oder des Schmerzes (der Unlust) gesetzt. Jene ist die positive Form der Empfindung, dieser die negative**). Der Trieb sodann ist immer

*) Wir sagen absichtlich nicht: „welches auch immer ihr Objekt sein mag.“ Denn von einem Objekt der bloßen Empfindung läßt sich, strenge genommen, noch nicht reden. S. §. 174.

**) Seberholm, Der geistige Kosmos, S. 274: „Der Schmerz ist ein von der Vorsehung hingestellter, immer wacher Warner, der, wo wir aus Irrthum etwas thun oder an uns kommen lassen, was unsrer Natur verderblich ist, *uns zuruft: Laß davon ab, sonst richtest du dich zu Grunde! Wäre er nicht, so wäre unser* Organismus bald aufgerieben.“ Vgl. das. das Weitere.

auf sich selbst als seinen Zweck gerichtete, sich selbst zu setzen getriebene Thätigkeit des Lebens, d. h. Selbsterhaltungstrieb des Lebendigen*). Die allgemeine Grundbestimmtheit des Triebes ist demnach, physischer (nämlich im weitesten Sinne des Worts, nicht bloß materiell-physischer,) Selbsterhaltungstrieb zu sein. Indem so der Trieb, wodurch auch immer er erregt werde**), auf dieses ihn Erregende allemal zu dem Ende geht, um dadurch, daß er es bestimmt, das eigene Leben des Lebendigen — es sei nun seine bloße Erhaltung oder seine Steigerung — zu setzen, geht er auf dasselbe allemal entweder als auf ein Mittel der Lebensförderung oder als auf ein Hinderniß des Lebens und der Lebensförderung, — in jenem Falle positiv, d. i. es anziehend, in diesem negativ, d. i. es abstoßend. Der Trieb hat also allemal, worauf immer er auch gehe, die nähere Bestimmtheit entweder des Appetits oder der Aversion (des Abscheus). Jener ist die positive Form des Triebes, diese die negative. Diesem ihrem Begriff zufolge ist in der Empfindung und im Triebe das Leben — wie dieß ja auch schon in seinem Begriff als des animalischen selbst liegt, (§. 148.) — an und für sich lediglich auf sich selbst bezogen und in sich selbst hineingerichtet, d. h. — da das hier in Rede stehende Leben ein persönliches ist, — selbstsüchtig. Empfindung und Trieb sind also an und für sich selbstsüchtig.

Anm. Alle besonderen Triebe, worauf sie auch immer gehn mögen, sind nur Modifikationen des physischen (immer im weitesten Sinne des Worts) Selbsterhaltungstriebes***).

§. 174. Als an und für sich selbstsüchtig bedürfen Empfindung

---

*) Vgl. Ulrici, Gott u. d. Mensch, I., S. 572 f.

**) Auch von dem Triebe gilt das vorhin von der Empfindung Gesagte, daß von einem Objekt desselben, genau genommen, nicht geredet werden kann. Und zwar aus demselben Grunde.

***) Vorländer, Psychol., S. 50: „Der Trieb ist auf nichts anderes gerichtet als auf Lebensergänzung des individuellen Ganzen aus dem universellen, ... Der Trieb beruht eben so wohl auf der relativen Selbständigkeit als auf der relativen Abhängigkeit vom Ganzen.“ Müller, Sünde (3. A.), I., S. 202: „Die Triebe sind die lebendigen Erreger der fortschreitenden Entwickelung des Menschen, in der sich Selbstentfaltung von innen heraus und immerwährendes Aufnehmen und Aneignen eines Objektiven wechselseitig bedingen und ergänzen.“

und Trieb einer moralischen Umbildung. (S. §. 148.) Eben dieser sind sie aber auch noch in einer anderen Hinsicht benöthigt. Ihren Begriffen zufolge (s. §. 172,) ist nämlich in ihnen die Persönlichkeit abhängig von der materiellen Natur. Dieß ist nun aber ein offener Widerspruch mit dem Begriff der Persönlichkeit und mit der moralischen Forderung und Norm (§. 94.). Es darf demnach nicht so bleiben, sondern es stellt sich damit dem Individuum eine moralische Aufgabe gegenüber von seiner Empfindung und seinem Triebe, nämlich die Aufgabe, in ihnen seine Persönlichkeit von der materiellen Natur unabhängig zu machen (zu emancipiren) kraft eigener Selbstbestimmung. Möglich ist aber im Menschen eine solche Unabhängigkeit seiner Persönlichkeit in seiner Empfindung und in seinem Triebe nur in dem Falle und nur unter der Bedingung, wenn und daß seine materielle Natur, welche die Empfindung und den Trieb dadurch in ihm erzeugt, daß sie seine Persönlichkeit bestimmt, in diesem Generationsakt seine Persönlichkeit als eine ihrerseits selbst bereits durch diese bestimmte bestimmt. In diesem Falle sind dann Empfindung und Trieb aus bloßen animalischen Naturfunktionen moralisch (d. h. kraft der eigenen Selbstbestimmung des Individuums) gesetzte geworden. Sie sind nunmehr moralisirt, und so moralisirt sind sie die Empfindung das Gefühl und der Trieb die Begehrung*). Da die Persönlichkeit nur vermöge des Sinnes und der Kraft sich zu ihrer materiellen Natur (und zu der materiellen Natur überhaupt) aktiv verhalten und dieselbe bestimmen kann: so beruht die Moralisirung der Empfindung und des Triebes auf den Funktionen des Sinnes und der Kraft, und es ist der Sache nach das Gefühl die durch den Sinn — nämlich den persönlichen, den Verstandessinn, — bestimmte Empfindung und die Begehrung der durch die Kraft — nämlich die persönliche, die Willenskraft, — bestimmte Trieb. In dem Gefühl und der Begehrung ist das Selbst entschieden hervorgebrochen, und es treten mithin in ihnen die subjektive Seite und die objektive entschieden auseinander. Das Gefühl ist deutliche Empfindung eines Subjekts von einem Objekt (von

---

*) Begehrung und Begierde dürfen nicht identifizirt werden, wie es z. B. von Ulrici geschieht: Gott und der Mensch, I, S. 594.

etwas), während die bloße Empfindung noch keinen bestimmten Gegenstand empfindet, sondern nur Lust oder Schmerz durch einen Gegenstand. Jedes (wirkliche) Gefühl ist deßhalb beides zugleich, einerseits Selbstgefühl und andrerseits Gefühl eines bestimmten Objekts. Es gibt weder reines Selbstgefühl noch reines Objektsgefühl. Ebenso ist die Begehrung bewußter Trieb eines Subjekts auf ein bestimmtes Objekt hin*). In der Begehrung unter-

*) Volkmann, Psychol., S. 363: „Der Trieb ist jedesmal als solcher dunkel; denn träte eine seiner Vorstellungen klar hervor, so würden sie sogleich aufhören, Trieb zu sein, und anfangen, Gegenstand des Begehrens selbst zu werden." Vgl. S. 361: „So verallgemeinern sich unsere Begierden im Laufe des Lebens. Der Knabe begehrte nur süßen Wein, der Jüngling begehrt Wein überhaupt, der Mann vielleicht ganz allgemein ein spirituöses Getränk. Aber streng genommen ist diese Verallgemeinerung nicht für die Begierde selbst, sondern nur für unsere denkende Auffassung derselben vorhanden. Die Wirkung der Hemmung zeigt sich reiner in dem reineren Herausheben des eigentlich begehrten Momentes und in dem Aufgeben dessen, was dem Begehrten außerwesentlich ist, und wo daher der Trieb gerade auf die specielle Seite besonders gerichtet ist, da tritt das Aufgeben derselben gewiß nicht ein. Der Inhalt der Begierde wurde verengt, und der Umfang der möglichen Befriedigungen erweitert." Allihn, Die Grundlehren der allgemeinen Ethik, S. 58: „Der specifische Unterschied von Willensbestrebungen und bloßen Begehrungen besteht darin, daß bei ihnen nicht allein eine gewisse, wenn auch noch nicht völlig deutliche und sattsame, Vorstellung des Begehrenden von dem Gegenstande der Begehrung vorhanden ist, und als der Zweckgedanke die Spitze bildet von einer Reihe aufstrebender und zum Ablaufen drängender Vorstellungen, sondern daß sich damit zugleich auch die Voraussetzung verbindet, das Begehrte zu erreichen, gleichviel, ob diese Voraussetzung auf einer genauen Einsicht in die geeigneten und zu Gebote stehenden Mittel zum Zwecke beruhen möge, oder nicht, sondern sich etwa nur auf einer gewissen Zuversicht des Wollenden gründet. Der Wille kann daher als die vollkommenste Art der Begehrung angesehen werden." Müller, Sünde, I., S. 202: „Insofern ein Trieb in seiner Richtung auf den Gegenstand seiner Befriedigung in das Bewußtsein des Menschen tritt, wird er Verlangen, Begierde, in anderer Beziehung Neigung, Hang — nach Spinozas richtiger Bemerkung: Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia. Ethic. P. III., propos. 9, Schol. Darum ist auch der Satz ganz richtig: ignoti nulla cupido, während dasselbe Urtheil, auf den Trieb bezogen, entschieden unrichtig wäre." Schmid, Christl. Sittenlehre, S. 154: „. . . . worauf der Unterschied beruht zwischen dem Begehren als einer Selbstbestimmung nach den unmittelbaren Regungen der Triebe und Gefühle und zwischen dem Wollen als einer durch Vorstellungen und Begriffe vermittelten Selbstbestimmung, welche theils innere, theils äußere Handlungen producirt, und insbesondere in der inneren Handlung mit Vorsatz und Absicht den intelligenten Charakter des Willens zu erkennen gibt." S. 157: Der Wille unterscheidet sich vom Begehren überhaupt

scheidet sich der Begehrende bestimmt von dem Begehrten, während im bloßen Triebe das Subjekt sich mit dem Objekt unmittelbar identifizirt. Der bloße Trieb sucht nur in abstrakter Weise die Befriedigung des Bedürfnisses, ohne deutliches Bewußtsein weder um das Bedürfniß als solches noch um das bestimmte Mittel seiner Befriedigung; dagegen richtet sich die Begehrung auf ein bestimmtes Objekt, und der Begehrende weiß, was er begehrt. In jeder (wirklichen) Begehrung ist daher wesentlich beides zugleich gesetzt, ein subjektives Moment und ein objektives, ein wirkliches Wollen und ein Wollen wirklich von Etwas. Es gibt kein reines Begehren, kein Begehren, das nicht ein Begehren von Etwas, von etwas Bestimmtem, wäre, und etwas Bestimmtes kann nicht anders als begehrt werden, d. h. es kann nicht durch den bloßen Trieb angestrebt werden. In dem Menschen, als persönlichem Wesen, dürfen, genau eben so weit als in ihm die Persönlichkeit bereits entwickelt und actu vorhanden ist, Empfindung und Trieb nicht als solche auftreten, sondern immer nur als Gefühl und Begehrung. Da das Temperament seine Wurzel in der materiellen Naturseite des menschlichen Einzelwesens hat (§. 131.), die Energie dieser aber eben in der Empfindung und im Triebe liegt: so ist die Moralisirung dieser beiden letzteren unmittelbar zugleich die Moralisirung des Temperaments, die sich oben (§. 165.) als in der Bildung wesentlich miteingeschlossen ergab. Die relative Ueberwindbarkeit und mit ihr die Möglichkeit einer Bemeisterung des Temperaments*) beruht eben darauf, daß dasselbe seinen primitiven Sitz und seine Wurzel in der Empfindung und im Triebe hat, nicht im Sinne und in der Kraft. Denn da so diese beiden letzteren unmittelbar nicht durch das Temperament gebunden sind, so können sie sich gegen dasselbe erheben, und es sich unterthänig machen, nämlich

---

nur durch das Hinzutreten des Denkens, der Intelligenz. Nur als denkender ist der Wille überhaupt Wille, wie das Denken immer ein Wollen, ein willenskräftiges Bewußtsein voraussetzt und in sich schließt; Willensbewegungen und Vorstellungen oder Gedanken sind in unauflöslicher Verbindung und Wechselwirkung." Vgl. S. 196. Es scheint hier Begehren und Begierde verwechselt zu werden.

*) Ueber die moralische Bearbeitung des Temperaments vgl. Wirth, Specul. Ethik, II., S. 24 f.

der Sinn als Verstandessinn und die Kraft als Willenskraft. Je energischer demnach in dem menschlichen Einzelwesen sein Sinn und seine Kraft hervorgebildet sind, — je mehr also (denn s. §. 176.) in ihm die universelle Seite heraustritt: desto mehr tritt in ihm die Macht des Temperaments zurück.

Anm. 1. Aehnlich wie hier geschehen faßt nach dem Vorgange Hegels (Encyklopädie §. 402, (S. W., VII., 2), S. 142) Michelet (Anthropologie und Psychologie, S. 260—262. 266 f.) den Unterschied zwischen der (bloßen) Empfindung und dem Gefühl. Ihm zufolge wird die Empfindung, die als solche ein Einzelnes ist, zum Gefühl durch die Beziehung auf die Totalität des Individuums, also durch ihre Beziehung auf das Ich, dadurch, daß sie Empfindung einer Person wird. Vgl. auch Chalybäus, Wissenschaftslehre, S. 219 f. Bei Schleiermacher, Psychol., S. 183, heißt es: „Manche unterscheiden Empfindung und Gefühl so, daß sie jene auf einen von außen, dieses auf einen von innen bestimmten Lebenszustand beziehen.“ Auch darin liegt, nur verhüllt, das Richtige*). Es ist eine feine Bemerkung von Daub (Theol. Moral, II., 1, S. 309), daß es für das Gefühl als moralisches, in seinem Unterschiede von dem sinnlichen (d. i. eben von der bloßen Empfindung) charakteristisch sei, daß in ihm beide, Lust und Unlust, die einander entgegengesetzt sind, vereinigt sein können, „während dem sinnlichen Gefühl das Bittere nur bitter, das Süße nur süß ist“.

Anm. 2. Die allerfrühste und ursprünglichste Aeußerung des Ge-

*) Vgl. Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 437 f. Es heißt hier S. 438: „Gemäß den unzweifelhaftesten Thatsachen des Bewußtseins müssen wir annehmen, daß nicht nur die verschiedenen Lebensbeziehungen unseres Leibes, namentlich die mannichfachen äußeren und inneren Erregungen der verschiedenen Nerven, sondern auch die verschiedenen Vorstellungen, also specifisch psychische Produkte, und ebenso die verschiedenen specifisch psychischen Zustände, Triebe und Strebungen, Bewegungen, Thätigkeiten u. s. w. unsere Seele affiziren. Wir müssen also nothwendig die Affektionen der Seele, welche von ihr selbst ausgehen, unterscheiden von denjenigen Affektionen, welche ihr durch ihre Beziehungen zum Leibe entstehen und obwohl nicht rein passiv aufgenommen, sondern unter ihrer Mit- und Gegenwirkung gebildet, doch ihren letzten Grund und Ursprung in organischen Vorgängen haben. Als Affektionen der Seele, d. h. als Elemente des psychischen Lebens, in denen die Seele sich vorwiegend passiv verhält, sind beide zwar wesentlich gleicher Natur; nach Grund und Ursprung aber und damit in ihrem specifischen Typus und Charakter sind sie offenbar verschiedene. Die einen nennen wir Gefühle, die andern Empfindungen.“

fühls (natürlich mittelst der Gebehrde, im weitesten Sinne des Worts, s. unten §. 284,) in seiner allerabstraktesten Form, wie es beinahe noch bloße Empfindung ist, unter der Bestimmtheit auf der einen Seite der Lust und auf der anderen des Schmerzes, aber dieser als schon wirklich gefühlter (nicht bloß empfundener), sind Lachen und Weinen. Sie sind die erste eigentlich und specifisch menschliche Manifestation bei dem Kinde; und beide kommen nur zusammen hervor. Unmittelbar nach seiner Geburt kann das Kind so wenig weinen als lachen*); es schreit nur (wie das Thier), aber es weint nicht. Im Anfange ist aber seinem Weinen das Schreien immer noch beigemischt, so wie bei dem moralisch rohen Menschen auch noch im erwachsenen Zustande. Das Thier dagegen kann weder lachen noch weinen, weil ihm das Gefühl abgeht, bei aller Stärke seiner Empfindung in Lust und Schmerz**).

Anm. 3. Der Empfindung und dem Triebe rein als solchen geht beiden die persönliche Bestimmtheit, das Moment des Selbsts ab. Daher sind sie das eigentlich Thierische, und wenn sie in Menschen vorkommen, erscheinen sie als etwas ihn herabwürdigendes Untermenschliches***). Rein als solche können aber im Menschen Empfindung und Trieb nur auftreten einmal vor dem Eintritt seiner natürlichen Reife (im Stande der natürlichen Unschuld, s. unten §. 184), also sofern er, nach seiner animalischen Seite, noch relativ unentwickeltes Thier ist, — und für's andere bei der Versunkenheit in moralische Rohheit. Auch in diesen beiden Fällen jedoch immer nur annäherungsweise.

---

*) Vgl. Kant, Anthropologie in pragmat. Hinsicht (S. W., X.), S. 122.

**) Ueber eine andere Beziehung, in der das Lachen gleichfalls ein für das Wesen des Menschen hochbedeutsames Phänomen ist, s. Ruete, U. die Existenz der Seele vom naturwissenschaftl. Standpunkte (Leipz. 1863), S. 86. Ueber das Lachen und das Weinen überhaupt vgl. Hegel, Encyklopädie (S. W., VII., 2.), S. 137 - 140.

***) Müller, Sünde, 3. A., II., S. 42 f. Es heißt hier u. A.: „Wo uns im entwickelten menschlichen Leben eine solche Naturgewalt des Triebes noch entgegentritt, z. B in der unbezwinglichen Gier, mit der rohe Menschen, von Hunger gereizt, über dargebotene Speisen herfallen, da erregt sie uns ein eigenthümlich unheimliches und widriges Gefühl, welches von dem sittlichen Abscheu vor dem eigenthümlich Bösen noch wohl zu unterscheiden ist. Es ist die Vermischung der Grenze zwischen dem Menschlichen und Thierischen, die uns in solchen Erscheinungen Grauen erweckt."

§. 175. Auch als moralisirte, also als Gefühl und Begehrung, haben Empfindung und Trieb die doppelte Form, die positive und die negative. Das Gefühl ist als positives die Freude, die moralisirte Lust, — als negatives die Traurigkeit, der moralisirte Schmerz. Freude und Traurigkeit haben allemal ein bestimmtes Objekt, ein Worüber, während dieses sich bei der bloßen Lust und dem bloßen Schmerz noch nicht distinkt loslöst von der Lust und dem Schmerz selbst, so daß sie nur ein Wodurch haben. Die Begehrung ist als positive die Begehrung im engeren Sinne, der moralisirte Appetit, — als negative die Verabscheuung*), die moralisirte Aversion. Auch bei diesen beiden findet allemal ein deutlich bewußtes und deßhalb bestimmtes Objekt statt, was bei dem bloßen Appetit und der bloßen Aversion, welche instinktmäßige sind, noch nicht der Fall ist.

Anm. Das Verabscheuen ist nur das negativ gerichtete Begehren.

§. 176. Da in dem menschlichen Einzelwesen einerseits die Individualität ihre Wurzel in seiner materiellen Naturseite hat, andrerseits aber die Richtigstellung dieser Individualität durch ihre Konformirung mit der universellen Humanität von seiner (individuellen) Persönlichkeit, als dem bei ihr allein wirksamen Princip, ausgeht: so waltet überall da, wo in dem Verhältniß der Wechselbestimmung zwischen der materiellen Natur und der Persönlichkeit in dem menschlichen Einzelwesen diese in der Abhängigkeit von jener steht, der Charakter der Individualität oder der Differenz vor, und überall da, wo das Verhältniß das umgekehrte ist, der Charakter der Universalität oder der Identität. Demnach liegen die Empfindung, resp. das Gefühl**), und der Trieb, resp. die Begehrung,

*) Nicht gleichbedeutend mit Abscheu.

**) Trendelenburg, Naturrecht, S. 34: „Das Allgemeine, das immer ein Erzeugniß des Gedankens ist, erscheint im Gefühl nur nebenbei, wie im Wiederschein der Wirkung, und zwar nur indem das Eigenleben durch einen Bezug des Allgemeinen auf sich oder auf Andere steigt oder sinkt, und sich in diesem Steigen oder Sinken ergreift.“ H. Ritter, E. Renan über die Naturwissenschaften und die Geschichte, S. 102: „Im Bewußtsein ist jedes Individuum für sich abgesondert von allen übrigen Dingen; im Bewußtsein aber nimmt auch das Individuum alle Welt in sich auf, empfängt ihre Wirkungen und wirkt von ihm aus zurück auf alles; denn seine Erkenntniß soll ihm auch zur Macht ausschlagen.“

überwiegend auf der Seite der Individualität, hingegen der Sinn und die Kraft überwiegend auf der Seite der Universalität.

§. 177. Da dem Menschen als moralischem Wesen der religiöse Charakter wesentlich ist (§. 119.), so treten in ihm die genannten vier Grundcharaktere (§. 171.) alle auch unter die religiöse Bestimmtheit, wodurch sie sich auf eigenthümliche Weise modifiziren. Indem in ihm seine Persönlichkeit, beides als Verstandesbewußtsein und als Willensthätigkeit, durch Gott bestimmt wird zum Gottesbewußtsein und zur Gottesthätigkeit (§. 118.), so wird sie dieß unter den beiden ihr wesentlich eignenden Modis, dem passiven und dem aktiven, d. h. das eine Mal so, wie sie die durch den mit ihr, die der Seele inhärirt, verbundenen materiellen Leib, also überhaupt durch die mit ihr verbundene materielle Natur, bestimmt werdende ist, — und das andere Mal so, wie sie die den mit ihr, die der Seele inhärirt, verbundenen materiellen Leib, also überhaupt die mit ihr verbundene materielle Natur, selbst bestimmende ist. So treten nun auch Gottesbewußtsein und Gottesthätigkeit beide das eine Mal mit dem passiven, das andere Mal mit dem aktiven Charakter auf. Das Gottesbewußtsein in seiner passiven Form, die Empfindung als religiös bestimmte, ist das religiöse Gefühl, das Gefühl durch und von Gott, das Gottesgefühl, — ebendasselbe in seiner aktiven Form, der Sinn als religiös bestimmter, ist der religiöse Sinn, der Sinn durch und für Gott, — und die Gottesthätigkeit in ihrer passiven Form, der Trieb als religiös bestimmter, ist der religiöse Trieb, der Trieb durch Gott und auf Gott hin, der Gottestrieb, — eben dieselbe in ihrer aktiven Form, die Kraft als religiös bestimmte, ist die religiöse Kraft, die Kraft durch Gott und für Gott, die Gotteskraft oder die göttliche Mitthätigkeit, der innere moralische Beistand Gottes.

Anm. 1. Wenn man von der passiven und primitiven Form des Gottesbewußtseins spricht, so pflegt man sie als das religiöse Gefühl zu bezeichnen, nicht als die religiöse Empfindung. Man schreibt also nicht schon der Empfindung als solcher die religiöse Bestimmtheit zu, sondern erst der moralisirten Empfindung. Und dieß sehr mit Recht. Als bloße Empfindung ist nämlich das religiöse Bewußtsein noch gar nicht eigentlich ein religiöses oder from-

mes, ein Bewußtsein von Gott zu nennen. Denn auf dieser Stufe würde ihm (nach §. 174) überhaupt jedes distinkte Objekt seiner Funktion noch fehlen, also auch noch Gott als Objekt. Es wäre nur ein dunkles und dumpfes Innewerden Gottes. Den Ausdruck Empfindung in diesem engsten Sinne genommen, im Unterschiede vom Gefühl, ist die religiöse Empfindung nichts als die Empfindung der unbedingten Abhängigkeit*). Ebenso sollte aber auch nicht von dem religiösen Triebe gesprochen werden, sondern nur von der religiösen Begehrung. Denn auch der Trieb ist aus demselben Grunde erst als moralisirter religiös bestimmbar, d. h. erst als Begehrung.

Anm. 2. Einiger Erläuterung bedarf der Begriff der religiösen Kraft oder der göttlichen Mitthätigkeit. Was diese Namen bezeichnen, das kennen wir in concreto als den inneren moralischen Beistand Gottes, als die in uns wirksame göttliche Gnadenkraft, als die Kraft des heiligen Geistes. Warum sie grade unter dieser Form auftritt, das kann sich vollständig erst in einem späteren Zusammenhange aufklären; hier läßt sich nur das Allerallgemeinste nothdürftig anticipiren. Wir denken den materiellen menschlichen Leib als durch die persönliche menschliche Seele als Willensthätigkeit bestimmt, und damit ergibt sich die Kraft, nämlich die persönliche oder moralische. Setzen wir nun aber den Fall einer Gestörtheit der normalen moralischen Entwickelung, so ist dieses Bestimmtsein des materiellen menschlichen Leibes durch die Willensthätigkeit ein bloß relatives. Denn in diesem Fall greift die Aktion der letzteren durchaus nicht vollständig durch; die materielle somatische Natur mischt sich ihrerseits wieder mit ein, die sie bestimmende persönliche Thätigkeit selbst bestimmend, nämlich mit den sinnlich-selbstsüchtigen Trieben. Was sich so ergibt, die Willenskraft, ist somit, materialiter betrachtet, vielmehr Willensschwäche, und zwar dieß eben als durch die noch unüberwunden zurückgebliebene Macht des materiellen Leibes (der sinnlich-selbstsüchtigen Triebe) geschwächte Willenskraft. Wenn nun Gott auf die menschliche Willensthätigkeit bestimmend, d. i. sie bethätigend, einwirkt: so ist die Folge davon augenscheinlich, daß die Kräftigkeit dieser letzteren in ihrer bestimmenden Wirksamkeit auf den materiellen menschlichen Leib verstärkt wird, und zwar in demselben Maße, in

*) Novalis Schriften, III., S. 204: „Alle absolute Empfindung ist religiös.“

welchem jene menschliche Willensthätigkeit empfänglich ist für die Einwirkung Gottes auf sie. Der materielle menschliche Leib wird folglich in diesem Falle in weit durchgreifenderer Weise durch die menschliche Willensthätigkeit bestimmt, und seine Macht ihr gegenüber und sein Widerstand gegen ihre bestimmende Einwirkung wird entschieden herabgedrückt. So ist nunmehr in dem persönlichen Individuum, gleichviel wie man es ausdrücken will, seine Willenskraft gesteigert, oder seine, von der Gewalt des materiell leiblichen Lebens in ihm sich herschreibende, Willensschwäche wenigstens relativ behoben*). Daher geschieht es unter der oben gemachten Voraussetzung der moralischen Abnormität eben nur vermöge der göttlichen Mitthätigkeit, d. h. vermöge des Beistands der göttlichen Gnadenwirksamkeit, daß die Willensthätigkeit des Individuums seinen materiellen Leib auf durchgreifend wirksame oder erfolgreiche Weise, also wirklich bestimmt, d. h. daß der Mensch wirklich Willenskraft besitzt. Und ganz eben so verhält es sich auch auf der Seite des Verstandesbewußtseins. Auch der Sinn kommt, sobald die Normalität der moralischen Entwickelung gestört ist, als Verstandessinn eben nur dadurch wirklich zustande, daß das persönliche Bewußtsein als Gottesbewußtsein, d. h. als durch Gott bestimmtes und hierdurch dem materiellen Leibe gegenüber verstärktes, auf diesen bestimmend einwirkt. Auch in der Erfahrung finden wir den Verstandessinn erst als zugleich religiösen in seiner vollen Schärfe. Er selbst, dieser religiöse Sinn, ist der Sinn für Gott, — der Sinn für die Wahrnehmung der Beziehung der Dinge zu Gott, der religiösen Seite an den Dingen.

Anm. 3. In der 1. Ausgabe dieses Buchs**) habe ich mich zur Bezeichnung des religiösen Triebes des Namens „Gewissen"***)

*) Alex. Schweizer, Chr. Glaubenslehre, I., S. 271: „Das Handeln im Einklang mit dem sittlichen Gesetz ist immer ein Handeln aus erhöhter Lebendigkeit, aus Einigung mit Gott, und wird deßhalb leicht als ein Handeln Gottes in uns aufgefaßt." Vgl. S. 273.

**) S. Bd. I, S. 263—268.

***) Von den neuesten Bearbeitungen der Lehre vom Gewissen mögen hier erwähnt sein: Schmid, Chr. Sittenl., S. 177—195. Harleß, Chr. Ethik, 6. A., S. 51—117. Schenkel in Herzogs Theol. Realencyklop., V., S. 129—142, und Christl. Dogmatik, I., S. 135—155. Güder, Erörterungen über die Lehre vom Gewissen nach der Schrift, Theoll. Stud. u. Krit., 1857, H. 2., S. 245—296. Schlottmann, Ueber den Begriff des Gewissens, Deutsche Zeitschr. für christl. Wissensch. u. christl. Leben, 1859, Nr. 13—15, S. 97—100. 109—111. 113—120. M. Kähler, Die schriftgemäße Lehre vom Gewissen in

bedient. Wenn ich dieß jetzt unterlasse und, wie man sehen wird, in der Ethik überhaupt diesen Terminus vermieden habe: so bin ich von dem Grunde dieses Verfahrens Rechenschaft schuldig. Denn es wird unfehlbar höchlich befremden, wenn in einer Ethik von dem Gewissen gar keine Rede wird, während dasselbe doch nicht nur in der moralischen Praxis eine so vorwiegende Rolle spielt, sondern auch bei der wissenschaftlichen Behandlung des Moralischen als der eigentliche Fundamentalbegriff angesehen zu werden pflegt, als die Quelle, aus der überhaupt das Moralische und der Gedanke desselben letztlich entspringt. Diesem natürlichen Befremden gegenüber möchte ich den Leser zunächst darauf aufmerksam machen, daß er in dieser Ethik, (wenn sie nämlich vollendet sein wird,) ungeachtet ihr der Begriff „Gewissen" fehlt, gleichwohl von demjenigen nichts vermissen wird, was in anderen Moralsystemen unter dem Namen „Gewissen" zusammengefaßt und aus dem „Gewissen" abgeleitet zu werden pflegt. Wir haben also die Sache auch ohne den Namen „Gewissen" und (wie es sich für eine spekulative Arbeit geziemt,) unabhängig von ihm. Daß wir uns aber grundsätzlich desselben enthalten, das geschieht deßhalb, weil wir ihn als einen wissenschaftlich unanwendbaren betrachten*). Für die Wissenschaft ist ein Terminus nur dann brauchbar, wenn er einen genau bestimmten logischen Gehalt, also einen klaren und deutlichen Begriff bezeichnet. Dieß muß nun aber unserm Terminus ohne Zweifel abgesprochen werden. Der Sprachgebrauch ist hinsichtlich desselben ein so ungeheuer chaotischer und vager**), daß er von der Wissenschaft nur unter der Bedingung bei-

---

ihrer Bedeut. für d. christl. Lehren und Leben bes. unsrer Tage. Halle 1864. Palmer, Die Moral des Christenthums, S. 59 ff. 104. 184 f. Frauenstädt, D. sittl. Leben, S. 98—111. 185 f. Heman, Aphorismen ü. d. Gewissen als Quelle des Gottesbewußtseins, in den Jahrbb. f. deutsche Theol., XI., (1866), 3, S. 483—506. Ulrici, Gott u. d. Mensch, I., S. 634—643. 659 f. Vgl. auch C. B. Schlüter, De conscientiae moralis natura atque indole. Monaster. 1851. Vor allem anderen aber ist die neuerlichst erschienene Schrift von Rudolph Hofmann zu nennen: Die Lehre von dem Gewissen. Leipzig 1866.

*) Die außerordentliche Schwierigkeit der Lehre vom Gewissen gesteht auch Thiersch ein: Katholicism. u. Protestantismus, II., S. 75 f.

**) Hierüber vgl. Güder, a. a. O., S. 245—248. Schlottmann, a. a. O., S. 97 f. Der zuerst genannte schreibt S. 246: „Kaum wird er sich des Eindrucks erwehren können, in der helldunklen Sphäre unsrer Erkenntniß theile dieses sogenannte Gewisseste unter dem Gewissen, obwohl in ihm der Anfang und innere Grund aller Wahrheit von oben her beschlossen sein soll, so

behalten werden könnte, daß es ihr gestattet werde, seinen Gebrauch auf einen bestimmt abgegrenzten Theil des weitschichtigen Gehalts, der nach jetziger Redeweise unter ihm zusammengerafft wird, zu beschränken*). Allein wie sollte diese Abgrenzung bewerkstelligt werden? Ohne Willkür ließe sie sich nur in der Art zur Ausführung bringen, daß man den Terminus „Gewissen" zur Bezeichnung derjenigen psychologischen Thatsachen reservirte, die unzweifelhaft unter keinen von den anderen Ausdrücken gebracht werden könnten, die als mit ihm synonym gebraucht werden. Solche gibt es nun aber gar nicht. So wird sich denn also eine Regelung des Sprachgebrauchs von „Gewissen" nicht durchsetzen lassen, und jeder Versuch dazu würde nur eine unerträgliche Sprachverwirrung nach sich ziehn. Das einzig Richtige wird daher vielmehr sein, daß die Wissenschaft sich des Gebrauchs unsres Worts gänzlich enthalte, und es der populären Vorstellungs- und Ausdrucksweise überlasse. Denn diese wird desselben allerdings nicht entrathen können, wenigstens vor der Hand nicht, so lange die jetzt allgemein herrschende Unklarheit über den Begriff des Moralischen noch fortbesteht. Die gewöhnliche Rede vom Gewissen beruht nämlich eben auf der Nichtunterscheidung der verschiedenen Seiten und Momente am Moralischen, die reinlich zu sondern und nach ihrem inneren Verhältniß zu einander organisch zu konstruiren, eine Hauptaufgabe der Wissenschaft vom Moralischen, d. h. der Ethik, ist. Die populäre Vorstellung faßt eben unter dem Namen „das Gewissen" die gesammte moralische Natur des Menschen sammt allen ihren besonderen Erscheinungsweisen unterschiedslos zusammen**), — alles dasjenige, was wir in

---

nichts destoweniger noch zur Stunde ziemlich ein und dasselbige Loos mit dem Ungewissesten unter dem Ungewissen." Desgl. R. Hofmann, a. a. O., S. 1. Gänzlich nicht kann ich bestätigt finden, was Heman, a. a. O., S. 488, schreibt: „Die beklagte Verwirrung dürfte sich jedoch füglich nur von dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch behaupten lassen. Denn die vox populi gibt dem unbefangenen Auge bei solchen Grundbegriffen eine fast verehrungswürdige Klarheit und Stätigkeit zu erkennen."

*) Anders scheint Wuttke zu urtheilen, Christl. Sittenl. I., S. 387.

**) In diesem Sinne erklären sich auch unsere Ethiker vielfach. Für Bruch (Theorie des Bewußtseins) ist das Gewissen „nichts anderes als das Bewußtsein der unserem Ich inhärirenden praktischen Lebensgesetze des Geistes" (S. 4.), oder als „das Bewußtsein des dem menschlichen Geiste als sein eigentliches, unzerstörbares praktisches Lebensgesetz inwohnenden Sittengesetzes" (S. 17), oder als „unser sittliches Bewußtsein" (S. 233. 239 f.). Er schreibt (S. 239 f.): „Be-

die acht Begriffe zerlegt haben: moralisches Gefühl, moralischer Sinn, moralischer Trieb und moralische Kraft, und: religiöses Gefühl, religiöser Sinn, religiöser Trieb und religiöse Kraft (göttliche Mitthätigkeit), höchstens etwa mit Ausschluß der moralischen

---

denken wir, daß das sittliche Bewußtsein alle Momente des ethischen Lebens umschließt, sowohl die auf die vollkommene Realisirung der Idee unseres Wesens hinstrebenden Triebe, als das aus dieser uns immanenten Idee entspringende und zur Beherrschung und Regelung dieser Triebe bestimmte Gesetz, ferner die ethischen Ideen und Grundsätze, welche wir auf dem Wege des reflektirenden Denkens aus den ethischen Gesetzen ableiten, und die Urtheile über den moralischen Werth oder Unwerth unserer eigenen Handlungen oder der Handlungen Anderer, bei welchen wir diese Ideen und Grundsätze in Anwendung bringen, ja sogar das Gefühl der Billigung oder der Mißbilligung, des süßen inneren Friedens oder der peinlichen Unruhe, das durch diese Urtheile hervorgerufen wird, so begreifen wir, warum in der Sprache des gewöhnlichen Lebens dem Gewissen so mannichfache Funktionen zugeschrieben werden, indem man es als den inneren Richter bezeichnet, der nicht nur die zu vollbringenden Gesetze vorschreibt und zur Erfüllung derselben auffordert, sondern auch den Menschen, je nach der Beobachtung oder Uebertretung dieser Gesetze, belohnt oder bestraft." Aehnlich schreibt Schmid, a. a. O., S. 179: „Zunächst ist das Gewissen nichts anderes als das Bewußtsein in seiner Beziehung auf das Sittliche, und zwar zuvörderst als unmittelbares Bewußtsein, sodann aber auch als vermitteltes. Das Sittliche aber, dessen wir uns im Gewissen bewußt werden, ist theils die sittliche Anforderung, theils die sittliche That, und zwar diese in ihrem Verhältniß sowohl zur Ursächlichkeit des Willens als zur sittlichen Norm. Daher tritt das Gewissen theils als gesetzgebend auf, theils als richtend, und in der letzteren Beziehung theils als zurechnend, theils als beurtheilend." Schenkel, bei Herzog, S. 138: „Das ganze Gebiet der religiösen und sittlichen Lebenserscheinugen ist ursprünglich durch das Gewissen bedingt und bestimmt, das Gewissen der verborgene Herzschlag, welcher die Blutwellen der religösen und sittlichen Gedanken, Empfindungen und Handlungen in Umlauf bringt und ihrer Lebensthätigkeit immer wieder frische Anregung ertheilt." Vgl. S. 136: „. . . so daß ein absolut gewissenloser Mensch eigentlich aufgehört hätte, Mensch zu sein." Güder, a. a. O., S. 265: „Es kann dem Gewissen, um uns so auszudrücken, keine besondere, für sich seiende Existenz beigemessen werden." Vgl. S 263—267. Schlottmann, a. a. O., S. 117: „Das primäre Gewissen, in seiner Allgemeinheit gefaßt, ist das der menschlichen Natur wesentliche Bewußtsein des Sittengesetzes in seiner organischen Totalität, welches Bewußtsein für jeden einzelnen Pflichtfall als ein diesem entsprechendes unmittelbares sittliches Wissen und sittlicher Trieb zur Erscheinung kommt. Und so entspricht das Gewissen als a priori des sittlichen Wollens den übrigen apriorischen Momenten des Geisteslebens." S. 119 f: „So erweist sich von allen Seiten das Gewissen als das Centrale im menschlichen Wesen. Die Treue gegen das Gewissen ist die Treue gegen die tiefste Grund-

und der religiösen Kraft. (Ueber dieß alles hinaus gibt es nicht etwa noch ein besonderes Gewissen.) Davon ist dann die Folge, daß nun auch der Name „Gewissen" auf das mannichfachste gebraucht wird, bald zur Benennung des Ganzen, bald zur Bezeichnung eines einzelnen von jenen seinen Elementen, oder auch mehrerer von denselben, ununterschieden zusammengenommen. Ueberall, wo man ausdrücken will, daß der Mensch wesentlich ein moralisches Wesen ist, und wo man davon spricht, daß sein wesentlich moralisches Wesen irgendwie sich bethätige: da legt man ihm „das Gewissen" bei und spricht von seinem „Gewissen". Sollte man den Ausdruck „Gewissen" zum Namen für einen einzelnen von den verzeichneten Grundzügen in dem moralischen Wesen des Menschen, oder auch für mehrere derselben zusammen, stempeln dürfen: so müßte sich aus dem thatsächlichen Sprachgebrauche ausmachen lassen, vor allem ob das Gewissen auf die abstrakt moralische Seite falle oder auf die abstrakt religiöse, — sodann ob es dem Verstandesbewußtsein angehöre oder der Willensthätigkeit, — und endlich ob es von individuellem Charakter sei oder von universellem. Auf alle diese Fragen gibt aber der faktische Sprachgebrauch keine Antwort; denn er entscheidet sich in Ansehung der ebengedachten Alternativen bei keiner für das eine Glied, mit Ausschluß des andern. In der ersten Auflage dieses Buchs habe ich den Versuch gemacht, eine solche Entscheidung zu treffen, indem ich das Gewissen für eine wesentlich abstrakt religiöse Erscheinung genommen habe, und zwar für eine Erscheinung der Willensthätigkeit, nämlich unter ihrer individuellen Form, also als Trieb. Allein diese Begriffsbestimmung läßt sich angesichts des bestehenden Sprachgebrauchs eben nicht durchführen. Diesem zufolge liegt in dem Gedanken des Gewissens noch keine ausdrückliche Unterscheidung zwischen dem abstrakt Moralischen und dem ab-

---

lage unsrer Existenz." Palmer, a. a. O., S. 104: „. . . . da das Gewissen selbst nicht ein selbständiges Vermögen, sondern nur Funktion ist." Nach H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissenschaften, III., S. 52 f., ist das Gewissen „das sittliche Gesammtbewußtsein," „die Verwendung des gesammten sittlichen Bewußtseins der Person zum Urtheil über die besondere That, möge sie geschehen sein oder geschehen sollen, möge es klar oder dunkel lauten." Er bemerkt dabei: „Ohne Zweifel wird das sittliche Gesammtbewußtsein immer eine höhere Würde haben als der besondere Wille, aber es bleibt der Entwickelung fähig." Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell. (3. A.), I., S. 613, nennt das Gewissen „den Sitz der moralischen Regungen." Ebendas. S. 403 definirt er dasselbe als „die aus dem Thun des Menschen erwachsende Selbsterkenntniß seines *individuellen* Willens." Vgl. S. 422. 431—434. 441 f.

strakt Religiösen; sondern je nachdem einer mehr nur entweder jenes oder dieses kennt, verbindet jeder mit dem Wort Gewissen entweder den Gedanken einer abstrakt moralischen oder den einer abstrakt religiösen Potenz*). Von den Ethikern sind daher in der Regel die philosophischen zu jenem geneigt, die theologischen zu diesem**), die dann auch das Unbedingte der Auktorität, mit welcher das Gewissen spricht, am stärksten betonen***), und das Unwillkürliche, das Unvermeidliche seiner Aeußerungen†). Dieser zuletzt berührte Charakter ist es

---

*) Vgl. Heman, a. a. O., S. 502 ff.

**) Harleß, a. a. O., S. 52: „In dem Bewußtsein der Beziehung alles kreatürlichen Lebens zu Gott hat der Mensch eine Lebensnorm, einen Lebenszweck, ein Princip der Sittlichkeit .... gefunden. .... Das Bewußtsein des Menschen um diese, die Richtung seines Willens bedingende höhere Bezogenheit gleichviel, in wie mannichfachen Gestalten sie sich offenbare, nennen wir das Gewissen." S. 81: „Das Gewissen ist kein formulirter Codex, sondern ein unformulirtes, substanzielles Verhältniß Gottes zu unserm Geist und umgekehrt." S. 85: „Kraft des Gewissens kommt mir nichts zum Bewußtsein als ein stehendes Abhängigkeitsverhältniß meines Geistes zu Gott." Auberlen, Die göttl. Offenb., II., S. 29: „Das Gewissen, können wir auch sagen, ist das unserm Geiste eingeprägte Zeugniß unsrer Geschöpflichkeit, der Namenszug, das Monogramm des Schöpfers im Geschöpf." Vgl. auch Schmid, a. a. O., S. 189. 190. Schenkel, Dogmat., I., S. 135. 138. 139.

***) Luthardt, Apologet. Vorträge, S. 40: „Nichts ist uns gewisser als das Gewissen. Diese Thatsache leugnen, heißt das Fundament aller Gewißheit umstoßen. Damit aber würde der ganze sittliche Bau der Welt vernichtet..... Das Gewissen ist eine Majestät. Vor seiner Autorität beugen sich alle." Auberlen, a. a. O., II., S. 25: „Jeder Mensch hat ein Gewissen, welches sich ihm mit unmittelbarer Gewalt als unbedingte Autorität über seine Handlungen .... ankündigt. — Vgl. Köstlin, Der Glaube, S. 33 f." J. H. Fichte, Psychol., I., S. 694, definirt das „Gewissen" als ein „ursprüngliches durchaus unentfliehbares Urtheil über das Vollkommene oder Unvollkommene der allgemeinen Gesinnung und des einzelnen Handelns."

†) Harleß, a. a. O., S. 63: „Was mir unter allen Umständen durch Wirkung des Gewissens gegenständlich wird, das ist eine in meinem Geiste sich äußernde, vom Geiste aus den ganzen Menschen ergreifende Macht, deren Aeußerung ich mit bewußtem Willen gar nicht hervorrufen kann, sondern die mich unfreiwillig ergreift." Schlottmann, a. a. O., S. 99: „In diesem allem liegt eine Verkennung des eigentlichen Wesens des Gewissens, wie dieses Kant anderwärts in beredter Weise geltend macht. Er nennt es „eine unausbleibliche Thatsache," „etwas, was der Mensch sich nicht selbst macht, sondern was seinem Wesen einverleibt ist." „Er kann," fügt Kant hinzu, „in seiner äußersten Verworfenheit allenfalls es dahin bringen, sich an die furchtbare Stimme desselben gar nicht mehr zu kehren, aber sie zu hören, kann er doch nicht vermeiden."

auch, wodurch sich dasjenige vorzugsweise kenntlich macht, was man „das Gewissen" nennt, und wodurch vor allem man sich veranlaßt gesehen hat, dasselbe als eine eigenthümliche Einrichtung in der Oekonomie unsrer moralischen Natur anzusehen, — diese Unabhängigkeit gewisser moralischer Erscheinungen in uns von unsrer moralischen Reflexion, diese Unmittelbarkeit, mit der sie in uns auftreten*),

---

Von dem Eindruck dieser geheimnißvollen Macht ergriffen, ruft er aus, er kenne nichts Erhabeneres als den Sternenhimmel über uns und das Gewissen in uns. Solche Aeußerungen weisen offenbar auf etwas Größeres hin, als auf einen bloßen Syllogismus des Denkens und eine Selbstbeurtheilung in zweiter Potenz. Ihnen entspricht nur die Vorstellung von dem Gewissen als einer in der Tiefe des unmittelbaren Bewußtseins wurzelnden Macht." S. 109: „Es ist mit strenger Konsequenz festzuhalten, daß das Gewissen als solches der Sphäre des reinen Seins der Seele" (im Unterschiede von „der selbstbestimmenden, freithätigen Macht derselben, welche im freien Wollen und Denken sich bethätigt,") „ebenso schlechthin angehört als z. B. das Traumleben. . . . . Dahin gehört alles Unwillkürliche in der Seele. . . . . Alle Gedanken, welche mit dem aus der Potenz heraustretenden Aktus des Gewissens selbst gesetzt werden, sind unwillkürliche Gedanken. . . . . Gerade dadurch hat die Logik des Gewissens das Unausweichliche, Furchtbare." Vgl. auch Müller, Sünde (3. A.), I. S. 290 f.

*) Schlottmann, a. a. O., S. 113: „Wenn die Gewißheit des Gewissens durch die vorangegangene vernünftige Beweisführung bewirkt würde, so müßte auch die Gewißheit der einzelnen Gewissensregung und mithin deren intensive Kraft zu dem Grade der logischen Genauigkeit und wissenschaftlichen Gründlichkeit, womit ein betreffendes Individuum jene Beweisführung geleistet hätte, in genauem Verhältniß stehn. Das aber ist erfahrungsmäßig durchaus nicht der Fall." S. 114: „Der sittliche Trieb ist auch ein unmittelbares sittliches Wissen, d. h. er ist das primäre Gewissen selbst." S. 115: „Eben damit fängt das Gewissen an, sich als unmittelbares sittliches Wissen kund zu geben, unmittelbar oder unvermittelt nämlich insofern, als der betreffende, die jedesmalige Regung des sittlichen Triebes begleitende Gedanke oder das jedesmalige Gewissensurtheil nicht vermittelt ist durch einen entsprechenden absichtlichen Akt des freithätigen Denkens, unmittelbar oder unvermittelt aber natürlich nicht in dem Sinne, als ob die Möglichkeit eines solchen unmittelbaren Gewissensurtheils nicht bedingt wäre durch die ganze vorangegangene auch die Bethätigung des freithätigen Faktors in sich schließende Entwickelung des Geisteslebens." S. 117 f.: „Das primäre Gewissen in seiner einzelnen Erscheinung ist das unmittelbare Bewußtsein unsrer bestimmten Pflicht, welches sich als unmittelbares sittliches Wissen und als sittlicher Trieb zugleich äußert." Der Verf. parallelisirt das Gewissen in dieser Beziehung insbesondere mit dem ästhetischen Geschmack. Auch nach Rud. Hofmann bildet in allen Vorstellungen vom Gewissen den „Kern" „die Grundvorstellung von der Unmittelbarkeit des Bewußtseins des Subjekts von dem sittlichen Werth seiner Handlungen." (S. 88 f.) Anders Ulrici, a. a. O. dem das Gewissen das Bewußtsein, das Wissen ist um das, was das Ge-

besonders diejenigen, die man unter das „böse Gewissen" rechnet. Der zunächst sich darbietende Grund dieser überraschenden moralischen Erscheinungen liegt übrigens darin, daß das Moralische in uns eine Natur ist, oder vielmehr nach und nach wird. Es ist eine treffende Bemerkung Palmers*): auch das Sittengesetz wirke im Menschen als Trieb, als natürlicher Drang, wie das Naturgesetz, bis zu einem gewissen Punkte, ohne daß er sich dessen bewußt sei, daß da ein Gesetz walte, das in der Form des Triebes in ihm thätig ist. „Wie das Leben in dem gesunden Organismus", schreibt er**), „sobald derselbe verwundet ist, gegen diese Verwundung reagirt und dadurch den Schmerz erzeugt: so reagirt im bösen Gewissen die gesunde sittliche Natur gegen ihre Verletzung". Was man das „gute" und das „böse" Gewissen nennt, das ist eben die Lebensempfindung und der Lebenstrieb, jenes unter der affirmativen dieses unter der negativen Form, des menschlichen Individuums als eines wesentlich moralischen Wesens. Fragt es sich sodann weiter, ob man, wenn man vom Gewissen redet, an Phänomene innerhalb des Verstandesbewußtseins denke oder an solche innerhalb der Willensthätigkeit: so läßt sich keins von beiden bejahen, sondern beiderlei Thatsachen begreift man unter dem Wort. Die letzteren wird man selbstverständlich nicht ausschließen wollen, aber auch Thatsachen der ersteren Art sind unter demselben mitbefaßt, so gewiß jedermann das Gewissen auch als eine moralisch urtheilende und beurtheilende Behörde ansieht, oder den moralischen Sinn und das moralische Gefühl mit unter ihm begreift. Schon hiermit leuchtet ein, daß es auch nicht

---

fühl des Sollens, welches jedem Menschen einwohnt und an und für sich in Allen eins und dasselbige ist, unmittelbar (eben als Gefühl) aussagt. Vgl. Wuttke, Christl. Sittenlehre, I, S. 382: „Das Gewissen, d. h. das Gewißsein von dem Sittlichen."

*) A. a. O., S. 61. Vgl. Heman, a. a. O., S. 498: „Das Gewissen ist somit das in der Natur und im Bewußtsein des Menschen wirksam und thatsächlich sich bezeugende Vernunftgesetz. Die Vernunft, die im Menschen am vollkommensten Gestalt gewonnen hat, im Menschen am allseitigsten ausgeprägt ist, reagirt auch in ihm am energischesten, weil jede Störung den natürlichen und geistigen Wesensbestand gefährdet und ihn selbst endlich ganz vernichten würde. Darum gibt sich nun auch das Gewissen sowohl im Bewußtsein als auch nach der Naturseite, da durch körperliche Affektionen, kund."

**) S. 63. Vgl. S. 184: „Das Gewissen ist bloß die Thätigkeit der Reaktion des sittlichen Triebes und Sinnes gegen die eingedrungene, das gesunde, natürliche Leben verletzende Sünde."

möglich ist, das Gewissen sei es nun auf die individuelle Seite oder auf die universelle zu beschränken. Denn den moralischen Sinn kann man von ihm nicht ausschließen, dieser aber ist universeller Natur; an das moralische Gefühl*) und den moralischen Trieb aber, die individueller Natur sind, denkt man bei dem Wort „Gewissen" sogar ganz vorzugsweise. Eben deßhalb, als diese Einheit von Gefühl und Trieb, vergleicht man das Gewissen gern dem Instinkt, und bezeichnet es wohl als den moralischen und somit den eigenthümlich menschlichen Instinkt. Und dieß ist es in der That, was man in den meisten Fällen meint mit der Rede vom Gewissen, wenn man sich von derselben Rechenschaft abzulegen versucht: die im Individuum unmittelbar wirksame moralische Instanz überhaupt, nämlich als Instanz für dieses bestimmte Indibuum, — sowohl als gesetzgebende (fordernde, verpflichtende,) wie als urtheilsprechende. Nach der allgemein herrschenden Vorstellung bindet das Gewissen unmittelbar; aber es bindet auch nur mich selbst**). Das Gewissen eines anderen bindet und entbindet mich schlechterdings nicht, sondern nur mein eigenes. Wo die Berufung auf das Gewissen eintritt, da ist alles weitere Disputiren abgeschnitten, da werden alle objektiven Argumente wirkungslos. Aber ich berufe mich nicht auf das Gewissen, sondern auf mein Gewissen, d. h. auf meine individuelle (wie man sagt: persönliche) moralische Selbstverantwortlichkeit, mit deren Wegfall meine moralische Qualität überhaupt wegfiele. Für mein Gewissen bin ich allerdings verantwortlich, Gott und den Menschen, d. h. dafür, daß mir gerade dieß und dieß Gewissenssache ist; allein ist mir etwas thatsächlich eine Gewissenssache: so ist es mir damit ein Heiligthum, das kein anderer mir antasten darf, so stattliche objektive Gründe er auch immerhin dagegen mag geltend machen können. Aber ebenso betrachte ich es auch wieder nicht als für das Verhalten irgend eines anderen präjudicirlich, als das Gewissen irgend eines andern bindend Allein keineswegs ausschließend denkt man doch bei dem Gewissen, wie schon gesagt, an das moralische Gefühl und den moralischen Trieb, sondern vielfach meint man damit auch den moralischen Sinn. Eben weil die nicht streng wissenschaftliche Betrachtungsweise diese verschie-

*) Auberlen, Die göttl. Offenb., II., S. 61: „Das Gewissen, ... welches dem ersten Seelenvermögen, dem Gefühl, entspricht."

**) Dabei muß ich auch gegenüber von dem Widerspruch Rud. Hofmanns (a. a. O., S. 98 ff.,) beharren.

denen moralischen Vermögen überhaupt nicht unterscheidet, sondern sie unter einer unklaren und undeutlichen Vorstellung unterschiedslos zusammenfaßt, spricht sie vom „Gewissen". Daher wird man denn auch durchgängig bemerken, daß diejenigen, die sich des Terminus „das Gewissen" bedienen, es gar nicht für nöthig finden, anzugeben, wie sie sich das Verhältniß zwischen diesem „Gewissen" und dem moralischen Gefühl, dem moralischen Sinn und dem moralischen Triebe denken, ja daß dieser letzteren Vermögen bei ihnen in der Regel überhaupt gar nicht gedacht wird. Genug, das „Gewissen" ist eine populäre Vorstellung zur Bezeichnung des Complexes aller derjenigen psychischen Erscheinungen, in denen sich die wesentlich moralische (und damit ausdrücklich zugleich religiöse) Natur des Menschen kundgibt*), und eben das Vorhandensein einer solchen jedermann geläufigen Zusammenfassung ist ein höchst bedeutungsvolles Sympton von der Energie, mit welcher diese unsre wesentlich moralische Art sich in unserm Bewußtsein bezeugt. Die Aufgabe der Wissenschaft ist es aber, deutlich zu sondern, was in dieser populären Vorstellung unterschiedslos zusammengefaßt ist. Daher wird es mit einer wissenschaftlichen Lehre vom Gewissen niemals gelingen**). Am deutlichsten treten die Schwächen jeder solchen Lehre in dem Punkte von dem s. g. „irrenden Gewissen" hervor***).

§. 178. Wie die Empfindung überhaupt wesentlich Lebensempfindung und der Trieb überhaupt wesentlich Selbsterhaltungs- und Lebensförderungstrieb des Lebendigen ist: so ist auch das religiöse Gefühl wesentlich religiöses Lebensgefühl (Gefühl des Lebens in Gott), entweder religiöse Lust oder religiöser Schmerz, — und der religiöse Trieb wesentlich religiöser Lebenstrieb, Selbsterhaltungs- und Lebensförderungstrieb des religiösen Lebens (des Lebens in Gott), entweder unter der positiven Form des Appetits, also als Trieb des Individuums, die Förderungsmittel seines religiösen Lebens an sich zu ziehn, — oder unter der negativen Form der Aversion, also als Trieb desselben, die Hemmungen seines reli-

*) Nur so erklärt sich auch die befremdliche Thatsache, daß kaum eine andere Sprache ein dem deutschen „Gewissen" entsprechendes Wort besitzt. Vgl. Schlottmann, a. a. O., S. 97. Rud. Hofmann, S. 76 f.

**) Auch der sehr ehrenwerthe Versuch von Rud. Hofmann hat mich nur neu bestärkt in dieser Ueberzeugung.

***) Vgl. z. B. bei R. Hofmann, a. a. O., S. 171—184. 187—191.

giösen Lebens von sich abzustoßen. Ueberhaupt gelten selbstverständlich die Bestimmungen, welche oben in Betreff der vier Grundcharaktere im Allgemeinen aufgestellt worden sind, alle gleicherweise insbesondere auch von denselben, wie sie die religiös bestimmten sind.

Anm. Aus dem §. erhellt, warum uns grade die Frische des religiösen Gefühls und die Regsamkeit des religiösen Triebes (des „Gewissens") die charakteristischen Symptome von der Lebendigkeit der Frömmigkeit sind *).

§. 179. Da bei der normalen moralischen Entwickelung einerseits Verstandesbewußtsein überhaupt und Gottesbewußtsein und andrerseits Willensthätigkeit überhaupt und Gottesthätigkeit sich schlechthin decken im Menschen: so kongruiren nun auch insbesondere, nämlich unter der angegebenen Voraussetzung, in ihm schlechthin die Empfindung, oder vielmehr das Gefühl, überhaupt und das religiöse Gefühl, — der Sinn überhaupt und der religiöse Sinn, — der Trieb, oder vielmehr die Begehrung, überhaupt und der religiöse Trieb — und die Kraft überhaupt und die religiöse Kraft oder die göttliche Mitthätigkeit. Die religiösen Grundcharaktere sind (nämlich unter der angegebenen Voraussetzung) nichts für sich, sie sind nicht für sich da, sondern sie sind in den moralischen eingeschlossen als wesentliche Bestimmtheiten an denselben, und diese letzteren kommen gar nicht anders vor als so, daß sie jene ersteren als ihre näheren Bestimmtheiten an sich haben, jeder den ihm correspondirenden, und zwar als eine ihn schlechthin, d. h. extensiv und intensiv vollständig, bestimmende Bestimmtheit. Beide sind (immer unter der gedachten Voraussetzung) nur in abstracto vorhanden; es gibt weder abstrakt oder bloß moralische Grundcharaktere, d. h. moralische Grundcharaktere, die nicht religiös bestimmte wären, — noch abstrakt oder bloß religiöse, d. h. religiöse Grundcharaktere, die etwas für sich wären, d. i. die anders als an den moralischen, anders denn als Bestimmtheiten dieser da wären.

*) Vgl. Martensen, Christl. Dogmatik, S. 21 f. Auch Hegel, Encyklopädie (S. W., VII., 2,), S. 117 f.

Viertes Hauptstück.

Die inneren Verhältnisse des menschlichen Einzelwesens in ihrer Entwickelung.

§. 180. Als das persönliche Thier beginnt der Mensch, dem Begriff des Thiers zufolge (s. §. 71,), sein Leben als unentwickelt. Er hebt an als ein Geschöpf, das, was es seinem Begriff nach ist, nur erst der Anlage nach ist, noch nicht thatsächlich, sondern erst vermöge seiner eigenen Entwickelung es thatsächlich wird*). So, als reines Naturwesen, ist er schlechthin nicht durch seine eigene Selbstbestimmung. Allein von diesem seinem Anfange aus entwickelt er sich, gleichfalls dem Begriff des Thiers zufolge, mit Nothwendigkeit sofort aus dieser seiner Anlage heraus, — und als persönliches Thier hat er diese seine Entwickelung wesentlich unter der Vermittelung seiner eigenen Selbstbestimmung zu vollziehen, m. E. W. auf moralischem Wege. Auf diesem Wege, vermöge seiner eigenen Selbstbestimmung, hat er sich zu einem seinem Begriff thatsächlich entsprechenden Sein zu entwickeln, und so ist er dann in der Vollendung seiner Entwickelung das, was er ist, schlechthin durch seine Selbstbestimmung, und sein Sein ist auf diesem Punkte ein schlechthin durch sich selbst Bestimmtsein, — aber auch ein schlechthin sich selbst Bestimmen. Und eben damit ist er thatsächlich, was der Begriff des persönlichen Wesens fordert.

*) Fichte, Naturrecht (S. W., III.,), S. 79f.: „Alle Thiere sind vollendet und fertig, der Mensch ist nur angedeutet und entworfen. . . . Jedes Thier ist, was es ist, der Mensch allein ist ursprünglich gar nichts. Was er sein soll, muß er werden, und da er doch ein Wesen für sich sein soll, durch sich selbst werden. Die Natur hat alle ihre Werke vollendet, nur von dem Menschen zog sie die Hand ab, und übergab ihn gerade dadurch an sich selbst. Bildsamkeit, als solche, ist der Charakter der Menschheit.

§. 181. Das menschliche Einzelwesen tritt demnach, weil es ein animalisches Wesen ist, unmittelbar nur als unentwickeltes Thier — aber, wohl zu merken, als unentwickeltes persönliches Thier, — ins Leben, als unentwickeltes Thier mit einem ausdrücklich zur persönlichen Bestimmtheit prädisponirten animalischen, d. i. somatisch-psychischen Naturorganismus, — kurz als unmündiges Kind. Es bringt seine Persönlichkeit nicht sofort als aktuelle mit*), sondern unmittelbar nur als Anlage. Aber als eine Anlage, die sich naturnothwendig in ihm entwickelt, nämlich zusammen mit der Entwickelung, welcher sein materieller Naturorganismus, als ein Lebendiges, naturnothwendig unterliegt. Insbesondere bringt es daher nicht schon unmittelbar wirkliches Verstandesbewußtsein und wirkliche Willensthätigkeit mit auf die Welt, sondern bloß die ausdrückliche Anlage zu ihnen, unmittelbar aber lediglich Empfindung und Trieb. Aus diesen müssen sich Verstand und Wille erst allmälig hervorarbeiten. Seine Persönlichkeit — und das Gleiche gilt selbstverständlich auch von ihren beiden Funktionen, dem Verstandesbewußtsein und der Willensthätigkeit, — kann ja nicht früher vollständig actu in ihm vorhanden sein, bevor nicht ihre kausale Basis in ihrer Vollständigkeit gegeben ist, nämlich sein materieller Naturorganismus, — dieß ist aber erst mit dem vollständigen Ablauf des natürlichen organischen Wachsthums dieses letzteren der Fall, folglich nicht vor dem Zeitpunkt der organischen Reife des Individuums. Also erst die Persönlichkeit des natürlich Erwachsenen ist die wirkliche (die aktuelle, die effektive) menschliche

*) Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 45 f.: „Nachdem das Kind lange Zeit hindurch in der dritten Person von sich gesprochen, fängt es auf einmal an, von sich das Wort Ich zu gebrauchen. Zu gleicher Zeit äußert sich bei ihm ein seltsamer, dem Willen seiner Eltern und Vorgesetzten gewaltsam widerstrebender Eigensinn. Wie jenes Sprechen von sich in der ersten Person darin begründet ist, daß es jetzt zur Anschauung seiner selbst gelangt ist, und sich in seiner untheilbaren und von der Welt wesentlich verschiedenen Einheit als Ich erfaßt hat, so läßt dieser Eigensinn erkennen, daß es zur Ahnung seines Vermögens der Selbstbestimmung gelangt ist. In der es selbst überraschenden Freude über diese neu entdeckte Kraft will es dieselbe überall geltend machen, auch im Widerspruch mit dem Willen der Eltern und Vorgesetzten, zuweilen auf die unvernünftigste Weise, weil eben die Vernunft, welche dazu bestimmt ist, das *freie Wollen* zu regieren, bei ihm noch nicht zur Entwickelung gelangt ist."

rsönlichkeit; die des Unerwachsenen ist nur eine erst werdende,
thin eine nur approximative und relative menschliche Per-
nlichkeit. Und ganz auf die gleiche Weise verhält es sich selbst-
rständlich auch mit der Macht der Selbstbestimmung im Men-
en, da diese ja schlechthin durch das Vorhandensein der Persönlich-
it bedingt ist. Auch sie gelangt in ihm nur ganz allmälig aus der
oßen Potentialität zur Aktualität, nämlich eben nach Maßgabe des
orschreitens seiner materiellen Natur in ihrer natürlichen Entwicke-
ng zu ihrer organischen Reife, und erst mit dem Eintritte dieser
zteren ist sie auf vollständige Weise actu in ihm vorhanden.
er Mensch muß sohin die Geschichte des bloßen Thieres gleichfalls
ırchgehen, — nur mit dem wesentlichen Unterschiede, daß dieses
diglich sich entwickelt (auf lediglich passive Weise), er aber (weil
it seiner Persönlichkeit zugleich und verhältnißmäßig die Macht der
elbstbestimmung sich in ihm aktualisirt,) zugleich sich selbst ent-
ickelt (auf aktive Weise), und zwar dieß in stätig sich steigerndem Maße.

Anm. Auch das persönliche Thier ist — eben als Thier — ein sich aus sich selbst heraus entwickelndes. Es durchgeht den animalischen Entwickelungsproceß, in welchem Leib und Seele sich gegenseitig bestimmen; aber in diesem Entwickelungsproceß tritt in ihm die Seele je länger desto vollständiger als die persönliche, als die mit Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit ausgerüstete, auf.

§. 182. Von vornherein befindet sich demnach in dem mensch-
chen Individuum seine Persönlichkeit in entschiedener Abhängigkeit
on seiner materiellen Natur. Und nicht allein von dieser, sondern
uch von der ihm äußeren. Denn sein Verhältniß zu dieser letzteren,
nd überhaupt zu seiner gesammten Außenwelt, ist ja wesentlich
urch seine eigene animalische (d. h. somatisch-psychische) materielle
atur und die Macht seiner Persönlichkeit über diese vermittelt und
glich auch bedingt. Wenn nun aber so in dem menschlichen Einzel-
esen im Beginn seines Lebens die aktuelle Macht seiner Persön-
chkeit über die materielle Natur nur erst ein Kleinstes ist: so wider-
richt dieser primitive Stand des Verhältnisses direkt dem Begriffe
s persönlichen Geschöpfs, und es stellt sich mithin die direkte
mehrung desselben als unbedingte moralische Forderung.

§. 183. Diese Umkehrung ist aber auch schon in den materiellen Naturverhältnissen des Menschen ausdrücklich angelegt, und bei völliger moralischer Normalität vollzieht sie sich in ihm bereits vermöge seiner organischen Entwickelung zur natürlichen (somatischen und psychischen) Reife selbst allmälig, und zwar in stätigem Fortschritt. Die Entwickelung des menschlichen Kindes ist allerdings zunächst die Entwickelung des unentwickelten (persönlichen) Thiers zum entwickelten, die succesive Entfaltung seiner materiellen animalischen Natur in ihrem organischen materiellen Wachsthum. Indem sich nun dieselbe in diesem ihrem Wachsthum immer mehr expandirt (sich immer breiter macht), scheint sie damit ihre Macht immer höher zu steigern und die Persönlichkeit immer vollständiger zu okkupiren. Allein in Wahrheit muß doch der Erfolg vielmehr grade der entgegengesetzte sein. Denn indem im Menschen seine materielle Natur solchergestalt sich allmälig aus sich selbst herausentfaltet, muß sie wegen ihrer Verbindung mit ihrer Persönlichkeit (wenn gleich einer vorerst nur approximativen und deßhalb relativ unkräftigen Persönlichkeit) es unter irgend einer bestimmenden Einwirkung dieser thun, d. h. indem sie sich immer vollständiger expandirt, muß sie sich immer durchgreifender von der Persönlichkeit sich zueignen lassen*), so nämlich, daß sie immer reicher und vollständiger zum Sinn und zur Kraft ausgestaltet wird**). Und zwar geschieht dieß in fort und fort steigender Progression. Denn indem so vermöge der sich immer tiefer durchführenden Organisation der kausalen Basis der Persönlichkeit diese letztere sich immer mehr in sich selbst aktualisirt und der Angemessenheit zu ihrem Begriff annähert, wird ihre bestimmende Einwirkung auf ihre sich wachsthümlich immer mehr ausbreitende materielle Natur mit der Länge der Zeit eine immer wirksamere, und hat sie folglich eine je länger desto höher gesteigerte Organisation derselben zur Folge. Grade vermöge des Naturprocesses ihres organischen Wachsthums

*) Novalis Schriften, III., S. 310: „Häufige Seelenbewegungen — Uebungen u. s. w. vermehren den Zusammenhang von Körper und Seele und machen beide sensibler gegen einander."

**) Vgl. Fichte, Beitr. zur Berichtigung der Urtheile ü. die franz. Revol. (S. W., VI.), S. 88.

wird also im Menschen seine materielle Natur je länger desto mehr ein immer vollkommneres Organ (Werkzeug) seiner Persönlichkeit, und entläßt sie mithin diese immer vollständiger aus der Abhängigkeit von ihr. Nun wird zwar freilich auf der andern Seite im Verlauf dieses Processes mit der zunehmenden Expansion der materiellen Natur auch wieder die Persönlichkeit immer durchgreifender durch diese letztere bestimmt; allein sie wird dieß ja je länger desto mehr durch sie als eine ihr (der Persönlichkeit) selbst immer vollständiger zugeeignete, als ein immer vollständiger für sie (die Persönlichkeit) selbst auf eigenthümliche Weise geeignetes Organ, m. a. W. als ein immer vollendeteres System von Sinnen und Kräften. Die Persönlichkeit wird also in jenem Proceß zwar allerdings je länger desto durchgreifender von ihrer materiellen Natur bestimmt; aber von ihr je länger desto mehr als von einer solchen, die immer vollständiger in ihren eigenen (der Persönlichkeit) Dienst (in ihre eigene Funktion) getreten, von ihr beherrscht und zum Werkzeug und zur Waffe gegen sich (die materielle Natur) selbst zugerichtet ist, — mithin auf eine ihrem (dem der Persönlichkeit) eigenen Begriff je länger desto mehr specifisch entsprechende Weise. Auch von dieser Seite her ist demnach der natürliche Entwickelungsproceß des menschlichen Individuums schon an sich selbst eine stätige Förderung der Entwickelung seiner Persönlichkeit und eine stätige Steigerung der Macht derselben. Seinen Abschluß erhält dieser natürliche animalische Entwickelungsproceß des menschlichen Individuums durch den Eintritt seiner natürlichen (somatisch-psychischen) Reife (nach der gewöhnlich gangbaren Ausdrucksweise: seiner „organischen Reife"). Mit dieser ist in seiner materiellen Natur die Organisation vollständig durchgeführt. Da nun eben hierauf seine persönliche Bestimmtheit kausaliter beruht: so kommt es in ihm mit seiner natürlichen Reife unmittelbar zugleich auch zur vollständigen Aktualität der Persönlichkeit. Mit dieser ist dann aber in ihm das Gleichgewicht erreicht zwischen der Macht der Persönlichkeit und der der materiellen Natur, durch welches die Möglichkeit, daß jene diese schlechthin bestimme, und somit die Lösbarkeit der moralischen Aufgabe, bedingt ist, — kurz, es ist damit die wirkliche Macht der Selbstbestimmung ge-

geben, — und kraft dieser kann und soll nunmehr (eben von diesem Punkte der natürlichen Reife an) in dem menschlichen Individuum jenes bloße Gleichgewicht zwischen den beiden heterogenen Elementen seines Seins nach und nach in das, je länger desto nachdrücklichere, Uebergewicht seiner Persönlichkeit über seine materielle Natur umschlagen. Mit dieser Umstellung des von vornherein verkehrten Verhältnisses der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens zu seiner eigenen materiellen (animalischen) Natur ist aber unmittelbar zugleich auch das Verhältniß desselben zu der ihm äußeren materiellen Natur in der durch den Begriff geforderten Weise umgestellt. Indem der Mensch seiner eigenen materiellen Natur mächtig geworden, ist er damit auch der ihm äußeren materiellen Natur mächtig. Denn indem sein eigener materieller Naturorganismus vollständig Organ seiner Persönlichkeit wird, so erhält ja diese an ihm das Werkzeug, um auf die äußere materielle Natur zu wirken, und kann sich so dieselbe allmälig vollständig zueignen, soweit sie nämlich in den Bereich seiner individuellen Daseinssphäre fällt.

Anm. 1. Die natürliche Reife ist hier immer von beiden gemeint, der somatischen und der psychischen. Bei schlechthin normaler Entwickelung koincidiren beide schlechthin.

Anm. 2. In dem hier aufgezeigten Processe liegt der Grund von der mannichfachen Abgestuftheit der Grundcharaktere des menschlichen Geschöpfs, seiner Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte (§. 171, Anm. 2.), sowie von dem nur allmäligen Hervortreten der höheren Stufen derselben. Es ist Erfahrungsthatsache, daß die höheren Empfindungen und Triebe, vollends die höheren Seelensinne und Seelenkräfte erst mit der Entwickelung des materiellen Naturorganismus zur Pubertät hervortreten*). Ebenso, daß in dem Individuum der Naturorganismus, ceteris paribus, in demselben Maße vollständiger Sinn und Kraft wird, in welchem während des Verlaufs seiner wachsthümlichen Entfaltung seine Persönlichkeit als solche entfaltet ist. Größere Mannichfaltigkeit, Kräftigkeit und Feinheit der höheren Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte bei den Gebildeteren im Vergleich mit den Ungebildeteren. Stete Entstehung neuer menschlicher Empfindungen, Sinne, Triebe und Kräfte im Zusammen-

*) Vgl. die schönen Bemerkungen bei Marheineke, Theol. Moral, S. 363.

hange mit der fortschreitenden Entwickelung unsers Geschlechts. Hier findet auch die konstante Erfahrung ihre Erklärung, daß nach dem Abschluß der sinnlich-organischen Entwickelung des Individuums, auch bei nachträglich hinzutretender höherer Entwickelung seiner Persönlichkeit, gewisse fehlende höhere Sinne und Kräfte sich schlechterdings nicht mehr erwerben lassen, aller Bemühung ungeachtet, und zwar grade diejenigen, welche entschieden durch eigenthümliche sinnliche Organe mitbedingt sind, wie Gedächtniß und Phantasie. Aus dem Gedächtniß namentlich läßt sich, wenn es kümmerlich angelegt ist, nur in der Kindheit und der ersten Jugend etwas Tüchtiges machen durch Bildung. Vgl. auch oben §. 106, Anm. 3.

Anm. 3. In der hier in Rede stehenden Beziehung ist es von großer Bedeutung, daß der Mensch, im Vergleich mit allen übrigen animalischen Geschöpfen, eine so lange Kindheit durchlebt*).

§. 184. Daß so in dem menschlichen Einzelwesen die anfängliche unbedingte Uebermacht seiner materiellen animalischen Natur über seine Persönlichkeit vermöge seiner natürlichen Entwickelung selbst allmälig aufgehoben wird, in der Art, daß mit seiner vollen natürlichen Reife die wirkliche Macht der Selbstbestimmung vollständig durchbricht: dieß ist aber wesentlich moralisch bedingt. Nicht durch einen reinen Naturprozeß ist dieser Erfolg zu erreichen, sondern nur durch einen Proceß, der zugleich ein moralischer, ein Proceß eigener Selbstbestimmung des sich natürlich entwickelnden menschlichen Einzelwesens ist. Denn das sich Entwickeln des Menschen ist als das sich Entwickeln des persönlichen Geschöpfs wesentlich ein sich selbst Entwickeln desselben. So ist also jenes Resultat schlechterdings bedingt durch die Normalität des moralischen Verhaltens des Individuums unter dem Verlauf jener seiner natürlichen Entwickelung. Näher will dieß aber sagen: dadurch, daß seine Persönlichkeit, die während dieses Entwickelungsstadiums selbst noch eine relativ unwirkliche, und folglich unvermögend ist, ihre materielle animalische Natur, die als solche eine sinnlich-selbstsüchtige ist, schlechthin zu bestimmen, vielmehr selbst noch relativ unter einer wirklichen ma-

*) Lotze, Mikrokosmus, II., S. 274: „Mit Recht ist längst hervorgehoben worden, welche begünstigende Bedingung besseren Erfolges in der langen unbehülflichen Kindheit des Menschen liegt.“ Vgl. S. 273—275.

teriellen Naturnothwendigkeit steht, und daher unvermeidlich bestimmende Einwirkungen von ihrer materiellen animalischen Natur erleidet, — wo dieß geschieht, immer nur einfach durch sie bestimmt werde, nie aber, soweit sie bereits actu da, also schon die verstandesbewußte und willensthätige ist, sich durch dieselbe bestimmen lasse, indem sie nämlich mit ihrer Macht der Selbstbestimmung, so weit sie jeweils bereits aktuell ist, dem sie Bestimmen derselben selbst beiträte, — m. a. W. dadurch, daß das Bestimmtwerden seiner Persönlichkeit durch seine materielle animalische Natur allezeit nur ein materiell naturnothwendiges sei, ein bewußt- und willenloses, nie ein moralisch gesetztes, d. h. nie ein wirkliches Eingehen auf ihren Impuls durch einen Akt der (wenn gleich nur erst annäherungsweisen) Selbstbestimmung, — worin dann eben die kindliche Unschuld besteht. Denn durch ein solches Zustimmen zu dem Impulse ihrer materiellen animalischen Natur und ein solches Eingehen auf denselben würde ja die Persönlichkeit selbst auf die Seite jener hinübertreten und die Uebermacht derselben über sich noch höher steigern*). Die angegebene Bedingung setzt nun aber in der Persönlichkeit des noch unerwachsenen menschlichen Einzelwesens, die doch ausdrücklich als eine noch relativ unwirkliche angenommen wird, voraus das Vorhandensein eines wirklichen, d. h. eines klaren und deutlichen Bewußtseins einerseits um den Antrieb der materiellen animalischen Natur als diesen und andrerseits um diesen letzteren**) als einen sinnlich-selbstsüchtigen und damit der Persönlichkeit zuwiderlaufenden, kurz als einen moralisch abnormen, und damit zugleich um die moralische Forderung, demselben — und zwar ihm, wie er eben in dem einzelnen konkreten Falle hervortritt, — keine Folge zu geben, m. E. W. das vollkommen klare und deutliche Bewußtsein um das moralisch Abnorme (das Böse) als solches. Denn ohne dieses Bewußtsein würde das natürlich unreife Individuum sich unvermeidlich durch Unwissenheit und Irrthum, die in

*) Mit einem derartigen Akt hätte ja das Individuum in irgend einem Maße abnormen, d. h. bösen Geist, wiewohl freilich auch nur annäherungsweisen (denn s. unten), in sich erzeugt, und folglich seine Person moralisch verdorben.

**) Nämlich den Antrieb der materiellen animalischen Natur.

seinem Begriff selbst mitliegen und daher seinerseits völlig unverschuldete wären, in die moralische Abnormität oder das Böse, in aller Unbefangenheit, hineinverstricken*). Ein solches Bewußtsein ist nun aber natürlich wieder nicht möglich ohne die volle Aktualität (Wirklichkeit) oder Reife des Verstandesbewußtseins überhaupt und weiterhin der gesammten Persönlichkeit selbst. Diese volle Aktualität und Reife der Persönlichkeit findet ja aber in dem vorliegenden Falle eben nicht statt der ausdrücklichen Voraussetzung zufolge. Denn der Begriff des noch nicht zu seiner natürlichen Reife gediehenen menschlichen Einzelwesens involvirt bestimmt, daß seine Persönlichkeit eine noch relativ unwirkliche ist**). Demnach ist es unmöglich, daß das natürlich unreife menschliche Individuum sich für sich allein und sich selbst allein überlassen in moralisch normaler Weise zu seiner natürlichen Reife entwickle, und so die volle und normale Reife der Persönlichkeit und mit ihr die vollständige Aktualität der Macht der Selbstbestimmung in sich zustande bringe. Vielmehr ist, daß es dieß erreiche, nur in dem einzigen Falle denkbar, wenn seine Entwickelung zu seiner natürlichen Reife unter der Potenz einer bereits natürlich reifen — und zwar einer in normaler Weise gereiften — fremden menschlichen Persönlichkeit vonstatten gehn würde, nämlich in der vollständigen Dependenz von einer solchen, so daß es in seiner Entwickelung durchweg unter ihrem bestimmenden Einfluß sich selbst bestimmte***), m. E. W. nur in dem Fall und nur vermöge der Erziehung, und zwar der normalen Erziehung, des unerwachsenen Individuums. Nur die Erziehung, und zwar die so verstandene Erziehung, kann das noch unreife menschliche Individuum vor der unfreiwilligen Verstrickung in die Sünde aus Unwissenheit in Beziehung auf Gut und Böse bewahren. Allein die Möglichkeit einer solchen Erziehung,

---

*) Geß, Die Lehre von der Person Christi, S. 219: „Die Verschuldungen beginnen in der Zeit des Helldunkels der Seele."

**) Vgl. die Bemerkungen Fichtes über eine ganz ähnliche Antinomie, die sich, wiewohl von anderen Prämissen aus, auch ihm stellt, jedoch ohne die Denkbarkeit ihrer Auflösnng: Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 201. 204 f. Auch Geß, a. a. O., S. 219 f.

***) Vgl. Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 765 f.

nämlich einer wirksamen, ist selbst wieder objektiv bedingt durch eine unumgängliche Voraussetzung. Es kommt nämlich auf die wirkliche, d. i. die willige, nicht lediglich zwangsweise und somit bloß äußerliche, darum aber moralisch bedeutungslose, Unterordnung der natürlich unreifen Persönlichkeit unter die natürlich reife an, namentlich darauf, daß die erstere die Belehrung der letzteren über das Gute und das Böse auf ihre Auktorität hin gläubig annehme. Soll nun aber eine solche wirkliche Folgeleistung stattfinden, so kann sie nicht lediglich vermöge eines persönlichen oder moralischen Akts des noch unerwachsenen Individuums erfolgen, weil ja in diesem die Macht der Selbstbestimmung (Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit) noch gar nicht vollständig vorhanden ist. Daß es in der That zu ihr komme, das ist vielmehr nur in dem Falle denkbar, wenn zugleich eine materielle Naturnothwendigkeit zu ihr mitwirken würde, also wenn sie schon materiell physisch (sinnlich) angelegt wäre in dem natürlich unreifen Einzelwesen, — m. a. W. nur unter der Voraussetzung einer natürlich gegebenen (einer angeborenen) Abhängigkeit des natürlich unreifen Individuums von dem natürlich reifen, — aber, wohl zu merken, einer nicht lediglich materiell physischen, sondern wesentlich zugleich persönlichen oder moralischen. Eine solche (materiell) natürlich angelegte moralische Dependenz von der reifen Persönlichkeit Anderer bringen nun aber in der That, von den Protoplasten abgesehen*), alle menschlichen Einzelwesen mit auf die Welt vermöge ihres materiellen Naturzusammenhangs mit ihren Erzeugern in der in diesem begründeten natürlichen kindlichen Pietät**). Kraft dieser kindlichen Pietät — in welcher ein natürlicher Zug der Liebe und der Zuneigung und ein natürlicher Zug der Scheu und des Gehorsams sich durchbringen, — steht die natürlich unreife Persönlichkeit des Kindes von Hause aus zu der natürlich reifen Persönlichkeit seiner Eltern auf eine ganz eigenthümliche Weise

---

*) Wie es mit diesen bewandt ist, s. unten.

**) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 266 f. Strümpell' Vorschule der Ethik, S. 222—227. S. auch die schönen Bemerkungen Hirschers, Christl. Moral (2. A.), I., S. 277—280. Trendelenburg, Naturrecht, S. 259 ff.

— die einerseits eine materiell (sinnlich) naturnothwendige ist, andrerseits aber, sofern sie wesentlich mit aus der von Anbeginn an fort und fort erfahrenen hingebenden Liebe und zugleich moralischen (geistigen) Ueberlegenheit der Eltern entspringt, nicht minder auch eine persönliche oder moralische ist, — im Verhältnisse der Dependenz, und zwar einer willigen Dependenz*). Die kindliche Pietät ist deshalb die natürliche menschliche Grundtugend, und einzig und allein auf ihr beruht die Möglichkeit der (erfolgreichen) Erziehung. Daher kann diese in ihrem vollen Sinne auch nur innerhalb der (eigenen) Familie und auf der Basis des Familienlebens stattHaben**), — so zwar, daß dieß von ihr, je früher das Stadium ist, in welchem sie steht, desto entschiedener gilt. Da die beiden präliminären moralischen Forderungen und Aufgaben an und für das menschliche Einzelwesen (weil durch ihre Erfüllung und Lösung alle andere Arbeit für die Realisirung des moralischen Zwecks vorangängig bedingt ist,) die Liebe und die Bildung sind: so ist die Erziehung namentlich Erziehung zur Liebe und zur Gebildetheit. Als Erziehung zur Liebe hat sie zur Voraussetzung ihrer Möglichkeit, daß sie in einer moralischen Gemeinschaft stattfinde, als Erziehung zur Gebildetheit, daß sie sich auf einen moralischen Gemeingeist stützen könne, der (s. oben §. 140) mit jener allezeit mitgegeben, aber auch nur in ihr vorhanden ist.

Anm. 1. Im §. tritt mit dem wirklichen Begriff der Erziehung zugleich ihre immense Bedeutung***), die freilich aus der Erfahrung wohlbekannt genug ist, in das volle Licht. Ohne die Erziehung läßt der noch natürlich unreife Mensch sich, d. i. seine materielle animalische Natur,

*) Vgl. Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 767. 771.

**) Vgl. Hegel, Philos. des Rechts, (S. W., VIII.), S. 237. 238.

***) Verkannt worden ist die unermeßliche, alles bedingende Bedeutung der Erziehung für die Moralität nicht leicht. Kant, Ueber Pädagogik (S. W., X.,), S. 386, sagt: „Hinter der Edukation steckt das große Geheimniß der Vollkommenheit der menschlichen Natur." Vgl. Hegel, Philos. d. Rechts (S. W., VIII.,), S. 218: „Die Pädagogik ist die Kunst, die Menschen sittlich zu machen: sie betrachtet den Menschen als natürlich, und zeigt den Weg, ihn wieder zu gebähren, seine erste Natur zu einer zweiten geistigen umzuwandeln, so daß dieses Geistige in ihm zur Gewohnheit wird. In ihr verschwindet der Gegensatz des natürlichen und subjektiven Willens, der Kampf des Subjekts ist gebrochen, und insofern gehört zum Sittlichen die Gewohnheit."

gehen, und sinkt eben damit zum (bloßen) Thiere hinab. Aber auch allein der Mensch kann erzogen werden*) und erziehen.

Anm. 2. Die Unmündigkeit des Kindes liegt schon unmittelbar in seinem Begriff (infans). Die kindliche Unschuld (selbstverständlich immer nur eine relative,) wird auch in der Wirklichkeit, ganz wie es sich im §. stellt, nicht anders gefunden als zusammen mit der kindlichen Pietät und besonders mit dem kindlichen Gehorsam, — aber auch nur da, wo es eine Erziehung gibt.

Anm. 3. Die zu fordernde Dependenz der unreifen Persönlichkeit von der reifen läßt sich weder in bloß materiell (sinnlich) natürlicher Weise bewirken (denn es handelt sich um eine persönliche, um eine moralische Dependenz,) noch in bloß moralischer Weise (denn die unmündige Persönlichkeit ist als eine nur annäherungsweise aktuelle zu einem Akt vollständiger Selbstbestimmung unfähig,), sondern nur durch die Verbindung beider Weisen, — aber (da diese an sich sich gegenseitig ausschließen,) eine solche Verbindung, die eine wirkliche Durchdringung ist. Die kindliche Pietät beruht nun, vermöge des im §. angegebenen Umstands, in der That auf einer solchen Durchdringung eines materiellen Naturzugs und eines moralischen Impulses.

Anm. 4. Auch laut aller Erfahrung ist die Erziehung nicht anders als inmitten einer moralischen Gemeinschaft und nicht ohne einen ihr zur Seite stehenden Gemeingeist möglich.

§. 185. Mit seiner natürlichen Reife ist in dem menschlichen Einzelwesen die wirkliche (die aktuelle) Persönlichkeit vollständig gegeben. Von diesem Zeitpunkt an ist dasselbe mithin wirklich, weil vollständig, Person, und bestimmt sich wirklich, weil vollständig selbst, d. h. es ist mündig. Erst von hier an beginnt sein im vollen Sinne des Worts menschliches Leben.

§. 186. Indem mit dem Eintritt seiner natürlichen Reife in dem menschlichen Einzelwesen Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit als wirkliche vorhanden sind, finden sie sich einander gegen-

*) Kant, Ueber Pädagogik (S. W., X.,), S. 383: „Der Mensch ist das einzige Geschöpf, das erzogen werden muß. . . . . Die Thiere gebrauchen ihre Kräfte, sobald sie nur welche haben, regelmäßig, d. h. in der Art, daß sie ihnen selbst nicht schädlich werden.“ u. s. w. Daub, Prolegom. zur theol. Moral, S. 360: „Erzogen werden kann allein der Mensch, gezogen und dressirt nur wird das Thier.“

über in einem Verhältniß. Dieses Verhältniß ist dem Begriff ihrer Genesis zufolge das einer theilweisen oder relativen Einheit. Sie sind einander keineswegs mehr völlig fremd, aber sie sind gleichwohl auch noch nicht in vollständiger Zusammenstimmung in einander. Ein Anfang zu einer wirklichen inneren Einheit beider ist allerdings bereits gemacht. Denn in demselben Verhältnisse, in welchem in dem menschlichen Individuum im Laufe des einer natürlichen Reife vorangehenden Entwickelungsstadiums Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit immer mehr zur Aktualität gelangen, treten sie nothwendig auch in ein Verhältniß zu einander, und vollziehen dieses in der Art, daß sie sich gegenseitig auf einander beziehen und einander bestimmen, hierdurch aber sich mit einander vermitteln und gegenseitig sich aufnehmen und in einander eingehen zu innerer Einheit. Allein es liegt im Begriffe der Sache selbst, daß dieses Werk so lange nicht vollständig zum Ziele gelangen kann und bei einer bloßen Annäherung stehn bleiben muß, als die beiden Faktoren sich selbst noch im Stande bloß relativer Aktualität befinden, und folglich auch eine vollkräftige Selbstbestimmung noch unmöglich ist für das Individuum, — was ja bis zum Abschluß der natürlichen Reife eben der Fall ist. Vollständig kann ihnen ihre Arbeit hieran erst, sobald sie beide vollständig actu da sind, gelingen. Diese Bedingung ist nun eben mit dem gedachten Zeitpunkte gegeben, und so stellt sich mithin in ihm dem menschlichen Einzelwesen sofort die Aufgabe, das angefangene Werk vollends zur Vollendung hinauszuführen, — also dadurch, daß es, nachdem es jetzt einer wirklich vollkräftigen Selbstbestimmung fähig geworden ist, kraft dieser in sich fort und fort Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit sich gegenseitig bestimmen läßt, beide mit einander zu schlechthiniger Einheit vermitteln, und damit in sich (in seinem Sein) schließlich die absolute Centralität und Einheit vollziehe, welche durch seinen Begriff als persönliches Wesen unerbittlich gefordert wird. Ebendamit kommt dann auch in ihm seine Persönlichkeit erst zum wirklichen Abschluß ihrer Entwickelung, weil zu ihrer absoluten Vollendung in sich selbst; und erst hiermit ist also in ihm das persönliche Geschöpf wirklich fertig. Dabei ist es selbstverständlich, daß, was hier vom Verstandesbewußtsein und der

Willensthätigkeit überhaupt gesagt wurde, gleicherweise auch von den Grundformen beider gilt, unter denen sie in concreto auftreten, also von der Empfindung und dem Sinne einerseits und dem Triebe und der Kraft andrerseits.

Anm. 1. Die hier besprochene Aufgabe kann nicht etwa vermöge eines materiellen Naturprocesses gelöst werden. Denn Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit sind ja Bewußtsein und Thätigkeit grade nur dadurch, daß sie über jede sie an und für sich bestimmende Einwirkung der materiellen Natur hinausgerückt sind. Sie ist folglich nur vermöge eines moralischen Processes lösbar. Eine wirklich schlechthinige ist die Einheit des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit nur als eine durch die menschliche Persönlichkeit selbst, d. h. als eine moralisch gesetzte. Die Persönlichkeit kann daher nicht ruhen im Individuum, bevor sie nicht die noch zurückgebliebene Inkongruenz mit ihrem Begriff vollends überwunden, und die durch diesen absolut geforderte absolute innere Einheit in der individuellen Person thatsächlich vollzogen hat. Eben zu diesem Ende koncentrirt sie sich unablässig in sich, und nur dazu geht sie momentan aus sich selbst heraus, um sich, gleichsam ausholend, mit verstärkter Energie in sich selbst zurückwerfen und zusammennehmen zu können.

Anm. 2. Wie Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit nach eingetretener natürlicher Reife sich in uns verhalten, darüber läßt uns unsre Erfahrung nicht in Zweifel. Bei dieser muß nun allerdings die Abnormität unsrer thatsächlichen moralischen Entwickelung wesentlich mit in Rechnung gebracht werden; allein auch wenn die in dieser liegende Ursache des Dissensus zwischen Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit wegfiele, würde in der zunächst auf das Mündiggewordensein folgenden Lebensperiode des Individuums immer noch gar viel fehlen an dem vollständigen Ineineinandersein von Verstandesbewußtsein nnd Willensthätigkeit in ihm. Sie würden einander freilich niemals widersprechen, aber einander unmittelbar erreichen zu schlechthinigem Zusammenwirken, das könnten sie doch auch noch nicht durchweg, sondern sie müßten es erst allmälig lernen. In unsrer jetzigen Erfahrung finden wir auf der in Rede stehenden Stufe Verstand und Willen zwar beide im Menschen vorhanden und miteinander verknüpft, aber es fehlt noch viel daran, daß sie in ihm schon durchgängig in einander wären und schlechthin mit einander, *sich gegenseitig* unterstützend, fungirten. Vielmehr laufen sie in ihm

ielfach bloß neben einander her als innerlich einander fremd, und leiben vielfach hinter einander zurück, ja oft sind sie in ihm, aller achbarschaftlichen Nähe ungeachtet, gradezu wider einander.

§. 187. Unter diesem Processe des gegenseitigen sich Bestimmens Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit durchlaufen beide wei besondere Momente, die sich gegen einander ausdrücklich ab- m. Das Nächste ist nämlich dabei beide Male, daß der bestimmt- dende Faktor den ihn bestimmenden auf sich wirken läßt und in sich aufnimmt, m. E. W. daß er sich gegen ihn receptiv hält. In diesem ersten Moment erscheint er daher nicht als er st, sondern unter der Potenz des ihn bestimmenden Faktors. ein dieses sich bestimmen Lassen des bestimmtwerdenden Faktors seinem Begriff zufolge kein aufgehoben Werden desselben, dern in seinem bestimmt Werden durch den anderen Faktor erhält sich selbst gegen diesen, dadurch nämlich, daß er seinerseits den- en sich aneignet (assimilirt). Somit kehrt er aus demselben, r bereichert durch die von ihm empfangene Einwirkung, wieder sich selbst zurück, oder stellt sich wieder als er selbst her. Und i ist das zweite Moment.

§. 188. A) Auf der einen Seite wird sonach das Verstandes- ußtsein durch die Willensthätigkeit bestimmt. Damit wird es lensthätiges Verstandesbewußtsein. Hierbei ist nun das erste ment dieses, daß das Verstandesbewußtsein unter die Potenz der lensthätigkeit tritt. Dieß heißt: das Verstandesbewußtsein wird ch die Willensthätigkeit bethätigt. Es läßt sich also aus seiner he und Unthätigkeit aufwecken und in Thätigkeit versetzen. Näm- in die ihm eigene Thätigkeit, in seine (ihm eigenthümliche) ktion, d. i. in die logische, in das Denken. Das Objekt er seiner Thätigkeit ist aber selbstverständlich sein jedesmal ge- ener Inhalt, m. a. W. sein jedesmaliger Gedanke. Diesen also t es aus sich heraus und macht ihn zum Gegenstande seiner ktion, d. h. seines Denkens. Das heißt nun: es richtet seine sche Thätigkeit auf ihn, es behandelt ihn dialektisch, es reflek- t auf ihn. Näher ist dann aber diese eben beschriebene logische ktion das Urtheilen. So ist also die Funktion des Verstandes- ußtseins in seinem Bestimmtwerden durch die Willensthätigkeit

nach dem ersten Moment dieses Hergangs das Urtheilen. Allein eben indem das Verstandesbewußtsein unter der Potenz der es bethätigenden Willensthätigkeit solchergestalt den Gedanken, der seinen Inhalt ausmacht, aus sich herausgestellt, in den logischen Fluß versetzt, spiegelt es denselben zugleich wieder in sich selbst zurück, eben mittelst dieses Urtheilens selbst, nämlich in der Form des Schließens, (welches nur ein Urtheilen höherer Potenz ist,) m. a. W. es faßt ihn von Neuem, aber nunmehr in neuer Bestimmtheit, in sich, d. i. in das Bewußtsein, unmittelbar einheitlich zusammen, kurz es begreift ihn. Damit hat es sich aber aus seinem Bestimmtwerden durch die Willensthätigkeit oder aus seiner Bewegung selbst wieder hergestellt zu seiner Ruhe in sich selbst. So ist demnach die Funktion des Verstandesbewußtseins in seinem Bestimmtwerden durch die Willensthätigkeit nach dem zweiten Moment dieses Hergangs das Begreifen. B) Auf der anderen Seite wird die Willensthätigkeit durch das Verstandesbewußtsein bestimmt. Damit wird sie verstandesbewußte (verständig bewußte) Willensthätigkeit. Hierbei ist nun das erste Moment dieses, daß die Willensthätigkeit unter die Potenz des Verstandesbewußtseins tritt. Dieß heißt: die Willensthätigkeit wird durch das Verstandesbewußtsein intelligent (bewußtvoll) gemacht, erleuchtet. Die Willensthätigkeit nimmt also das Verstandesbewußtsein in sich auf; sie läßt sich von ihm zur Ruhe bringen und gestattet ihm, daß es in ihr sein eigenthümliches Werk, das Denken, vollziehe, ihrerseits demselben Gehör gebend. Sie gibt ihr Objekt (das von ihr Gewollte) dem Denken des Verstandesbewußtseins zum Objekt dar, und läßt sich dasselbe zu einem Gedachten machen, m. a. W. sie läßt sich den Gedanken ihres Objekts bewußt machen und macht ihn, diesen Gedanken, zu ihrem Objekt. So ist sie nun die auf einen Gedanken, auf ein Gedachtes gerichtete Willensthätigkeit, das (thatkräftige) Wollen eines Gedachten, d. h. eines Zwecks, (denn der Zweck ist ja = der Gedanke, der Begriff als gewollter,) zwecksetzende, teleologische Willensthätigkeit. Diese Willensfunktion ist aber näher der Entschluß. Und so ist denn die Funktion der Willensthätigkeit in ihrem Bestimmtwerden durch das Verstandesbewußtsein nach dem *ersten* Moment dieses Hergangs das sich Entschließen. Allein

eben indem die Willensthätigkeit unter der Potenz des Verstandesbewußtseins sich entschließt, wirft sie damit zugleich den Druck wieder ab, den sie sich von dem Verstandesbewußtsein hat anthun lassen, indem es sie als Thätigkeit anhielt, und stellt sich aus der ihr angethanen Ruhe wieder zu dem her, was sie an sich ist, zur Thätigkeit, oder setzt sich wieder in den Fluß — in der That, in welche der Entschluß, der ja eben Entschluß zur That ist, unmittelbar umschlägt. Nach dem zweiten Moment bei dem Hergang des Bestimmtwerdens der Willensthätigkeit durch das Verstandesbewußtsein ist demnach die Funktion der ersteren das Thun*). Auf beiden Seiten des hier beschriebenen Processes können die beiden Momente, das erste und das zweite, nie das eine schlechthin ohne das andere vorkommen, weil dieß eine absolute Unkräftigkeit des bestimmtwerdenden Faktors entweder dazu, sich bestimmen zu lassen, oder dazu, in seinem sich bestimmen Lassen sich selbst zu behaupten, (welches beides der Sache nach untrennbar ist,) voraussetzen würde, d. h. einen absoluten Defekt desselben, — in welchem Falle dann der ganze Proceß überhaupt unmöglich wäre, und es mithin zu gar keinem von beiden Momenten kommen könnte. Auch davon ganz abgesehn, daß das zweite Moment selbstverständlich nur unter der Voraussetzung des ersten, nämlich eben als die Folge desselben, gegeben sein kann. Die Vollkommenheit des Verhältnisses aber besteht darin, daß beide zusammengehörige Momente schlechthin zusammengegeben sind, einerseits das Urtheil und der Begriff und andrerseits der Entschluß und die That.

Anm. 1. Grade in dem absoluten Ineinandersein von Urtheil und Begriff besteht ja anerkanntermaßen die logische Vollkommenheit beider, der Urtheile und der Begriffe.

Anm. 2. Der Begriff ist innerhalb des Gebiets der (Verstandes-)Vorstellungen ganz dasselbe, was innerhalb des Gebiets der (Sinnen-)Wahrnehmungen die Anschauung (das Wort in der gangbarsten Bedeutung genommen, nicht in der unsrigen, s. §. 248.) ist. Beide sind die vollständige unmittelbare Zusammenfassung der vielen

*) Das, was Braniß (Metaphysik, S. 93 f.,) das „Vollbringen" nennt.

einzelnen Merkmale des Objekts in die Einheit im Verstandesbewußtsein, das eine Mal mit dem äußeren oder somatischen Sinne, das andere Mal mit den inneren oder psychischen.

§. 189. Dem eben Erörterten zufolge vollzieht sich das sich gegenseitig Bestimmen von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit mittelst eines gegenseitigen in einander Uebergehens ihrer Funktionen.

§. 190. Die reine Normalität des moralischen Processes vorausgesetzt, entwickeln sich im Individuum beide, das Verstandesbewußtsein und die Willensthätigkeit stätig und folglich auch beide gleichmäßig. Sie gehen mithin auch stätig immer vollständiger gegenseitig in einander ein in ihrem sich gegenseitig Bestimmen. Bis zur Vollendung seiner moralischen Entwickelung sind jedoch in ihm beide immer nur relativ in einander und folglich auch immer noch relativ außer einander, wiewohl in stätig abnehmendem Maße. Dieß gilt gleicherweise von dem einzelnen moralischen Momente (§. 98.) Von dem Beginn der moralischen Entwickelung des Individuums an sind in jedem moralischen Moment Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit irgendwie in einander, aber bis zu ihrem Vollendungspunkte hin überwiegt in jedem einzelnen moralischen Momente entweder die Funktion des Verstandesbewußtseins oder die der Willensthätigkeit, und jeder solche Moment ist daher a potiori ausdrücklich als ein Moment entweder des Verstandesbewußtseins oder der Willensthätigkeit bestimmt.

§. 191. Das eben von dem Verhältniß zwischen dem Verstandesbewußtsein und der Willensthätigkeit überhaupt Nachgewiesene gilt gleichmäßig auch von den besonderen Grundformen beider, unter denen sie in concreto allein vorkommen, von dem Verhältniß einmal zwischen der Empfindung und dem Trieb und das anderemal zwischen dem Sinne und der Kraft. Vom Beginn der moralischen Entwickelung an gehen Empfindung und Trieb, indem sie immer nur mit einander gegeben sind, je länger desto vollständiger in einander ein, und ebenso Sinn und Kraft. Es geschieht dieß aber (nach §. 189) vermöge des sich fort und fort wiederholenden gegenseitigen in *einander* Uebergehens ihrer Funktionen. Der Uebergang *der Empfindung* in den Trieb ist der Affekt im weiteren Sinne

des Worts*), — der Uebergang des Triebes in die Empfindung ist das Verlangen (unter seiner negativen Form der Schauder, das Grauen,), — der Uebergang des Sinnes in die Kraft (der Sinnesfunktion in die Kraftfunktion, die Wirksamkeit des Sinnes als Kraft,) ist die Anstrengung — und der Uebergang der Kraft in den Sinn (der Kraftfunktion in die Sinnesfunktion die Wirksamkeit der Kraft als Sinn,) ist die Aufmerksamkeit.

Anm. 1. Auch die somatischen (sinnlichen) Organe der Empfindung und des Sinnes einerseits und des Triebes und der Kraft andrerseits sind je länger desto vollständiger in einander.

Anm. 2. Wie die Anstrengung den Sinn und die Kraft zu zu ihren konstitutiven Faktoren hat, das erhellt empirisch daraus, daß einerseits mit ihr immer Aufmerksamkeit (des Sinnes) verbunden ist, und sie andrerseits immer wesentlich in einem Arbeiten oder Machen (mit der Kraft) besteht. Ebenso erhellt von der Aufmerksamkeit das Gleiche empirisch daraus, daß einerseits mit ihr immer Anstrengung (der Kraft) verbunden ist**), und sie andrerseits

---

*) Im Unterschiede vom pathologischen Affekt. S. unten §. 216. Man könnte diesen Affekt im weiteren Sinne des Worts füglich die Gemüthsbewegung nennen. Nur lautet diese Benennung gar zu allgemein. Daß dieser Affekt ein moralisch Berechtigtes ist, erkennt namentlich Jul. Müller offen an. Er schreibt sehr wahr, Sünde (3. A.), I., S. 519 f.: „In jener Selbstvermittelung des Guten durch innere Gegensätze ..... ist es auch gegründet, daß der wahre Begriff der Tugend keineswegs jenes apathische nil admirari, jene unbewegte Affektlosigkeit fordert, wie sie der negativen Moral nicht bloß der Stoiker, sondern auch vieler neueren Philosophen und Theologen als Ideal vorgeschwebt hat. Vielmehr trägt die wahre Sittlichkeit, in ihrem Werden wie in ihrer Vollendung, eine Fülle der kräftigsten Erregungen in sich. Namentlich ruht jeder wahrhaft großartige Charakter auf der Unterlage mächtiger Affekte, und nie ist etwas Großes und Unsterbliches in Kunst und Wissenschaft, in Staat und Kirche geschaffen worden ohne Begeisterung. Christus selbst, der vollkommene Heilige, redet, handelt nichts weniger als affektlos; er ist gleich gewaltig in dem Ausdruck seiner Liebe und seines Zornes, welcher selbst nur eine andere Art der Liebe, sich zu offenbaren, ist.“ Vgl. die dazu gehörige Anm. S. 520, wo dagegen Einspruch eingelegt wird, daß das hier vom Affekt Prädicirte von der „Leidenschaft“ ausgesagt werde.

**) Baader, Tagebücher (S. W., XI.,), S. 316: „Der Actus der Aufmerksamkeit ist überall mit einer ähnlichen freiwilligen Spannung des Sinnes begleitet.“ Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 164 f. 166. 173—175. 177. 192 f. 224.

immer wesentlich ein Wahrnehmen (mit dem Sinne) bezweckt*). Zugleich ist aber damit auch klar, daß in der Anstrengung der Sinn in die Kraft hineingelegt wird, nämlich um mittelst derselben einen (Zweck-)Gedanken als real zu setzen, — in der Aufmerksamkeit dagegen umgekehrt die Kraft in dem Sinn, nämlich um ein Reales als Gedanken (als ideell) zu setzen.

Anm. 3. Der Gegensatz des Affekts ist die Apathie, der des Verlangens die Gleichgültigkeit, der der Anstrengung die Erschlaffung und der der Aufmerksamkeit die Zerstreuung. In der Erschlaffung läßt die Kraft den durch sie wirken wollenden Sinn im Stiche, in der Zerstreuung der Sinn die durch ihn wirken wollende Kraft.

§. 192. Da in der Empfindung und dem Triebe die Persönlichkeit zur materiellen Natur im Abhängigkeitsverhältnisse steht (§. 172.), und sie mithin primitiv sinnliche, als solche aber moralisch zu negiren und erst durch die Persönlichkeit zu bestimmen und unter ihre Potenz zu bringen, m. E. W. zu moralisiren sind (§. 174.), womit sie jene zum Gefühl, dieser zur Begehrung erhoben werden: so gilt dasselbe auch von dem Affekt (im weiteren Sinne) und dem Verlangen, welche ja ihre Erzeugnisse sind vermöge ihres in einander Uebergehens. Der Uebergang der Empfindung als bloßer Empfindung (nicht als Gefühl) in den bloßen Trieb (nicht in die Begehrung) ist der sinnliche Affekt oder die Wuth, und zwar theils unter der Form der Lust, theils unter der des Schmerzes. Moralisirt ist er der Uebergang der Empfindung als Gefühl in den Trieb als Begehrung, d. i. der moralische oder geistige Affekt oder die Gemüthserhebung (émotion), und zwar wenn die Empfindung die Form der Lust hat, das Entzücken (bezw. die Be-

*) Volkmann, Psychologie, S. 271: „Diese Tendenz der Vorstellun[g] einen Zuwachs am Vorstellen anzunehmen, ist also das Wesentli[che] an dem Aufmerken." Ueber die Aufmerksamkeit vgl. überhaupt auch Michelet, Anthropol. u. Psychol., S. 270—272. Hegel sagt Encyklopädie (S. W., VII, 2) S. 313: „Der Wilde ist fast auf nichts aufmerksam; er läßt alles an sich vor[über]gehen, ohne sich darauf zu fixiren. Erst durch die Bildung des Geistes be[kommt] die Aufmerksamkeit Stärke und Erfüllung. Der Botaniker z. B. beme[rkt] an einer Pflanze in derselben Zeit unvergleichlich mehr als ein in der Botan[ik] unwissender Mensch. . . . . Ein Mensch von großem Sinne und von gro[ßer] Bildung hat sogleich eine vollständige Anschauung des Vorliegenden."

wunderung,), wenn sie die Form des Schmerzes hat, die Rührung. Ebenso der Uebergang des Triebes als bloßen Triebes (nicht als Begehrung) in die bloße Empfindung (nicht das Gefühl) ist das sinnliche Verlangen oder die Begierde. Moralisirt ist er der Uebergang des Triebes als Begehrung in die Empfindung als Gefühl, d. i. das moralische oder geistige Verlangen oder das Interesse.

Anm. 1. Das Prädikat „sinnlich" ist nach §. 148. hier überall so zu verstehen, daß es das andere „selbstsüchtig" ausdrücklich mit einschließt.

Anm. 2. Der sinnliche Affekt oder die Wuth ist der Uebergang der Empfindung in einen nicht wirklich willensthätigen und mithin auch nicht wirklich selbstthätigen (persönlich thätigen) Trieb (weßhalb er sich auch mit dem pathologischen Affekt so nahe berührt); das sinnliche Verlangen oder die Begierde ist der Uebergang des Triebes in eine nicht wirklich verstandesbewußte und folglich auch nicht wirklich selbstbewußte (persönlich bewußte) Empfindung. Eben deßhalb ist in beiden die Person ihrer selbst nicht wahrhaft mächtig. Die Wuth ist wesentlich gleicherweise beides, Wuth der Lust (bakchische Wuth) und Wuth des Schmerzes. Wir sprechen ebenmäßig von einer „wüthenden" (rasenden) Lust und von einem „wüthenden" Schmerze. Auch der Geschlechtsaffekt fällt zum großen Theil unter die Form der Wuth. Bei den Thieren ist dieß ein ganz gewöhnlicher Fall; aber auch bei dem Menschen geschieht es so bei einzelnen Arten der Störung ihrer Personalität (furor uterinus). Daher die nahe Verwandtschaft der Wollust mit der Grausamkeit. Beide berühren sich in der Wuth als ihrem medius terminus.

Anm. 3. Entzücken und Rührung stehen unter einander in wesentlicher Korrelation und Verwandtschaft. Die Rührung ist eben das unter der Form des Schmerzes, was das Entzücken unter der Form der Lust ist. Bezeichnend ist es, daß die Rührungen auch da, wo sie eigentliche Geisteserhebungen sind, in Thränen ausbrechen, also sich durch eine Hemmung unsers sinnlichen Lebens äußern. Seine Vorstufe hat das Entzücken in der Bewunderung*).

Anm. 4. Das Interesse definirt Drobisch (Emp. Psychol., S. 239,) sehr zutreffend als die geistige Begierde. Vgl. auch

*) Ne pas admirer, schreibt Saint-Martin, et ne pas aimer, sont la plus grande preuve de l'ignorance.

Kant, Kritik der Urtheilskraft (S. W., VII.,), S. 44. Grundleg. zur Metaph. der Sitten (S. W., IV.,), S. 89. Anm. Hegels Definition s. Encyklop., §. 475.

§. 193. Die Vollendung des Verhältnisses zwischen der Empfindung und dem Triebe sowohl als auch dem Sinne und der Kraft besteht in dem vollständigen Ineinandersein (aber nicht etwa Vermischtsein, vielmehr grade umgekehrt,) einmal der Empfindung und des Triebes und fürsandere des Sinnes und der Kraft, so daß in beiden Paaren jedes der beiden Glieder des Verhältnisses eben kraft seiner eigenen Wirksamkeit unmittelbar die volle Wirksamkeit des anderen Gliedes hervorruft, und so vollständig in das andere umschlägt. Auf diesem Punkte fallen daher Affekt und Verlangen auf der einen Seite und Anstrengung und Aufmerksamkeit auf der anderen gänzlich weg. Vor der Vollendung der moralischen Entwickelung kann es jedoch nur Annäherungen an jenes absolute Ineinandersein geben. Das approximative habituelle Ineinandersein von Empfindung und Trieb ist die Neigung*). Und da beiden, der Empfindung und dem Triebe, die Doppelform wesentlich ist, als positive und als negative: so eignet auch der Neigung diese Doppelgestalt, und sie tritt sowohl als die positive, die eigentlich so genannte Neigung (die Neigung im engeren Sinne), als auch als die negative, die Abneigung auf. Das approximative habituelle Ineinandersein von Sinn und Kraft hingegen ist das Vermögen**). Beide, die Neigung und das Vermögen, spalten sich ihren Begriffen zufolge dichotomisch in sich selbst. Wiegt nämlich in dem approximativen habituellen Ineinandersein der Empfindung und des Triebes die Empfindung vor, so ist die Neigung die Stimmung***), — wiegt darin der

*) Mit dieser Begriffsbestimmung berührt sich die von Drobisch nahe, der (Empir. Psychol., S. 233,) die Neigungen als „subjektive Dispositionen zu gewissen Begehrungen oder Verabscheuungen und diesen entsprechenden Handlungen" definirt.

**) Ueber den psychologischen Begriff des Vermögens vgl. K. Ch. Planck, System des reinen Realismus, (Die Weltalter, Bd. I.,) S. 177 f.

***) Anton Rée, Wanderungen eines Zeitgenossen auf dem Gebiete der Ethik, I., S. 248: „Unter einer Stimmung verstehen wir den Grad und die Weise unserer Befriedigung als empfundenes Resultat aus all demjenigen einzelnen Angenehmen und Unangenehmen, das uns durch sämmtliche Vorgänge um *und in uns* zu gleicher Zeit erwächst." Vgl. Culmann, Chr. Ethik, I., S. 386.

Trieb vor, so ist sie die *Richtung*. Wiegt in dem approximativen habituellen Ineinandersein des Sinnes und der Kraft der Sinn vor, so ist das Vermögen das *theoretische*, — wiegt darin die Kraft vor, so ist es das *praktische*. Die Stimmungen schließen mithin die Richtungen relativ aus in dem Individuum und umgekehrt, und eben dieß gilt auch von dem theoretischen Vermögen und dem praktischen in ihrem Verhältniß zu einander. In wem die Stimmungen vorherrschen, in dem treten die Richtungen zurück und umgekehrt, und wo das theoretische Vermögen eminent ist, da ist das praktische schwächlich, — immer den Fall der ausgesprochenen Annäherung an die Vollendung der moralischen Entwickelung ausgenommen. Da die beiden konstitutiven Faktoren der Neigung (Stimmung und Richtung), Empfindung und Trieb, auf der individuellen Seite liegen, die beiden konstitutiven Faktoren der Vermögen, Sinn und Kraft, dagegen auf der der universellen Humanität: so gehören die Neigungen der individuellen Seite des menschlichen Einzelwesens an, die Vermögen der universellen. Da in dem menschlichen Individuum auch schon das bloß annäherungsweise Ineinandersein von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit erst das Produkt seiner moralischen Entwickelung ist: so sind die Neigungen und die Vermögen moralische Vollkommenheiten *), — wie denn auch beide weder angeboren werden noch durch die materielle Naturentwickelung für sich allein entstehen können; vielmehr bilden sie sich ganz allmälig, und zwar genau nach Maßgabe der Richtung, welche die moralische Entwickelung des Individuums einschlägt.

Anm. 1. Es ist einleuchtend, warum sich die Neigung sowohl als das Vermögen grade in der angegebenen Weise dichotomisch in sich verzweigt. Beide beruhen ja auf dem *relativen* Ineinandersein eines verstandesbewußten und eines willensthätigen Faktors. Schlägt nun in dem Verhältniß dieser beiden Faktoren letztlich der verstandesbewußte vor: so ist die Neigung eine Bestimmtheit des Verstandesbewußtseins, d. h. eine Stimmung, und das Vermögen ein Vermögen des Verstandesbewußtseins, d. h. ein theoretisches; schlägt hingegen der willensthätige Faktor letztlich vor: so ist die Neigung eine Be=

---

*) *Novalis* Schriften, III., S. 258: „Neigungen zu haben und sie zu beherrschen, ist rühmlicher als Neigungen zu vermeiden."

stimmtheit der Willensthätigkeit, d. h. eine Richtung, und das Vermögen ein Vermögen der Willensthätigkeit, d. h. ein praktisches.

Anm. 2. Die Bestimmung des Verhältnisses zwischen den Begriffen von Neigung und Stimmung, wie sie im §. gegeben ist, findet sich in dem gemeinen Sprachgebrauch ganz wieder. Wir sagen: Zur Heiterkeit, zum Trübsinn u. s. w., was lauter Stimmungen sind, geneigt sein. Auch Volkmann (Psychol., S. 350.) hebt die Zusammengehörigkeit der Neigungen und der Stimmungen ausdrücklich hervor.

Anm. 3. In dem frühsten Stadium der Entwickelung des Menschen zeigen sich die Neigungen noch nicht. Erst nachdem ihnen die Empfindungen und die Triebe, aus denen sie koalesciren, längst vorangegangen sind, kommen sie zum Vorschein. Nur sofern die Neigungen aus den eigenthümlich bestimmten Empfindungen und Trieben, welche allerdings angeboren werden, entspringen, darf man von angebornen Neigungen reden. Ganz das Gleiche ist auch von den Vermögen zu sagen und von ihrem Verhältniß zu den Sinnen und den Kräften.

§. 194. Je weiter die moralische Entwickelung, als normale, fortschreitet, und je vollständiger mithin Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit, und näher einmal Empfindung und Trieb und das anderemal Sinn und Kraft in einander sind, desto mehr tritt auch in diesem ihrem Ineinandersein das Vorwiegen des einen Faktors vor dem anderen zurück. Mit dem Fortschritt der normalen moralischen Entwickelung hält daher gleichen Schritt das Verschwinden des Auseinanderfallens der Neigung in Stimmung und Richtung und des Vermögens in das theoretische und das praktische Vermögen. Die moralische Vollkommenheit in dieser Beziehung ist, daß die Stimmung möglichst unmittelbar zugleich Richtung ist und umgekehrt, und das theoretische Vermögen möglichst unmittelbar zugleich praktisches Vermögen und umgekehrt. Vollständig kann es aber dahin erst mit der Vollendung der moralischen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens überhaupt kommen.

§. 195. Da im menschlichen Einzelwesen im Fortgange seiner normalen moralischen Entwickelung die Individualität und die universelle Humanität immer vollständiger in einander eingehen, (§. 168.) — auf der Seite jener aber die Neigungen liegen, auf der Seite dieser dagegen die Vermögen (§. 193.): so kommt in ihm in demselben Verhältniß, in welchem seine moralische Entwickelung voran-

schreitet, auch ein immer vollständigeres Ineinandersein der Neigungen und der Vermögen zustande. Dieses innige sich Durchdringen und mit einander Verwachsen beider ist eine moralische Vollkommenheit. Seine absolute Vollständigkeit kann es aber erst mit der Vollendung des moralischen Processes selbst erreichen.

§. 196. Da es wesentlich zur moralischen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens gehört, daß in ihm Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit als moralisch, und zwar in normaler Weise, entwickelte immer inniger in einander eingehen, und ebenso Individualität und universelle Humanität: so liegt in dem stätig gesteigerten sich gegenseitig Durchdringen theils in den Neigungen der Stimmungen und der Richtungen und in den Vermögen der theoretischen und der praktischen Fakultäten, theils der Neigungen und der Vermögen selbst ein Kriterium von der Lebendigkeit der Moralität in dem Individuum, weil ein unzweideutiger Ausweis der Effektivität einer kräftigen normalen moralischen Entwickelung in ihm.

§. 197. Die in dem gegenwärtigen Abschnitt bisher aufgestellten Sätze sind von der moralischen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens als solcher ganz allgemeinhin ausgesagt. Sie gelten deßhalb von ihr gleichmäßig nach ihren beiden Seiten, als sittlicher und als religiöser.

§. 198. In dem von §. 186 an beschriebenen Wechselspiel, in welches Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit unter sich treten, gehen sie (vermöge des sich stets wiederholenden in einander Uebergehens ihrer Funktionen) fort und fort in einander ein, sich gegenseitig bestimmend, und vollziehen so allmälig ihre wirkliche innere Einheit. In dieser aber ist das Verstandesbewußtsein die Vernunft, die Willensthätigkeit die Freiheit geworden. Dieß ergibt sich folgenderweise.

§. 199. A. Denken wir auf der einen Seite das Verstandesbewußtsein durch die, von ihm schlechthin in sich aufgenommene, Willensthätigkeit schlechthin bestimmt: so denken wir das schlechthin wilensthätige oder selbstthätige, d. h. das schechthin nicht nur überhaupt aktive, sondern auch spontane (freithätige) Verstandesbewußtsein, m. a. W. das schechthin denkende Bewußtsein, — das Bewußtsein, welches die denkende Funktion als eine

lediglich durch die Willensthätigkeit bestimmte vollzieht, das lediglich wollend, d. h. näher lediglich denken wollend denkt*). Was wir hier denken, ist ein Verstand, der nur kraft des Willens des Denkenden zu denken denkt, also schlechthin selbst- und freithätig, so daß sein Denken mit dem vollen Willen des Denkenden geschieht und durch nichts diesem Willen zu denken und folglich auch dem Denken selbst Fremdes beeinflußt, d. h. dann alterirt wird, — ein schlechthin selbstdenkender Verstand, ein Verstand, der in seiner Funktion durch das denken Wollen des denkenden Subjekts schlechthin bestimmt wird, der in seinem Denken durch den schlechthin auf das denken Wollen gerichteten Willen schlechthin beherrscht wird, so daß er diesem in keinem Augenblick entschlüpfen kann, m. a. W. ein in seinem Denken durch das logische Gesetz unbedingt gebundener, ein unter der unbedingten Herrschaft des logischen Gesetzes denkender Verstand, So bestimmt ist aber das Verstandesbewußtsein die Vernunft. Denn eben den Verstand, der seine Funktion als eine schlechthinige (schlechthin wirkliche) Denkfunktion wirklich schlechthin vollzieht, kurz den schlechthin logisch denkenden, d. h. näher den logisch schlechthin richtig und schlechthin kräftig denkenden Verstand, nennen wir den vernünftigen Verstand, die Vernunft. Ihr Begriff ist, daß dem Ich für die Macht seiner Selbstbestimmung sein Verstandesbewußtsein schlechthin zu Gebote steht. Die Vernunft ist keineswegs etwas anderes als der Verstand oder das Bewußtsein als Verstand, als das Verstandesbewußtsein, sondern sie ist nur der Verstand in seiner absoluten Intensität, die absolute Intensität des Bewußtseins unter seiner höchsten Form, nämlich der des Verstandes; sie ist, wie schon ihr deutscher Name besagt, lediglich der absolute Sinn, näher Verstandessinn, — das Vermögen zu vernehmen oder überhaupt wahrzunehmen in seiner Absolutheit, — das Vermögen absolut wahrzunehmen. Da in der Vernunft Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit absolut in einander sind, und folglich in

*) Sederholm, Der geistige Kosmos, S. 38: „Denken ohne denken wollen ist unmöglich," Volkmann, Psychol., S. 373: „Das Denken kann fast" (?) „gar nicht ohne das Merkmal der absichtlichen Lenkung aufgefaßt werden." Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 548.

jedem Moment aufseiten des einen sowohl als der anderen ein Impuls des einen Faktors auf den anderen gesetzt ist: so fallen in dem Proceß des Bestimmtwerdens des Verstandesbewußtseins durch die Willensthätigkeit (§. 188), sofern er sich in jenem (dem Verstandesbewußtsein) als vernünftigem vollzieht, seine beiden Momente schlechthin in einander. In der Vernunft schlagen mithin das Urtheil und der Begriff schlechthin und folglich unmittelbar in einander um, was oben (§. 188.) als durch den Begriff der vollendeten Persönlichkeit gefordert bezeichnet werden mußte. Das absolute Ineinandersein von Urtheil und Begriff ist eben selbst die Vernunft. Und weiter: da in dem menschlichen Einzelwesen mit der Vollendung seiner normalen moralischen Entwickelung die Individualität und die universelle Humanität schlechthin in einander sind (§. 168.): so sind in der Vernunft auch das Gefühl und der Sinn oder der eigentlich so genannte Verstand schlechthin in einander. Eben dadurch, daß jenes und dieser sich beide jedes zur absoluten Vollendung in sich selbst entwickelt haben, sind sie unmittelbar zugleich unter sich schlechthin Eins geworden. Die Vernunft ist also nicht bloß Verstand, sondern wesentlich auch Gefühl; aber es ist in ihr jeder Zwiespalt und jedes Miß- und Nichtverständniß zwischen diesen beiden aufgehoben. Es gibt auch ein vernünftiges Gefühl, ein Vernunftgefühl, ebensowohl als einen vernünftigen Sinn, einen Vernunftsinn. Mit Einem Wort: die Vernunft ist das vollendete persönliche Bewußtsein in seiner Totalität. Als das schlechthin durch die Willensthätigkeit bestimmte, das schlechthin spontan denkende Verstandesbewußtsein ist die Vernunft aber auch das in seinem Denken ausschließend durch die Willensthätigkeit des Denkenden, ausschließend durch seine eigene Spontaneität bestimmte und folgeweise auch bedingte Verstandesbewußtsein. Sie ist ein denkendes Bewußtsein, das ausschließend kraft des Willens des Denkenden, zu denken, denkt, das ursächlich auf nichts sonst beruht als auf dem Willen des Denkenden zu denken. Sie bedarf daher bei ihrem Denken nicht etwa ein ihr von außer sich her gegebenes Objekt — es sei nun ein reales oder ein bloß ideelles, — (in diesem Falle wäre sie ja in ihrem Den-

ken durch ein solches Objekt mitbedingt und folgeweise auch mitbestimmt,) — sondern sie vermag, Gedanken ausschließend kraft der ihr selbst einwohnenden Kausalität zu erzeugen, sie ist fähig eines Denkens schlechthin aus dem Denken allein heraus, eines Denkens lediglich kraft des denken Wollens, m. a. W. eines apriorischen, eines reinen Denkens, d. h. eines Spekulirens. Die Vernunft trägt demnach das System der Gedanken alles Seins in ihrem Schooße, und gebiert es lediglich kraft ihres Denkens ans Licht des Tages hervor *). Sie ist wesentlich spekutative Vernunft, und ihre eigenthümliche Funktion ist die Spekulation, während der Verstand in seinem Unterschiede von ihr, der bloße (d. h. der noch nicht vernünftig gewordene) Verstand, wesentlich nur reflektirender ist, d. h. mit seiner denkenden Funktion nur auf ihm von außer ihm her gegebene Objekte sich richtet und sich zu richten imstande ist. In demselben Verhältniß, in welchem das Verstandesbewußtsein sich nach und nach zur Vernunft erhebt, wächst ihm auch die Fähigkeit zu spekuliren zu. Ebendeshalb ist aber auch eine vollendete und somit sich selbst genügende Spekulation nicht eher möglich als mit der vollendeten Erhebung des Verstandesbewußtseins zur Vernunft oder mit der Vollendung der Vernunft, — und da diese erst mit der Vollendung der moralischen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens eintritt, überhaupt nicht vor dieser. Uebrigens darf hierbei nicht vergessen werden, was eben erst nachgewiesen wurde, daß die Vernunft, als das vollendete persönliche Bewußtsein in seiner Totalität, außer dem eigentlich so genannten Verstande (dem Verstandessinne) auch die Empfindung mit umfaßt, und es folglich nicht bloß eine Verstandesvernunft gibt, sondern auch eine Gefühlsvernunft (Herzensvernunft), ein vernünftiges Gefühl**), und im Zusammenhange damit, in gewissem Sinne, eine Gefühlsspekulation.

---

*) Jacobi, Von den göttl. Dingen (S. W., III.,), S. 293: „Die Vernunft dichtet, wenn du so das nur im Geiste sehen nennen willst, aber sie dichtet Wahrheit. Der Gottheit ähnlich, von der sie ausgegangen, ihr nachdichtend, erfindet sie was ist."

**) Vgl. C. F. Jäger, Die Grundbegriffe der christl. Sittenlehre nach den Grundsätzen der evangel. Kirche, S. 96. Anm.

Anm. 1. Die Vernunft ist nur der Verstand in seiner vollkommenen Reife*). Daher wird die Vernunft Keinem angeboren. Die Vernünftigkeit ist für den Menschen eine Aufgabe, nie aber in ihm (einen Einzigen ausgenommen) schon jetzt vollständig Thatsache. Grade so wie auch von der Freiheit das gleiche gilt. Die gangbare Rede: der Mensch hat Vernunft, heißt ganz einfach: der Mensch kann denken. Das denken Können hat aber freilich seine sehr verschiedenen Grade, und die Meisterschaft darin will ganz allmälig, mühsam genug, erlernt sein. Herbart (Psychologie, II., S. 45 ff. 165,) hat vollkommen Recht mit seiner Behauptung, daß der Verstand Vernunft hat. Ebenso ist es ganz richtig, wenn gesagt wird**), das Charakteristische für den Standpunkt des vernünftigen Selbstbewußtseins sei die Gewißheit, daß es nichts außer ihm gibt, das ihm widersprechen, nichts in ihm, das es nicht außer sich als Realität finden könnte***).

Anm. 2. Der Begriff der Spekulation ist bereits in der Einleitung (§. 2 ff.) ausführlich erörtert worden. Das spekulative Denken, das Denken a priori, das reine Denken kommt den Meisten als eine tollkühn phantastisches Abenteuer vor. Aber was gibt es denn dabei so Absonderliches? Kann der Mensch wahrhaft denken, dann kann er eben damit auch rein aus sich selbst heraus denken, ohne daß seinem Denken von außer sich her ein Objekt gegeben zu sein braucht, das es sollicitirt und in Bewegung setzt und ein mitwirkender Faktor ist bei seiner Gedankenerzeugung. Das spekulative, das reine Denken, ist das den Gedanken aus sich selbst heraus denkende. Es erzeugt sich aus sich selbst heraus die Welt seiner Gedanken. Der spekulative Denker, in eine empirische Welt

---

*) Schelling, Darlegung des wahren Verh. der Naturphil. zu der verbesserten Fichteschen Lehre, (S. W., 7,), S. 42: „Der Verstand ist eben auch die Vernunft und nichts anderes, nur die Vernunft in ihrer Nichttotalität." Vgl. auch Stuttg. Privatvorles. (ebendas.), S. 471 f. (Vgl. S. 516.) Desgl. System d. gesammten Philos. u. s. w. (S. W, I., 6,) S. 564: „Nur im Verstande gibt es Fortschritt, in der Vernunft keinen."

**) Z. B. von Rosenkranz, Psychologie (2. A.), S. 237 f. Vgl. auch S. 331 f.

***) Schelling, Syst. d. ges. Philos. u. d. Naturphil. insbes., (S. W., I., 6,), S. 460: „Wo ein Erkennen von Totalität ist, und so weit ein solches ist, da und so weit ist auch Vernunft." Aphorismen zur Einleit. in die Naturphilosophie, (S. W., I., 7,), S. 146: „Die Vernunft kann man niemandem beschreiben, sie muß sich selbst beschreiben in jedem und durch jeden."

hineingestellt, denkt dieselbe von sich selbst aus so, wie sie erkannt werden soll, in der unmittelbaren Erfahrung aber keineswegs sich zu verstehen gibt. Eben darin ist er der Vernünftige. Seine apriorischen reinen Gedanken finden überall die ihnen ensprechenden empirischen Objekte vor. Insofern kann man von dem Spekulirenden sagen, er erzeuge sich seine ideelle Außenwelt selbst denkend. Auf alle unproduktiven Köpfe freilich übt die Doktrin von der Unwißbarkeit alles desjenigen, was nicht auf empirischem Wege erkannt werden kann, natürlich einen verführerischen Reiz aus. Verwirrend wirkt es dabei, daß man immer nur an die Spekulation des Kopfes denkt und nicht auch an die des Herzens. Und doch gibt es so gut Genies des Herzens wie Genies des Kopfes. Es gibt in der That der Spekulirenden unendlich mehrere als man anzunehmen pflegt. Denn da die Vernunft nicht bloß Verstand ist, sondern auch Gefühl, so gibt es auch eine, oft kühne, Spekulation des Gefühls oder des Herzens. Das Fürwahrannehmen des Uebersinnlichen, des Göttlichen u. s. f., auch wenn es ein lediglich gefühlmäßiges ist, ist allezeit eine rein spontane, apriorische Funktion des Bewußtseins, ein kühnes als reell Affirmiren der in uns liegenden Idee, unabhängig von s. g. Beweisen. Kopf und Herz mag man wohl einander entgegensetzen, aber das ist sonderbar und verwirrt, wenn man „Vernunft" und „Herz" als Gegensatz behandelt. Auch unser Gefühlsorgan ist für die Ewigkeit bestimmt, so gut wie unser Verstandesorgan.

Anm. 3. Was ist von der Eintheilung der Vernunft in die theoretische und die praktische zu halten? Chalybäus (Fundamentalphilosophie, S. 154,) schreibt: „Es gibt in Wahrheit weder eine theoretische noch praktische Vernunft, sondern die Vernunft ist eben beides in Einem."

§. 200. B. Auf der anderen Seite haben wir die Willensthätigkeit zu denken als durch das, von ihr schlechthin in sich aufgenommene, Verstandesbewußtsein schlechthin bestimmt. Wir denken also die schlechthin verstandesbewußte (verständig bewußte) oder selbstbewußte, die schlechthin denkend wollende, d. h. die schlechthin zwecksetzend oder teleologisch thätige Willensthätigkeit. Der Wille, den wir hier denken, will und setzt nur aus dem eigenen schlechthin klaren und deutlichen Verstandesbewußtsein des Subjekts heraus, also schlechthin zwecksetzend. Das Wollen und Setzen des Subjekts ist schlechthin durch sein Verstandesbewußtsein

bestimmt, schlechthin durch dasselbe beherrscht. Das Subjekt ist hier bei seinem Wollen und Setzen schlechthin dabei mit seinem (zweck-) denkenden Bewußtsein, und es will und setzt nicht anders als vermöge seines schlechthin klaren und deutlichen Denkens. Seine Willensthätigkeit kann also dem auf sie schlechthin gerichteten Verstande keinen Augenblick entschlüpfen; weil sie sich aber so schlechthin in der Macht des denkenden, des verständigen Bewußtseins befindet, bleibt sie auch mit ihrer wirksamen Aktion schlechthin nicht zurück hinter dem auf das Wollen gerichteten, d. h. dem zwecksetzenden Denken des Subjekts. So bestimmt, ist nun aber die Willensthätigkeit die freie, m. E. W. die Freiheit. Denn eben die schlechthin zwecksetzende Willensthätigkeit nennen wir die Freiheit, — den Willen, der nichts will, was das Subjekt nicht wirklich als Zweck gesetzt hat, was aber dasselbe als Zweck gesetzt hat, auf schlechthin wirksame Weise will. Ihr Begriff ist, daß dem Ich für die Macht seiner Selbstbestimmung seine Willensthätigkeit schlechthin zu Gebote steht. Die Freiheit ist nicht etwas anderes als der Wille (die Willensthätigkeit), sondern sie ist nur der schlechthin verstandes- oder selbstbewußte Wille, der Wille in seiner absoluten Intensität, die absolute Intensität der Thätigkeit unter ihrer höchsten Form, der des Willens, der Selbstthätigkeit, die absolute Kraft oder näher Willenskraft. Da in der Freiheit Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit schlechthin in einander sind, und folglich in jedem Moment aufseiten des einen sowohl als der anderen ein Impuls des einen Faktors auf den anderen gesetzt ist: so fallen in dem Processe des Bestimmtwerdens der Willensthätigkeit durch das Verstandesbewußtsein (§. 188.), sofern er sich in dieser (der Willensthätigkeit) als freier vollzieht, seine beiden Momente schlechthin in einander. In der Freiheit schlagen mithin der Entschluß und die That schlechthin und folglich unmittelbar in einander um, was oben (§. 188.) als durch den Begriff der vollendeten Persönlichkeit gefordert bezeichnet werden mußte. Das absolute Ineinandersein von Entschluß und That ist eben selbst die Freiheit. Und weiter: da in dem menschlichen Einzelwesen mit der Vollendung seiner normalen moralischen Entwickelung die Individualität und die universelle Humanität schlechthin in einander

sind (§. 168.): so sind in der Freiheit auch Trieb und Kraft, oder der eigentlich so genannte Wille, schlechthin in einander. Eben dadurch, daß jener und diese sich zur absoluten Vollendung in sich selbst entwickelt haben, sind sie unmittelbar zugleich unter sich schlechthin Eins geworden. Die Freiheit umfaßt also nicht bloß den eigentlich so genannten Willen, sondern schließt auch den (moralischen) Trieb mit ein, und es gibt folglich nicht bloß einen freien Willen, sondern auch einen freien Trieb, eine unter der Form des (moralischen) Triebes (selbstverständlich als Begehrung) wirksame Freiheit. Mit Einem Wort: die Freiheit ist die vollendete persönliche Thätigkeit in ihrer Totalität. Als die schlechthin durch das Verstandesbewußtsein bestimmte Willensthätigkeit ist die Freiheit aber auch die in ihrem Wollen (dieses hier überall als wirksames verstanden, so daß es, das Thun einschließend, zugleich Setzen ist.) ausschließend durch dasselbe bestimmte und folgeweise auch bedingte Willensthätigkeit. Sie ist also ein Wollen, das ursächlich einzig und allein auf dem Verstandesbewußtsein, auf der denkenden Funktion des Wollenden beruht. Die Freiheit bedarf daher bei ihrem Wollen dessen nicht, daß ihr für dasselbe von außer sich her Zwecke gesetzt seien. Andernfalls würde sie ja in ihrem Wollen durch diese ihr äußeren Zwecke mitbedingt und folgeweise auch mitbestimmt und demnach nicht ausschließend durch das Verstandesbewußtsein bedingt und bestimmt sein. Sie vermag vielmehr, schlechthin oder lediglich aus sich, dem Willen, selbst heraus zu wollen, nämlich aus ihrem Gedanken von sich selbst, d. h. aus ihrem Gedanken des Willens heraus, sich selbst Zwecke zu setzen, und zwar wirksam. Als Freiheit vermag der Wille, lediglich dadurch, daß er sich, d. h. den Willen, das Wollen, denkt, sich Zwecke zu setzen. (Grade so wie nach §. 199 die Vernunft das Vermögen besitzt, lediglich dadurch, daß sie denken will, Gedanken zu erzeugen.) Die Freiheit trägt demnach das System der Totalität von wirksamen Willensbestimmungen in ihrem Schooße, vermöge welcher dasjenige Sein, dessen Produktion moralisch aufgegeben ist, hervorgebracht wird, und vollzieht sie nach und nach, und zwar in der gebührenden Ordnung, lediglich aus sich selbst heraus. So ist die Freiheit denn eines reinen Wollens fähig, eines Wollens

a priori, d. h. ohne einen ihr von außer sich her gesetzten Zweck. Sie hat darin, daß sie das Wollen schlechthin denkt, den Begriff des Wollens, d. i. ihren eigenen Begriff, denkend schlechthin vollzieht, in sich selbst ihr Gesetz, das Gesetz ihres Wollens*). Wir werden deßhalb dieses (dem Spekuliren parallele) apriorische Wollen das autonome Wollen (allenfalls auch das ideale Wollen) nennen können. Die Freiheit ist also wesentlich Autonomie, und ihre eigenthümliche Funktion ist das autonome Wollen, während die Willensthätigkeit, in ihrem Unterschiede von der Freiheit, oder der bloße (d. h. der noch nicht frei gewordene) Wille wesentlich ein gesetzliches, d. h. ein auf ihm von außenher gesetzte Zwecke gerichtetes, Wollen ist. In demselben Verhältniß, in welchem die Willensthätigkeit sich nach und nach zur Freiheit erhebt, wächst ihr auch die Fähigkeit autonom zu wollen zu. Eben deßhalb ist aber auch ein vollendetes und somit sich selbst genügendes autonomes Wollen nicht früher möglich als mit der vollendeten Erhebung der Willensthätigkeit zur Freiheit oder mit der Vollendung der Freiheit, — und da diese erst mit der Vollendung der moralischen Entwickelung des menschlichen Einzelwesens eintritt, überhaupt nicht vor dieser. Auch hier darf wieder nicht vergessen werden, was unlängst zuvor nachgewiesen worden ist, daß die Freiheit, als die vollendete persönliche Thätigkeit in ihrer Totalität, außer dem eigentlich so genannten Willen (der Willenskraft) auch den Trieb mitumfaßt, und es folglich nicht bloß eine Willensfreiheit gibt, sondern auch einen freien (moralischen) Trieb (selbstverständlich unter der Form der Begehrung) und eine auf ihm beruhende Autonomie des Willens (eine Autonomie des Herzens). Da die vollendete Entwickelung des Verstandesbewußtseins und die der Willensthätigkeit nur zusammen möglich sind, und das einander schlechthin Bestimmen beider ein gegenseitiges ist: so sind die Spekulation und die Autonomie, in demselben Maße, in welchem sie ihren Begriffen entsprechen, immer beide zusammen gegeben.

Anm. 1. Bei diesem §. ist überall §. 86 und das dort Er-

*) Baader, Randglossen (S. W., XIV.,), S. 409: „Man könnte sagen, daß wenn man das Gesetz im Herzen habe, so producire man wie der Genius ohne Vorschrift. Herausscheinen und Hineinscheinen der Idee."

örterte in der Erinnerung zu behalten. Die Freiheit ist nichts als die Willensthätigkeit (der Wille) in ihrer Vollendung. Es ist also der Wille (nämlich in seiner Vollendung), wie Vatke (Die Freiheit des menschlichen Willens, S. 33 f., 38 f.,) sehr wahr bemerkt, von der Freiheit nicht verschieden; er ist nicht etwa das bloße Substrat derselben, oder das bloße Vermögen zu ihr, sondern sie selbst*). Die Freiheit ist der schlechthin kräftige oder starke schlechthin richtige (normale) Wille. (Und nur dieser kann schlechthin kräftig sein. S. unten.) Auch die Definition Michelets (Anthropol. und Psychol., S. 513,) hebt das wesentliche Merkmal in dem Begriff der Freiheit treffend hervor: „Die Freiheit ist der Wille, der den Willen will." Ebenso mag man mit Daub (Hypothesen in Betreff der Willensfreiheit, S. 172,) sagen: „Freiheit ist die durch sich begründete und durch sich allein sich bedingende und bestimmende Thätigkeit." Daß die wirkliche Freiheit nicht angeboren werden kann, folgt aus dem Obigen unmittelbar. Einen angeborenen wirklichen freien Willen kann es um so weniger geben, da nicht einmal überhaupt ein angeborener Wille möglich ist. In dieser Beziehung behauptet Vatke (a. a. O., S. 229,) mit vollem Recht: „Da der Wille oder die Freiheit wesentlich Selbstbestimmung ist, so kann es keinen angeborenen oder unmittelbar gesetzten wirklichen Willen geben; dieser ist als Selbstbestimmung innere Vermittelung, also Aufhebung der Unmittelbarkeit, Entfaltung des mit der Geburt in den Menschen gelegten Keimes. Von Natur ist der Wille nur als Anlage, Vermögen, als ein Inneres, das in die Wirklichkeit heraustreten soll, vorhanden. Mit dem erwachenden Selbstbewußtsein erscheint auch der wirkliche Wille, zunächst als Willkür, später als wahrhafte Freiheit." Die Freiheit des Willens ist nur als das eigene Werk des Menschen und seines Willens möglich. Sehr wahr sagt derselbe Verfasser (a. a. O., S. 33,): „Um wahrhaft frei zu sein, muß der Wille den Inhalt nicht bloß durch Wahlakte aus der Sphäre der Unfreiheit in sich aufnehmen, sondern aus seinem eigenen Wesen erzeugen, so daß Form und Inhalt dem Willen selbst angehören, und derselbe sich aus seinem eigenen Wesen und durch dasselbe bestimmt." Womit auch Jul. Müller (Sünde, 3. A.,) übereinstimmt. „Freiheit ist Macht aus sich zu werden." (II., S. 61.) „Nur da ist verursachendes Selbstbestimmen, wo nicht bloß das Handeln, sondern das Sein eines Wesens selbst irgendwie" (?)

*) Aehnlich auch Kähler, Wissenschaftl. Abriß der christl. Sittenlehre, I., S. 58.

„durch ursprüngliche Selbstbestimmung bedingt ist. Und dieß ist seine Freiheit. Frei ist ein Wesen, soweit es durch Selbstentscheidung aus ursprünglicher Unbestimmtheit zur Bestimmtheit gelangt.“ (II., S. 189.) Es ist deßhalb, um mit Snellmann (Idee der Persönlichkeit, S. 219,) zu reden, „der Geist freier Wille, weil in ihm nichts ist, was nicht seine eigene, durch ihn gesetzte Bestimmung wäre.“ Auch unsere eigenen Vordersätze führen uns nothwendig ebendahin. Wahrhaft frei ist nur, was causa sui ist. Dieß kann das kreatürliche Wesen überhaupt — also auch der Mensch — eben als solches — nicht vonvornherein, nicht unmittelbar, nicht von Natur sein, sondern es kann sich nur selbst dazu machen. Und durch den moralischen Proceß (näher als den sittlichen), nämlich immer unter der Voraussetzung seiner Normalität, als Selbstvergeistigungsproceß macht sich der Mensch wirklich dazu. S. oben §. 109.

Anm. 2. Der §. hat uns auf einen Begriff geführt, der bisher noch nicht zu rechter Klarheit gebracht und überhaupt nicht derjenigen Aufmerksamkeit theilhaft geworden ist, auf die er Anspruch zu machen berechtigt ist, — auf den Begriff des autonomen oder des idealen Wollens. Der Begriff der Spekulation fordert auf der Seite der Willensthätigkeit einen ihm parallelen Begriff, und dieß ist nun eben der hier in Rede stehende. Wie es ein apriorisches, ein reines Denken gibt, so gibt es auch ein ebensolches Wollen, — ein Wollen (immer einschließlich des Thuns) nach frei, d. h. a priori entworfenen Zweckideen, — ein Wollen rein aus sich selbst heraus, das seine Zweckgedanken nicht von anderwärts her gegeben empfängt, sondern sie rein aus dem eigenen Begriff des Wollens heraus erzeugt und realisirt. Dieß ist das Wollen kraft der Freiheit, das autonome Wollen. Es will seine Willensthat aus sich selbst heraus, — erzeugt sich aus sich selbst heraus die Welt seiner Willensthaten, seine Zweckbegriffe. In eine empirische Welt hineingestellt, bildet der autonom Wollende, der wahrhaft Freie, dieselbe von sich selbst aus, d. h. von den Zweckbegriffen aus, die er aus der Idee des Wollens heraus a priori erzeugt hat, so, wie sie gebildet werden soll. Eben darin ist er der Freie. Seine apriorischen reinen Willensthaten finden in seiner empirischen Welt überall die ihnen entsprechenden Objekte vor. Insofern kann man von dem autonom Wollenden sagen, er erzeuge sich seine reale Außenwelt selbst, sie setzend. Wie ja auch von dem Spekulirenden mutatis mutandis ganz das Gleiche gesagt wurde. (§. 199.) Der (wahrhaft) Spekulirende und autonom Wollende paßt deßhalb in jeden Wirkungs-

kreis. Jeden erkennt er richtig und jeden bildet er richtig. Vgl. §. 456. Dieses autonome Wollen erscheint durchaus nicht als unbegreiflich. Kann der Mensch wahrhaft wollen, dann kann er eben damit auch rein aus sich selbst heraus wollen, rein von sich selbst aus und aus sich selbst heraus sich Zwecke setzen, ohne daß seinem Wollen von außer sich her ein Objekt (ein Zweckbegriff) gegeben zu sein braucht, das es sollicitirt und ein mitwirkender Faktor ist bei der Erzeugung seiner Setzungen. Es leuchtet aber ein, daß das Vermögen autonom zu wollen das zu spekuliren nothwendig voraussetzt. Denn die Zweckbegriffe, deren es bedarf, kann nur die Spekulation erzeugen. Das autonome Wollen, von dem wir hier reden, ist das von Kant mit Recht so stark betonte Wollen des Guten rein als des Guten, lediglich um sein selbst willen. Eben dieses ist die wirkliche Freiheit. Auch das autonome Wollen (nämlich ein approximatives) kommt in der Erfahrung weit häufiger vor als man anzunehmen pflegt. Denn es gibt auch eine Autonomie des moralischen Triebes, da die Freiheit nicht bloß Wille im engeren Sinne des Worts ist, sondern auch Trieb, — eine Autonomie des Herzens.

Anm. 3. Keineswegs ist mit der Freiheit identisch die Selbständigkeit. Von ihr kann erst in einem anderen Zusammenhange die Rede werden. S. §. 209.

Anm. 4. Vernunft und Freiheit werden auch gemeinhin als der Complex aller eigenthümlichen Vollkommenheiten des Menschen betrachtet.

Anm. 5. Eben vermöge der Vernunft als Spekulation und der Freiheit als Autonomie ist der vollendete Mensch fähig, Organ Gottes zu sein bei seiner sich fortsetzenden schöpferischen Wirksamkeit. (§. 89.) Ein entferntes Vorspiel davon bietet schon jetzt die Genialität. Sie besteht eben darin, daß Einer seine Gedanken, beides die Objektgedanken und die Zweckgedanken, nicht von der empirischen Wirklichkeit (wie man zu sagen pflegt: von der Natur) abzusehen nöthig hat. Es gibt nämlich nicht minder auch Genies der Willensthätigkeit als Genies des Verstandesbewußtseins.

§. 201. Die vollendete Vernunft und die vollendete Freiheit sind durch einen vollendeten, d. h. einen vollendet geistigen Naturorganismus der Persönlichkeit, näher derselben als Verstandesbewußtsein einerseits und als Willensthätigkeit andrerseits, bedingt. Ihre Vollendung können demnach Vernunft und Freiheit in dem *menschlichen* Einzelwesen erst mit der Vollendung seines geistigen Natur-

organismus oder beseelten Leibes erreichen. Weder mit einem materiellen und somit qualitativ ihr heterogenen, ja sogar ihr widerstreitenden*), noch mit einem geistigen, aber in sich noch unvollständigen und unfertigen Organismus kann die Persönlichkeit ihre Funktionen auf schlechthin richtige und umfassende Weise vollziehen, d. i. schlechthin vernünftig denken und schlechthin frei (wirksam) wollen. Deßhalb sind auch die Spekulation und die Autonomie genau nur in dem Maße möglich, in welchem das Individuum sich bereits vergeistigt hat, und während seines sinnlichen Lebens können sie daher immer nur annäherungsweise gelingen. In demselben Maße, in welchem sie wirklich gelingen, sind sie nicht durch den materiellen Naturorganismus des spekulirenden und autonom wollenden Subjekts vermittelt. Ueberhaupt sind sie durch diesen in keiner Weise direkt bedingt.

Anm. Jetzt bringen wir es alle mit unserm Spekuliren und autonomen Wollen nicht weiter als bis zu bloßen, mehr oder minder glücklichen Versuchen, — die aber gleichwohl nicht ungethan bleiben dürfen und nicht vergeblich sind.

§. 202. Indem das wirklich (d. h. vollständig) vernünftige und freie menschliche Einzelwesen das spekulativ denkende und autonom wollende, d. h. das schlechthin aus sich selbst heraus denkende und wollende ist: so ist es das wirklich sich in der schlechthinigen Totalität seines Seins schlechthin selbstbestimmende, die schlechthinige (nämlich innerhalb seiner sehr bestimmt begrenzten Sphäre) Selbstmacht oder Autexusie, — das ist aber eben dasjenige, was auf moralischem Wege zu werden, ihm als seine Aufgabe gestellt ist (§. 95.). Die Vernünftigkeit und die Freiheit zusammen sind die vollständige Macht der Selbstbestimmung, die vollständige Autexusie.

Anm. Worauf es für den Einzelnen persönlich ankommt bei seinem Thun und Lassen in dieser Welt, ist, daß er die richtige (wahre) Art und Weise zu denken und zu wollen, das vollkommene Denken und Wollen selbst, ganz abgesehen von seinem Objekt, lerne. Diese Kunst des richtigen Denkens und Wollens

*) Röm. 7, 22 ff.

lernt er aber auf keinem anderen Wege als dadurch, daß er sein Denken und Wollen auf die ihm jetzt vorgegebene materielle Welt richtet, und sie sich an ihr abarbeiten läßt.

§. 203. Die beiden höheren Formen, zu denen in der Entwickelung des menschlichen Einzelwesens sein Verstandesbewußtsein und seine Willensthätigkeit sich potenziren, Vernunft und Freiheit sind aber an sich selbst schlechthin in einander, also — in ihrer Unterschiedenheit — innerlich schlechthin Eins. Als absolut vollendete kongruiren beide schlechthin und sind schlechthin keine von beiden ohne die andere denkbar*). Jede von beiden ist in ihrer Vollendung unmittelbar zugleich die andere. In concreto aber sind sie in dieser ihrer schlechthinigen Unzertrennlichkeit die schlechthinige Einheit des denkenden oder idealisirenden und des setzenden oder realisirenden Moments der Persönlichkeit, also die geistige Persönlichkeit. Die Vernunft einerseits ist der Gedanke (das Ideelle) als selbstdenkender oder der Gedanke (das Ideelle) unter der persönlichen Bestimmtheit, und die Freiheit andrerseits ist das Dasein (das Reale) als selbstsetzendes oder das Dasein (das Reale) unter der persönlichen Bestimmtheit; die absolute Einheit beider ist mithin absolute Einheit des Gedankens (des Ideellen) und des Daseins (des Realen), d. i. Geist, und zwar absolute Einheit beider unter ihrer persönlichen Bestimmtheit, also geistige Persönlichkeit. Mit dieser ihrer vollendeten Vernünftigkeit und Freiheit ist demnach in der menschlichen Persönlichkeit — die vonvornherein nur in einer Mehrheit von relativ auseinanderfallenden Funktionen gegeben war, — die absolut punktuelle Centralität thatsächlich hergestellt, die durch ihren Begriff gefordert wird. (§. 186.) Die Persönlichkeit ist nunmehr in sich selbst vollständig vollendet. Eben deßhalb schließt sich aber hier der moralische Entwickelungsproceß des menschlichen Individuums zu seiner absoluten Vollendung ab, indem er in eine schlechthin untheilbare Spitze ausläuft, — in der geistigen individuellen Persönlichkeit.

Anm. 1. Davon kann keine Rede sein, daß etwa Vernunft und Freiheit unmittelbar auf bloß äußerliche Weise eins seien, in der

---

*) Vgl. Braniß, Metaphysik, S. 116 f.

Form der bloßen Indifferenz, und nun noch erst dessen bedürften, sich zu einer wirklichen inneren Einheit mit einander zu vermitteln. Eine bloße Indifferenz, eine bloß äußere Einheit von zu einander gehörigen Bestimmtheiten kann innerhalb derjenigen Sphäre, in welcher wir uns hier bewegen, überhaupt gar nicht mehr vorkommen. Eine solche kann sich ja nur vermöge eines materiellen Naturprocesses ergeben, und sie tritt daher nur innerhalb desjenigen Bereichs des Schöpfungsverlaufs auf, in welchem er (durch Gott kausirter) Naturproceß ist. Im Bereiche des moralischen Processes ist sie, da das Moralische seinem Begriff zufolge ein Vermitteltes ist, eben durch diesen seinen Begriff selbst ausgeschlossen. Vernunft und Freiheit sind nicht für sich seiende kreatürliche Existenzen, sondern nur eigenthümliche Formen des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit. Sofern sie nun die Produkte des sich gegenseitig Bestimmens dieser beiden letzteren sind, so sind in ihnen eben diese wirklich mit einander vermittelt, und also zu wirklicher und innerer Einheit in einander zusammengegangen. Sind aber in ihnen Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit wirklich und innerlich Eins: so müssen auch sie selbst, die nur die vollendeten Formen dieser sind, wirklich und innerlich Eins sein. Indem das Verstandesbewußtsein als vernünftiges mit der Willensthätigkeit und die Willensthätigkeit als freie mit dem Verstandesbewußtsein schlechthin vermittelt ist, sind auch Vernunft und Freiheit als solche oder unmittelbar schlechthin Eins.

Anm. 2. Es ergibt sich uns hier eine ungesuchte Probe für die Richtigkeit der oben im ersten Hauptstücke dieses Abschnitts versuchten Exposition des Wesens des moralischen Processes. Wenn wir dort als das wesentliche Ergebniß dieses letzteren, nämlich als des sittlichen, die Vergeistigung des Menschen erkannten: so werden wir hier, durchaus unabhängig von den dortigen Bestimmungen und im Verfolg einer ganz anderen, von einem völlig verschiedenen Ausgangspunkt anhebenden Gedankenreihe, von Neuem genau auf dieselbe Thesis geführt.

§. 204. Wegen des schon erörterten Verhältnisses, dem zufolge der moralische Proceß seinem Begriff gemäß zugleich ein religiöser und das Moralische wesentlich zugleich ein Religiöses ist (§. 114ff.), ist die Vernünftigkeit und Freiheit wesentlich zugleich die Qualifikation des Menschen für das Sein Gottes in ihm oder

für seine Gemeinschaft mit Gott und diese selbst, — seine Qualifikation für ein positives Verhalten Gottes zu ihm und seiner zu Gott, kurz Heiligkeit. Ist die Vernünftigkeit und Freiheit die absolut vollendete, so ist sie als solche die Qualifikation zur absoluten Gemeinschaft mit Gott und diese selbst.

Anm. Eine andere Heiligkeit als die Vernünftigkeit und Freiheit gibt es nicht*); ebenso gibt es aber auch keine andere Vernünftigkeit und Freiheit als eine heilige.

*) Hegel, Encyklopädie (S. W., VII., 2), S. 292: „Heilig darf nur dasjenige genannt werden, was vernünftig ist und vom Vernünftigen weiß."

Fünftes Hauptstück.

Das Verhältniß des menschlichen Einzelwesens zu seiner Außenwelt.

§. 205. Vermöge seiner eigenen materiellen Natur findet das menschliche Einzelwesen sich unmittelbar und mit unabwendlicher Nothwendigkeit in einem doppelten Verhältnisse. Einerseits in einem Verhältniß zu der äußeren materiellen Natur, sofern nämlich seine eigene materielle Natur ein organischer Theil dieser letzteren und demnach durch sie bedingt ist. Und da sie ein organischer Theil derselben ist, so ist dieß sein Verhältniß zu ihr ein Verhältniß zu ihr als Ganzem, ein Verhältniß zu der irdischen materiellen Natur in ihrer Totalität. Andrerseits in einem Verhältniß zu den übrigen menschlichen Individuen, zu denen es sich gleichfalls mittelst seiner eigenen materiellen Natur in Beziehung findet, nämlich direkt zu ihren materiellen Naturorganismen, indirekt (mittelst dieser) aber auch zu ihren Persönlichkeiten. Zu beiden, zu der äußeren materiellen Natur und zu den übrigen menschlichen Individuen, findet sich aber das menschliche Einzelwesen in einem Verhältniß von der Art, daß es Wirkungen beides von ihnen erfährt und auf sie ausüben kann. Diese beiden, die äußere materielle Natur und die übrigen menschlichen Einzelwesen, konstituiren seine Außenwelt.

Anm. Auch das Verhältniß der menschlichen Einzelwesen zu einander ist ein Verhältniß derselben unmittelbar zur äußeren materiellen Natur. Denn die Einwirkung der Persönlichkeit des Einen auf die Persönlichkeit des Andern ist für Jeden unumgänglich vermittelt durch eine Einwirkung auf die für ihn äußere materielle Natur des Anderen mittelst seiner eigenen materiellen Natur. Eine unmittelbare Einwirkung der Persönlichkeit

auf die Persönlichkeit kann es nicht geben, — auch nicht im Verhältniß von geistigen Personen zu einander. Wie die Persönlichkeit nur mittelst ihrer Natur wirken kann, so kann sie auch direkt nur auf eine Natur wirken. Ein Verhältniß verschiedener Personen zu einander gibt es also immer nur durch die Vermittelung der Naturen beider Theile. Auch zwischen den vollendeten Geistern gibt es keine andere Einwirkung des einen auf den andern als mittelst der (geistigen) Natur des einen auf die (geistige) Natur des andern. Vgl. §. 112 und 456.

§. 206. Auch in Beziehung auf diese seine Außenwelt schließt die allgemeine moralische Aufgabe für das menschliche Einzelwesen eine bestimmte Aufgabe ein. Es hat nämlich auch diese seine Außenwelt zum Objekt der bestimmenden Funktion seiner Persönlichkeit zu machen behufs ihrer Zueignung an die menschliche Persönlichkeit. Hinsichtlich der beiden verschiedenen Elemente, welche die Außenwelt des menschlichen Individuums bilden, wird aber diese Forderung auf verschiedenen Wegen vollzogen.

§. 207. Was nun einmal die äußere materielle Natur angeht, so hat sich uns die Forderung, welche sich ihr gegenüber an das menschliche Einzelwesen stellt, bereits an einem früheren Orte (§. 99.) ergeben. Nämlich die Forderung, auch diese äußere materielle Natur der menschlichen Persönlichkeit*) zuzueignen, und sie damit (nach §. 105.) zu vergeistigen. Die Bedingungen für die Vollziehung dieser Forderung sind auf beiden Seiten vollständig gegeben, auf Seiten sowohl des menschlichen Individuums als der äußeren materiellen Natur. Denn wie einerseits diese letztere, als durch die persönliche schöpferische Kausalität hervorgebracht**), nothwendig prädisponirt ist für die Aufnahme von Einwirkungen der menschlichen Persönlichkeit auf sie, und folglich die Funktion der letzteren auf sie als eine wirksame und erfolgreiche gedacht werden muß: so besitzt andrererseits das menschliche Individuum an seinem eigenen materiellen Naturorganismus das geeignete Werkzeug für die Funktion der menschlichen Persönlichkeit auf sie, um

*) Nämlich, wohl zu merken, nicht etwa bloß seiner eigenen individuellen menschlichen Persönlichkeit, sondern der generischen menschlichen Persönlichkeit selbst.

**) Vgl. Novalis Schriften, II., (4. A.), S. 70.

sie sich zuzueignen. Vermöge seines Sinnes und seiner Kraft ist dem menschlichen Einzelwesen die Möglichkeit einer sie bestimmenden Einwirkung auf die äußere materielle Natur mit seiner Persönlichkeit gegeben; durch die Empfindung und den Trieb aber wird es ausdrücklich sollicitirt, die Funktionen seiner Persönlichkeit auf sie behufs ihrer Zueignung zu richten, und so wird für dasselbe jene Möglichkeit gradezu zur Nothwendigkeit. Eine andere Grenze gibt es für diesen Proceß nicht als die des Umfangs der irdischen äußeren materiellen Natur selbst, indem jeder neu der menschlichen Persönlichkeit zugeeignete Theil der äußeren materiellen Natur sofort selbst wieder Mittel und Organ wird für eine weitere Zueignung derselben. Diese Zueignung der irdischen äußeren materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit vollzieht sich mittelst des moralischen Processes als des sitlichen, und so ist sie die Vergeistigung derselben, — und zwar in ihrer Vollendung die vollständige Vergeistigung derselben, — nämlich an und in der Person des Menschen (im kollektiven Sinne: an und in der Menschheit,), und mithin zugleich ihre vollständige Aufhebung als äußere Natur. (Vgl. unten §. 245.) Dieß Werk, das der Totalität der menschlichen Einzelwesen so auf dem sittlichen Wege an der irdischen äußeren materiellen Natur zu vollbringen aufgegeben ist, ist unmittelbar auch ein religiöses Werk. Denn indem jene Natur der menschlichen Persönlichkeit zugeeignet wird, wird sie vermöge des Gemeinschaftsverhältnisses des Menschen mit Gott unmittelbar zugleich auch diesem zugeeignet. Indem sie in den Besitz und Dienst des Menschen tritt, der selbst das Organ Gottes geworden ist, tritt sie unmittelbar zugleich in den Dienst Gottes, und dient sie unmittelbar zugleich dem Zweck Gottes, der sich ja erst in dem vollendeten Menschen wirklich vollbringt.

Anm. 1. Wir treffen hier mit einem Grundgedanken Fichtes zusammen, der Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 229, schreibt: „Die Selbständigkeit, unser letztes Ziel, besteht, wie oft erinnert worden, darin, daß alles abhängig ist von mir, und ich nicht abhängig von irgend etwas; daß in meiner ganzen Sinnenwelt geschieht, was ich will, schlechthin und bloß dadurch, daß ich es will, gleichwie es in meinem Leibe, dem Anfangspunkte meiner absoluten Kausalität, ge-

schieht. Die Welt muß mir werden, was mir mein Leib ist*). Nun ist dieses Ziel zwar unerreichbar, aber ich soll mich ihm doch stets annähern, also alles in der Sinnenwelt bearbeiten, daß es Mittel werde zur Erreichung dieses Endzwecks. Diese Annäherung ist mein endlicher Zweck." Vgl. auch Schleiermacher, Psychol. S. 243. 473. Romang, System der natürl. Religionslehre, S. 510.

Anm. 2. Auf dem im §. hervorgehobenen Moment beruht die Unabhängigkeit des Menschen von der irdischen äußeren Natur, namentlich seine Macht, sich überall einzuwohnen auf dem Erdboden, eine Macht, die dem Thiere abgeht. Vgl. auch Rosenkranz, Psychologie, S. 19 f. Sehr wahr sagt Snellmann (Idee der Persönlichkeit, S. 163,), die Gewalt über die Naturnothwendigkeit in seinem Leibe mache den Menschen zum Herrn der Schöpfung.

Anm. 3. Wie auch die äußere irdische materielle Natur durch den Menschen auf moralischem Wege vergeistigt werde, darüber später. S. §. 245. Diese Vergeistigung derselben durch die menschliche Persönlichkeit erfolgt näher einerseits mittelst des Verstandesbewußtseins, vermöge eines sie Erkennens und andrerseits mittelst der Willensthätigkeit, vermöge eines sie sich (der menschlichen Persönlichkeit) Anbildens.

§. 208. Was aber fürs andere die übrigen menschlichen Einzelwesen angeht, so wissen wir gleichfalls schon (s. §. 234 ff.), daß sich ihnen gegenüber dem menschlichen Individuum die Aufgabe stellt, mit ihnen allen vollständige Gemeinschaft zu vollziehen durch die Liebe. Eben durch den Vollzug solcher Gemeinschaft werden dieselben der menschlichen (d. h. hier der menschheitlichen) Persönlichkeit zugeeignet.

§. 209. Durch die Vollführung der bisher beschriebenen Aufgabe des menschlichen Einzelwesens hinsichtlich seiner Außenwelt erringt sich dasselbe gegenüber von dieser, beides der unpersönlichen und der persönlichen, nach und nach seine Selbständigkeit, die ihm beim Beginn seines Lebens vollständig abgeht, gleichwohl aber durch seine Würde als persönliches Wesen schlechterdings gefor-

*) Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 473: „.... daß der Mensch alle Dinge in der Welt dem Leibe, sofern er Endpunkt der Thätigkeit ist, gleichstellen will."

dert wird, und ihm deßhalb moralisch unbedingt aufgegeben ist*). Diese Selbständigkeit (die nicht mit der Freiheit verwechselt werden darf,)**) ist eine besondere Seite an der menschlichen Vernünftigkeit und Freiheit und deßhalb mit diesen in ihrer Vollendung unmittelbar zugleich gegeben. Sie ist die Macht der Selbstbestimmung des persönlichen Wesens in seinem Verhältnisse zu seiner Außenwelt. Ein Affizirtwerden des menschlichen Einzelwesens von seiner Außenwelt wird durch seine Selbständigkeit so wenig ausgeschlossen, daß vielmehr ohne dasselbe die Rede von ihr eine müßige sein würde. Die Selbständigkeit besteht nur darin, daß das durch ein Anderes außer ihm afficirt Werden eines Seins nicht auch schon an sich selbst, und folglich mit Nothwendigkeit, zugleich ein durch dasselbe determinirt Werden ist. Und dieser Fall kann nur bei einem persönlichen Sein statt finden. Da im Begriff der Endlichkeit die Begrenztheit schon mitliegt: so kann das menschliche Einzelwesen (und überhaupt jedes geschöpfliche Wesen) seine vollständige Selbständigkeit nur dadurch erlangen, daß es an seiner gesammten Außenwelt, sofern sie nicht (was von der Materie in ihrem ganzen Umfange gilt,) selbst moralisch aufzuheben ist, jede sie von ihm scheidende Schranke aufhebt, und damit vollständig in sie eingeht. Von Hause aus befindet sich das menschliche Einzelwesen, wie schon gesagt worden ist, seiner Außenwelt gegenüber im Zustande völliger Unselbständigkeit. Da in ihm seine Persönlichkeit noch nicht aktuell ist, und, im Zusammenhange damit, sein eigener materieller Naturorganismus dieser seiner Persönlichkeit noch nicht zugeeignet ist, so besitzt es noch gar keine Macht weder über die ihm äußere materielle Natur noch über die anderen menschlichen Einzel-

*) J. H. Fichte, Psychologie, I., S. 721: „Dieses Gefühl unsres Bedingtseins schöpfen wir nicht allein und sogar weit weniger aus unserm Verhältniß zu den Außendingen; es stammt weit mächtiger und allgegenwärtiger aus unserm eignen Inneren. Es ist uns weniger empfindlich und hemmend, die objektiven Dinge nehmen zu müssen wie sie sind, als in unserm Wissen und in unserm Leisten an eben so unüberwindliche innere Schranken gebunden zu sein."

**) Diese Selbständigkeit ist es eigentlich, wovon Deinhardt unter dem Namen der Freiheit spricht, wenn er (Beiträge zur religiösen Erkenntniß. Hamb. u. Gotha 1844, S. 134,) schreibt: „Frei sein heißt in dem Andern bei sich selbst sein."

wesen, im Verhältniß zu denen es völlig unmündig ist. Es ist noch vollständig abhängig von beiden, außer inwiefern es etwa durch die Vermittelung von anderen bereits erwachsenen menschlichen Individuen von der ersteren in irgend einem Maße unabhängig ist*), was aber dafür seine Abhängigkeit von diesen andern menschlichen Einzelwesen desto fester anzieht. So lange in ihm seine Persönlichkeit sich noch in der Dependenz von ihrer eigenen materiellen Natur befindet (§. 182.), und in demselben Verhältniß, in welchem dieß noch der Fall ist, befindet es sich gegenüber von seiner Außenwelt in Dependenz. Denn sein Verhältniß zu dieser ist wesentlich durch seine eigene materielle Natur und die Macht seiner Persönlichkeit über sie vermittelt und folglich auch bedingt. Nur sofern es unter der Hand seiner Erzieher an diese alles, was ihm nach und nach von Unabhängigkeit zuwächst, abgegeben hat, genießt es seiner übrigen Außenwelt gegenüber in soweit der Unabhängigkeit, als ihm hierdurch die Bedingungen seiner allmäligen Entwickelung zur künftigen Selbständigkeit gewahrt sind. Eben vermöge dieser seiner Abhängigkeit von seinen Erziehern wird vermittelst des materiellen Naturprocesses seines Erwachsens zur natürlichen Reife in ihm seine Persönlichkeit, indem sie sich nach und nach aktualisirt, allmälig immer mehr seiner eigenen materiellen Natur mächtig, und in demselben Verhältniß, in welchem dieß geschieht, stellt sich auch sein Verhältniß zu seiner Außenwelt um, und begründet sich die reale Möglichkeit seiner Selbständigkeit. Denn indem es seiner eigenen materiellen Natur mächtig geworden ist, ist es damit unmittelbar zugleich auch seiner Außenwelt mächtig geworden und ihr gegenüber sein eigener Herr und der Selbständigkeit fähig. In demselben Maße, in welchem sein eigener materieller Naturorganismus immer vollständiger Organ seiner Persönlichkeit wird, also auch Werkzeug für ihn zu einer wirksamen Funktion auf die Außenwelt, nimmt auch seine Abhängigkeit

*) Fichte, Naturrecht (S. W., III.,) S. 81 f: „Der Mensch bedarf der freien Hülfe der Menschen, und würde ohne dieselbe bald nach seiner Geburt umkommen. Wie er den Leib der Mutter verlassen hat, zieht die Natur die Hand ab von ihm und wirft ihn gleichsam hin . . . . Gerade dadurch wird bewiesen, daß der Mensch, als solcher, nicht der Zögling der Natur ist, noch es sein soll. Ist er ein Thier, so ist er ein äußerst unvollkommenes Thier, und *gerade darum* ist er kein Thier."

on dieser letzteren immer mehr ab. Den Wendepunkt bildet hierbei er Eintritt der natürlichen Reife. (§. 183.) Wenn das menschliche Individuum vonvornherein nicht einmal sein Leben selbst erhalten ann, weder sein materiell-physisches noch sein moralisches, sondern s von außenher erhalten lassen muß von Anderen: so braucht s von diesem Zeitpunkt an nicht mehr sich erhalten zu lassen, eder materiell physisch noch moralisch, sondern kann sich, in beiderlei Beziehungen, selbst erhalten. Es ist nunmehr in ihm das Gleichewicht hergestellt zwischen der Macht seiner Persönlichkeit und der einer materiellen Natur, womit es mündig geworden ist, und von iesem Punkt an kann und soll sein Verhältniß zu seiner Außenwelt i stätiger Weise allmälig in das gerade Gegentheil von seinem urprünglichen Stande umschlagen. Von hier aus kann und soll das Individuum in stätigem Fortschritt seine Außenwelt, d. h. die Außenwelt, so weit sie in seinen individuellen Bereich fällt, sich unterthänig iachen. Denn von nun an besitzt seine Persönlichkeit an seinem iateriellen Naturorganismus ein geeignetes Werkzeug, um seine inividuelle Außenwelt der menschlichen Persönlichkeit je länger desto ollständiger zuzueignen. An der äußeren materiellen Natur nun at es diese Zueignung letztlich durch die Aufhebung derselben ls solcher auf moralischem Wege zu bewerkstelligen. Anders verält es sich aber bezüglich der übrigen menschlichen Einzelwesen. Sie ind das Einzige, was nicht moralisch aufzuheben ist innerhalb der Außenwelt des Individuums. Ihnen gegenüber kann dieses vielnehr nur dadurch selbständig sein, daß es die Scheidung zwischen ich und ihnen aufhebt, daß es selbst in ihnen ist, wodurch sie ufhören, für dasselbe ein lediglich Aeußeres, d. h. ein Fremdes zu ein. In ihnen bei sich selbst seiend, ist es, unbeschränkt durch ie, selbständig. Das heißt aber m. a. W.: es ist gegenüber von hnen selbständig durch die Liebe. Die Liebe also, und sie illein, ist es, wodurch das menschliche Individuum den übrigen jegenüber selbständig wird und ist, und es ist dieß genau in demelben Maße, in welchem es durch wahre Liebe mit ihnen wahrhaft Eins ist. Ganz auf die gleiche Weise — weil es sich auch hierbei im ein Verhältniß von Person zu Person handelt, — ist es uch sein Verhältniß zu Gott angehend bewandt. Selbst in diesem

Verhältniß kann und soll das menschliche (und überhaupt das kreatürliche) Individuum selbständig sein*), nämlich kraft unbedingter Gottesliebe.

Anm. Das Selbständige kann allemal nur eine Person sein, ein Selbst, ein Ich, ein Subjekt, weil nur ein Ich sich einem Anderen entgegenzusetzen vermag. Ob dieses Andere wieder eine Person ist oder ein unpersönliches Ding, und im ersteren Falle, ob es eine kreatürliche Person ist oder Gott, das thut insoweit nichts zur Sache.

§. 210. Das Verhältniß zwischen dem menschlichen Einzelwesen und seiner Außenwelt ist ein Verhältniß der Wechselwirkung. Auf der einen Seite wird das erstere kontinuirlich von der letzteren affizirt, und so verhält es sich zu ihr leidentlich. Allein da dieses sein von außenher Affizirtwerden wesentlich ein in seiner Persönlichkeit Affizirtwerden ist, der Persönlichkeit aber die Macht der Selbstbestimmung eignet: so führt sein von außenher Bestimmtwerden unmittelbar zugleich eine Sollicitation seiner Macht der Selbstbestimmung mit sich, und es ist mithin in demselben allemal zugleich ein sich selbst Bestimmen mitgesetzt, welches dann entweder eine affirmative oder eine negative (reagirende) Richtung nehmen kann. Indem das menschliche Einzelwesen so in seinem Affizirtwerden von der Außenwelt zugleich sich selbst bestimmt, verhält es sich in seinem leidentlichen Verhältniß zu derselben nicht rein leidentlich, (auch nicht sofern es gegen ihre Affektionen nicht reagirt, sondern sie affirmirt,) sondern es bestimmt sich selbst in seinem von ihr Affizirtwerden, d. h. es läßt sich selbst von ihr bestimmt werden. So als durch seine eigene Selbstbestimmung gesetztes ist sein durch die Außenwelt Affizirtwerden wesentlich aktiv bestimmte Passivität, d. h. Receptivität. Das menschliche Einzelwesen verhält sich demnach zu seiner Außenwelt nicht (wie das bloße Thier) passiv, sondern receptiv. Es leidet von ihr nur so, daß es in seinem von ihr Leiden zugleich in Beziehung auf sie agirt. Eben deßhalb steht es aber auch nicht unter ihrer Gewalt, sondern kann auch auf der anderen Seite von sich selbst aus auf sie wirken, d. h. sich ihr gegenüber auch spontan (frei-

*) Vgl. Al. Schweizer, Christl. Glaubensl., I., S. 266 f.

thätig) verhalten. Sein Verhältniß zu ihr ist ein Verhältniß einerseits der Receptivität und andrerseits der Spontaneität*).

Anm. Affizirbarkeit (Erregbarkeit) und Receptivität sind nicht identisch. Diese ist eine nähere Bestimmung von jener.

§. 211. Näher beruht dieses Mitgesetztsein der Selbstbestimmung des menschlichen Einzelwesens bei jeder Affektion, die es von außenher erfährt, darauf, daß in ihm vom Beginn seiner moralischen Entwickelung an allezeit Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit in irgend einem Maße — und zwar in stätig gesteigertem — in einander gesetzt sind. (§. 186. 190.) Die Affektion seiner Persönlichkeit vonseiten der Außenwelt trifft zwar unmittelbar sein Verstandesbewußtsein, und zwar so, daß sie dasselbe als Empfindung bestimmt. Indem nun aber in dem Verstandesbewußtsein immer irgend ein Maß von Willensthätigkeit mitgesetzt ist, verhält sich vermöge dieser die Persönlichkeit unmittelbar zugleich aktiv gegen die ihr widerfahrende Affektion; und eben hiermit bestimmt sie sich selbst in ihrem Verhältniß zu dieser.

§. 212. Die menschliche Persönlichkeit ist demnach für ihre Außenwelt unmittelbar nur durch die Vermittelung des Verstandesbewußtseins (nicht auch der Willensthätigkeit), und zwar unter der Form der Empfindung (nicht unter der des Sinnes) afficirbar, und alle receptiven menschlichen Zustände sind unmittelbar und zunächst Bestimmtheiten des Verstandesbewußtseins, und zwar näher unter der Form der Empfindung.

Anm. Auch sofern eine Affektion der Persönlichkeit bei einer Wahrnehmung statt hat, die freilich als solche ein Afficirtwerden, ein sich leidentlich Verhalten der Persönlichkeit nicht ist, vielmehr grade umgekehrt, so trifft sie gleichwohl unmittelbar das Verstandesbewußtsein unter der Form der Empfindung, nicht unter der des Sinnes. Das somatische Sinnesorgan wird wohl affizirt, aber nicht sofern es Organ des (aktiven) Sinnes ist, sondern sofern es sich passiv verhält, und nicht, wie in der Sinnesfunktion, d. h. in der Wahrnehmung, aktiv.

---

*) Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 48. Erziehungslehre, S. 615. 695.

§. 213. Da Receptivität und Spontaneität auf dem Ineinandersein von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit beruhen, so sind sie beide, je vollständiger dieses ist, desto vollkräftiger (energischer), und rufen einander gegenseitig desto wirksamer hervor. Die moralische Vollkommenheit besteht in dieser Beziehung darin, daß Receptivität und Spontaneität auf absolute, d. h. auf schlechthin vollständige und unmittelbare Weise gegenseitig in einander umschlagen. Da jedoch dieses gegenseitig in einander Uebergehen beider durch das Ineinandersein des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit bedingt ist, so daß das Maß dieses letzteren zugleich das Maß jenes ersteren ist: so kann jene Vollkommenheit erst mit der Vollendung der moralischen Entwickelung des Individuums eintreten. Bis dahin kann es immer nur Annäherungen an sie geben. Das Maß der (normalen) moralischen Entwickelung ist auch das Maß der Leichtigkeit und der Sicherheit des gegenseitigen in einander Umschlagens der Receptivität und der Spontoneität.

§. 214. Eben auf diesem gegenseitig in einander Umschlagen der Receptivität und der Spontaneität des menschlichen Einzelwesens in seinem Verhältniß zu seiner Außenwelt beruht, so lange es noch ein materielles ist, seine Selbsterhaltung, und überhaupt, auch sofern es schon ein geistiges ist, seine Lebendigkeit. Aufnehmen und aus sich heraus Setzen, eine Bewegung nach innen und eine Bewegung nach außen sind die beiden unablöslich zusammengehörigen Hälften wie alles Lebens überhaupt, so auch insbesondere des Lebens des persönlichen Einzelwesens in seinem Verhältniß zur Außenwelt.

Anm. Das persönliche Geschöpf führt ein eigentliches, d. h. ein waches Leben nur sofern es mit einer Außenwelt in Kommunikation steht*). Fehlen ihm dazu die Organe, oder versagen sie, so kann dennoch, wofern es anders moralisch dazu angethan ist, Gott sich mit ihm in Kommunikation setzen, es kann auch so Gotte leben.

*) Weisse, Philos. Dogmat III., S. 687 f: „Alles vernünftige Bewußtsein, Selbstbewußtsein ebenso wie Weltbewußtsein, alle in sich zusammenhängende, von solchem Bewußtsein ausgehende und wiederum in dessen perennirende Neuerzeugung zurückschlagende Verstandesthätigkeit ist in der Kreatur bedingt durch einen irgendwie körperlich vermittelten Wechselverkehr mit der Außenwelt. Das ist und bleibt ein Satz von durchgreifendster Wichtigkeit für alles philosophische Verständniß des menschlichen Seelen- und Geisteslebens."

Vgl. Luc. 20, 37. 38. Bei dem lebendigen Wesen rein als solchem bei dem Thiere, (dem nur Bewußtsein überhaupt eignet, nicht Verstandesbewußtsein, und nur Thätigkeit überhaupt, nicht Willensthätigkeit,) beruht seine Lebendigkeit auf dem gegenseitig in einander Umschlagen von (bloßer) Passivität und (bloßer) Aktivität in seinem Verhältniß zur Außenwelt, vor allem der äußeren materiellen Natur.

§. 215. Unverhältnißmäßig schwache Receptivität (mit dem Verstandesbewußtsein) ist Stumpfsinn, unverhältnißmäßig starke Leichtsinn (Zerstreutheit); unverhältnißmäßig schwache Spontaneität (mit der Willensthätigkeit) ist Trägheit, unverhältnißmäßig starke Heftigkeit (Hastigkeit). Daher (denn s. §. 131.) eignet der Stumpfsinn dem melancholischen Temperamente, der Leichtsinn dem sanguinischen, die Trägheit dem phlegmatischen, die Heftigkeit dem cholerischen.

§. 216. Zwischen der Kräftigkeit der Persönlichkeit in dem menschlichen Einzelwesen und der Stärke des von außenher auf sie geschehenden Eindrucks kann ein Mißverhältniß stattfinden. In diesem Falle ist das Verstandesbewußtsein, welches, und zwar unter der Form der Empfindung, zunächst afficirt wird von jenem Eindruck, nicht im Stande, sich in Beziehung auf ihn wahrhaft als persönliches Bewußtsein, als Verstandesbewußtsein zu vollziehen, und es kommt nur als (relativ) unpersönliches oder selbstloses, als (relativ) bloßes Bewußtsein zustande, und zwar näher als (relativ) bloße (unpersönliche) Empfindung. Der Mensch befindet sich dann eben damit nicht in einem Zustande wirklicher Receptivität, sondern in einem Zustande (relativ) bloßer, reiner Leidentlichkeit, und der von außenher empfangene Eindruck kann eben deßhalb auch keinen Zustand der Willensthätigkeit (der wirklich persönlichen Thätigkeit) und überhaupt der Selbstbestimmung in ihm hervorrufen*).

*) Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik (2. A.), S. 100: „Der Affekt ist die plötzliche heftige Erregung des Willens durch eine von außen eindringende, zum Motiv werdende Vorstellung, die eine solche Lebhaftigkeit hat, daß sie alle anderen, welche ihr als Gegenmotive entgegenwirken könnten, verdunkelt und nicht deutlich ins Bewußtsein kommen läßt. Diese letzteren, welche meistens nur abstrakter Natur, bloße Gedanken, sind, während jene erstere ein Anschauliches, Gegenwärtiges ist, kommen dabei gleichsam nicht zum Schuß, und haben also nicht was man auf Englisch fair play nennt: die That ist schon geschehen, ehe sie kontragiren konnten. Es ist wie wenn im Duell der Eine vor dem Kommandowort losschießt."

Dieser Zustand ist der pathologische Affekt*), sehr bezeichnend so genannt, weil in ihm der Mensch nur afficirt ist, ohne in dieser Affektion sich selbst zu bestimmen. In ihm ist er daher, weil sein Bewußtsein nicht als wirklich persönliches oder verständiges zum Vollzug kommt, „außer sich", „von sich selbst" („von Sinnen"), und er verhält sich in ihm, weil er sich seiner selbst nicht wahrhaft bewußt ist, auch (relativ) willenlos. Die Persönlichkeit kommt momentan in ihm (relativ) psychisch nicht mehr zustande, und der Mensch sinkt so momentan auf die Stufe der bloßen Animalität zurück.

Anm. 1. Der pathologische Affekt entsteht nie anders als infolge eines Eindrucks, der von außenher auf uns gemacht wird. Wir fühlen uns aber in ihm von der Außenwelt überrascht, hingerissen, überrumpelt. Im höchsten pathologischen Affekt ist die Selbstbestimmung des Menschen und namentlich seine Willensthätigkeit völlig gelähmt. Auch der willkürliche Gebrauch seines sinnlichen Organismus geht ihm ab**). In diesem Zustande thut er gar nichts, sondern er erblaßt, erstarrt, zittert, knirscht, schäumt, — lauter Aeußerungen davon, daß in ihm die Macht der Selbstbestimmung durch eine ihm fremde Gewalt niedergehalten, sich nicht vollziehen kann. „Im höchsten Grade der Affekte," schreibt Dietr. Tiedemann***), „erfolgt aus dem großen Zuströmen der Vorstellungen und ihrer zu großen Schnelligkeit (?) eine Betäubung, in welcher alles klare Bewußtsein schwindet, weßwegen alle Affekte des höchsten Grades stumm sind." Daher die Leib und Seele zerrüttenden Wirkungen des pathologischen Affekts. Der pathologische Affekt ist allemal ein flüchtig vorübergehender, wenn gleich sich oft wiederholender Zustand. Vgl. Drobisch, Empir. Psychol., S. 240 f. Mit der Leidenschaft darf der pathologische Affekt nicht verwechselt werden. Für jene gibt es innerhalb der Nor-

---

*) Vgl. überhaupt Reinhard, Moral, I., S. 351—361. Auch hier werden jedoch der pathologische Affekt und der Affekt im weiteren Sinne oder die Gemüthsbewegung (§. 191.) durchgängig mit einander vermengt; ja auch eigentliche Untugenden werden mit unter die Affekte gezählt.

**) Volkmann, Psychol., S. 334: „Gleichwohl vermag der Affekt noch in Gliedern Bewegungen hervorzubringen, die dem Impulse der Willkür bereits entzogen sind. (s. §. 38.)"

***) Handbuch der Psychologie, herausg. von L. Wachler. Leipz. 1804, S. 182 Vgl. auch Rosenkranz, Psychol., S. 352.

malität der moralischen Entwickelung gar keinen Ort. Ueber den Unterschied zwischen dem pathologischen Affekt und der Leidenschaft s. Kant, Anthropologie (S. W., X.), S. 276—279. 294—297. Frauenstädt (Das sittliche Leben, S. 368,) schreibt: „Was die Leidenschaften betrifft, so verhalten sich diese nach Jessen zu den Affekten wie centrifugale zu centripetalen Bewegungen; beide stehen in Wechselwirkung mit einander, erregen einander gegenseitig und gehen in einander über. Der Affekt ruft eine Leidenschaft hervor, und diese einen Zustand von Affekt."

Anm. 2. In mancher Beziehung sieht der Zustand der Gemüthserhebung oder des geistigen Affekts, der Zustand der Entzückungen und der Rührungen (§. 191 f.), dem des pathologischen Affekts sehr ähnlich, besonders weil er in gewissem Sinne ebenso ein unwillkürlicher ist wie dieser. Indem nämlich bei diesen Gemüthserhebungen die sinnliche Seite des Verstandesbewußtseins ganz zurückweicht gegen die geistige, (die auf moralischem Wege bereits geworden ist,) und so der sinnliche Hintergrund unserer Persönlichkeit für unser Bewußtsein vorübergehend ganz abbleicht, erscheinen sie uns gleichfalls als Momente des außer uns Seins. Allein dieß außer uns Sein ist nur ein (approximativ) außer unserm materiellen beseelten Leibe sein (vgl. 2 Cor. 12, 2—4), und als solches grade das rechte bei uns selbst Sein. Bei diesen Erhebungen, zu denen namentlich auch die andächtige Anbetung (s. unten §. 265.) gehört, ist die Willensthätigkeit und weiterhin die Macht der Selbstbestimmung nicht etwa gehemmt, sondern grade auf das Lebendigste erregt: wie denn auch ihre sinnlich-physischen Wirkungen die wohlthätigsten sind. Sie sind ein erquickendes Aufathmen des Individuums im reinen Aether des Geistes, in dem Elemente der Persönlichkeit, wie sie in ihrer vollen Freiheit von der Gewalt der Materie die rein geistige ist, — ein Aufflug über unsere gegenwärtige noch zugleich materiell-animalische Daseinsstufe hinaus. Eben deßhalb treten solche Zustände desto leichter und desto häufiger ein, je mehr bereits, infolge der vorgeschrittenen Vergeistigung des Individuums, das Verstandesbewußtsein und die Persönlichkeit überhaupt von den sinnlich-organischen Funktionen unabhängig geworden, und je konsistenter sie somit in sich selbst geworden sind. Auch hierin sind die Gemüthserhebungen das gerade Widerspiel des pathologischen Affekts. S. §. 221.

Anm. 3. Gemeinhin versteht man unter dem Affekt überhaupt jedes gesteigerte Gefühl. So schreibt Ulrici, Gott und der Mensch,

I. S. 471: „Alle Gefühle ohne Ausnahme können zu stärkeren oder schwächeren Affekten sich steigern. Der s. g. Affekt ist nichts als ein ungewöhnlich starkes, heftiges Gefühl, das je nach dem Grade seiner Heftigkeit eine mehr oder minder starke Erschütterug der ganzen Seele, d. h. eine Aufhebung des inneren Gleichgewichts, des habituell gewordenen Verhältnisses ihrer Strebungen, Neigungen, Begehrungen, eine Unterdrückung ihrer anderweitigen Gefühle und Empfindungen, oft auch eine Störung der Ordnung und des Zusammenhangs ihrer Vorstellungen zur Folge hat. . . . . . Es läßt sich zwischen Gefühl und Affekt keine bestimmte Grenze ziehen".

§. 217. Das Mißverhältniß, auf welchem der pathologische Affekt beruht, kann seine Ursache haben theils entweder in einer abnormen Schwäche der Persönlichkeit des Individuums überhaupt, oder näher in einer abnormen sei es nun Schwäche oder Stärke einer von den beiden Seiten seiner Persönlichkeit, des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit, in ihrem Verhältniß zu einander, in einem entschiedenen Mangel des Gleichgewichts zwischen beiden, also in einer Temperamentsbeschaffenheit des Individuums, — theils in der Unverhältnißmäßigkeit der Gewalt, mit welcher der äußere Eindruck erfolgt, an und für sich, — theils endlich in beidem zusammen.

§. 218. Das bei diesem Mißverhältniß — wie es auch immer kausirt sein möge — eintretende Betäubtwerden des Verstandesbewußtseins kann auf zwei entgegengesetzte Weisen erfolgen. Der äußere Eindruck bewirkt nämlich vermöge seiner für die Stärke des persönlichen Bewußtseins unverhältnißmäßig heftigen Gewalt je nach Maßgabe seiner qualitativen Beschaffenheit entweder eine unverhältnißmäßige Depression oder eine unverhältnißmäßige Exaltation (Irritation, Agitation) der sinnlich (materiell) organischen Funktionen. In jenem Falle kommt es wegen der abnormen Schwäche der psychischen Funktionen, in diesem wegen der abnormen Stärke und Gewaltsamkeit derselben zu keinem wirklichen Verstandesbewußtsein (zu keinem wirklich selbstbewußten Bewußtsein), und mithin auch zu keiner wirklichen Willensthätigkeit und zu keiner wirklichen Selbstbestimmung. Ist nun der äußere Eindruck ein die sinnlich organischen Funktionen unverhältnißmäßig deprimi-

render, so ist der durch ihn hervorgerufene pathologische Affekt der asthenische, die Furcht — in seiner höchsten Steigerung der Schreck —, ist dagegen jener äußere Eindruck ein die sinnlich organischen Funktionen unverhältnißmäßig exaltirender (irritirender, agitirender), so ist der pathologische Affekt der hypersthenische, der Jähzorn. Ist das Verstandesbewußtsein in dem Maße deprimirt, daß es, weil es nicht wirklich persönlich bestimmt ist, die Willensthätigkeit nicht wirksam zu sollicitiren vermag, so entsteht die Furcht, — ist es in dem Maße exaltirt, irritirt, daß die durch dasselbe sollicitirte Thätigkeit, indem sie, weil es nicht wirkliches Verstandesbewußtsein ist, in übermäßiger Stärke aufgeregt wird, nicht als wirkliche Willensthätigkeit aufzukommen vermag, so entsteht der Jähzorn. Furcht und Jähzorn mit ihren mannichfachen Abschattirungen erschöpfen die wesentlichen Formen des pathologischen Affekts.

Anm. 1. Der Jähzorn*) darf nicht mit dem Zorn verwechselt werden, über welchen s. oben §. 152. Was man sonst noch unter die pathologischen Affekte zu rechnen pflegt außer Furcht und Jähzorn, gehört nicht hierher, sondern theils entweder unter die sinnlichen Affekte (§. 192.) oder unter die Gemüthserhebungen (§. 192.), theils unter die Gefühle. Freude und Schmerz sind einfache Gefühle, die allerdings in geistige Affekte, in Gemüthserhebungen, Entzückungen und Rührungen übergehen können. Eine solche Rührung ist z. B. das Mitgefühl. Nimmermehr aber ist es ein pathologischer Affekt, außer etwa in dem specifischen mütterlichen Mitgefühl, sofern es noch ein instinktartiges ist. Nie betäubt das Mitgefühl das Verstandesbewußtsein, nie lähmt es die Willensthätigkeit. Seine Wirkung ist vielmehr die grade entgegengesetzte.

Anm. 2. Eine unverhältnißmäßige Exaltation der sinnlich organischen Funktionen findet auf handgreifliche Weise z. B. in der Trunkenheit statt, mit der deßhalb der pathologische Affekt des Jähzorns Hand in Hand geht.

Anm. 3. Modifikationen der Furcht sind Kummer, Sorge u. s. f. Auch die Hypochondrie gehört hierher. Auch bei ihr stehen die Energie des Verstandesbewußtseins, also des selbst bewußtseienden Bewußtseins, und die Stärke der äußeren Eindrücke

---

*) Ueber ihn vgl. auch Culmann, Christl. Ethik, II., S. 50—52.

nicht in dem entsprechenden Verhältnisse. Die Schuld liegt aber bei ihr nicht an diesen letzteren, sondern an dem ersteren, und zwar in folge einer habituellen Asthenie und Atonie der dasselbe vermittelnden sinnlich organischen Funktionen. Daher den Hypochondrischen Alles und Jedes in eine furchtvolle Mißstimmung versetzt. Eine Modifikation des Jähzorns, und zwar eine abgeschwächte, ist der Aerger.

§. 219. Sofern der pathologische Affekt auf einer abnormen sei es Schwäche oder Stärke des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit in ihrem Verhältniß zu einander beruht, kann er im Temperamente begründet sein, und die wesentlichen Formen desselben stehen so in einem specifischen Verhältniß zu den einzelnen Temperamenten. Sofern nämlich die pathologischen Affekte mit durch die verhältnißwidrige sei es Schlaffheit oder Reizbarkeit sei es der einen oder der anderen von den Funktionen der Persönlichkeit kausirt sind, sind die Temperamente die natürliche Anlage zu ihnen. Da bei der Melancholie schon eine natürliche, sinnlich organisch kausirte Depression des Verstandesbewußtseins stattfindet, so daß dieses leicht so tief herabgedrückt werden kann, daß es nicht mehr sich als wirkliches Verstandesbewußtsein zu vollziehen und die Willensthätigkeit aufzuwecken vermag: so ist sie vorzugsweise zur Furcht prädisponirt; und da bei dem cholerischen Temperament schon eine natürliche, sinnlich organisch kausirte Exaltation (Irritirtheit) der Willensthätigkeit stattfindet, so daß dieselbe also leicht so hoch gesteigert werden kann, daß sie ihrer selbst nicht mehr mächtig bleibt und aufhört Willensthätigkeit zu sein: so ist es vorzugsweise zum Jähzorn prädisponirt. Umgekehrt, da bei dem Sanguiniker bereits eine natürliche, sinnlich organisch kausirte Exaltation (Irritirtheit) des Verstandesbewußtseins stattfindet, so kann dieses bei ihm nicht leicht so tief herabgedrückt werden, daß es in ihm nicht sich als wirkliches Verstandesbewußtsein zu vollziehen und die Willensthätigkeit wirksam anzuregen vermöchte, und er ist deßhalb entschieden zur Furchtlosigkeit prädisponirt („sanguinische Hoffnung"); und da bei dem Phlegmatiker bereits eine natürliche, sinnlich organisch kausirte Depression der Willensthätigkeit stattfindet, so kann diese bei ihm nicht leicht durch ein unverhältnißmäßig exaltirtes (irritirtes) Ver-

standesbewußtsein so übermäßig exaltirt (irritirt) werden, daß sie sich nicht als wirkliche Willensthätigkeit zu vollziehn vermöchte, und so ist er entschieden indisponirt zum Jähzorn („das indolente, geduldige, ruhige Phlegma“).

§. 220. Soweit nun Furcht und Jähzorn Temperamentsaffekte sind, sind sie moralisch überwindlich durch die Bildung (s. oben §. 165.). In dieser ihrer Moralisirung sind sie jene die Scheu, dieser die Entrüstung (die Indignation, der gemeinhin so genannte edle Zorn). Als diese haben sie den Charakter der Unfreiwilligkeit abgelegt. Auch Scheu und Entrüstung sind bestimmt mit sinnliche Affektionen; aber die sinnliche Empfindung und der sinnliche Trieb stehen bei ihnen eben so bestimmt unter der Potenz der Persönlichkeit, näher jene unter der Potenz des Verstandessinnes, dieser unter der Potenz der Willenskraft. Sie sind nicht blind und ihrer selbst unmächtig wie Furcht und Jähzorn.

§. 221. Bei der angegebenen Genesis des pathologischen Affekts liegt es in der Natur der Sache, daß je energischer in dem menschlichen Individuum die Persönlichkeit wird vermöge der fortschreitenden moralischen Entwickelung, oder — worin ja in concreto diese Erstarkung der Persönlichkeit eben besteht, — je weiter der Vergeistigungsprozeß in demselben vorschreitet, je mehr mithin das Leben seiner Persönlichkeit unabhängig wird von den Funktionen seines materiellen Naturorganismus, und je mehr sie in einem immer vollständiger ausgebildeten geistigen Naturorganismus ihre selbstständige Consistenz gewinnt, es auch desto freier wird von den pathologischen Affekten, und dieselben desto vollständiger und sicherer beherrscht *). Je roher dagegen das menschliche Einzelwesen moralisch ist, in desto höherem Grade steht es unter der Herrschaft derselben. So lange jedoch seine moralische Entwickelung noch nicht schlechthin vollendet und er folgeweise noch nicht schlechthin vergeistigt ist, liegt es für Jeden innerhalb der Möglichkeit, daß im einzelnen Falle ihn ein äußerer Eindruck von einem Grade der Stärke affizire, welcher zu dem gegebenen (und zwar in diesem Punkte überhaupt möglichen) Grade der Kräftigkeit seiner Persönlichkeit außer Propor-

*) Vgl. Hegel, Encyklopädie (S. W., VII., 2,) S. 135.

tion steht, und er so momentan in pathologischen Affekt versetzt werde. Auch bei schlechthin normaler Entwickelung kann daher (vor dem absoluten Abschluß derselben) ein momentaner Zustand pathologischen Affekts eintreten.

Anm. Dieß Letztere liegt auch im Leben des Erlösers in manchen Daten zu Tage, wie außer dem Auftritte in Gethsemane und Joh. 12, 27 (wobei jedoch noch eine eigenthümliche Kausalität mit in's Spiel kommt,) Luc. 12, 50, vielleicht auch Joh. 11, 33. 38.

Zweiter Abschnitt.

Die moralische Funktion oder das Handeln.

Erstes Hauptstück.

Das Handeln überhaupt.

§. 222. Der menschlichen Persönlichkeit stellt sich durch ihren Begriff die Aufgabe, auf die Objekte, zu denen sie sich im Verhältniß befindet, eine sie bestimmende Wirksamkeit auszuüben. (§. 96 ff.) Wie sie zu dieser Wirksamkeit deßhalb berufen ist, weil ihr die Macht der Selbstbestimmung beiwohnt, so vollzieht sie dieselbe auch eben vermöge dieser ihr eignenden Macht der Selbstbestimmung, eben dadurch also, daß sie sich selbst zu ihr bestimmt. Die Funktion der menschlichen Persönlichkeit hat demnach wesentlich die Form der Selbstbestimmung, d. h. sie ist wesentlich moralische Funktion. Indeß wirksam fungiren kann die Persönlichkeit nur vermöge eines Werkzeugs. Ohne ein solches könnte sie an ihr Objekt, welches es auch immer sei, gar nicht einmal auch nur herangelangen mit ihrer Funktion*). Dieses Werkzeug besitzt sie aber an ihrem Naturorganismus**). Durch ihn ist mithin die moralische Funktion schlechterdings bedingt***).

---

*) Schleiermacher, Psychol., S. 478: „Auf dem psychologischen Standpunkte können wir nicht zugeben, daß es etwas außer seiner Natur gebe, womit der Mensch auf seine Natur handeln könne."

**) Mehring, Religionsphilos., S. 541: „. . . . so daß also allgemein der Leib sich definiren läßt als das Medium der Verbindung des Individuums mit einem kosmischen Ganzen."

***) Fichte, Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 216: „Ich kann nur handeln durch meinen Leib."

Sonach ist die Funktion der Persönlichkeit wesentlich vermittelt einerseits durch ihre eigene Selbstbestimmung (ihr moralischer Charakter) und andrerseits durch ihren Naturorganismus, d. h. sie ist das Handeln*), dessen Begriff eben in den beiden angegebenen Momenten als seinen konstitutiven Merkmalen beruht. Jede Funktion der menschlichen Persönlichkeit ist wesentlich ein Handeln.

Anm. 1. Handeln ist nicht etwa gleich Thätigsein überhaupt. — Handeln von der Hand**). Nicht bloß a potiori, sofern die Hand vor allen anderen Gliedern des menschlichen somatischen Naturorganismus bei der moralischen Funktion die meisten und die wichtigsten Dienste leistet, sondern wohl noch mehr (wiewohl in der That beides zusammenfällt,) weil die Hand von allen uns bekannten animalischen Organismen allein dem menschlichen eignet, und so das charakteristisch menschliche Organ ist***). Wie denn auch vorzugsweise um ihretwillen die aufrechte Stellung des Menschen von so hoher Bedeutung ist †). Für die gesammte Entwickelung des mensch-

---

*) Ulrici, Gott u. d. Mensch, I., S. 595, definirt das „Handeln" als „die willkürliche Bewegung der körperlichen Gliedmaßen."

**) Kaum in einer anderen Wortbildung zeigt sich der Tiefsinn der deutschen Sprache in so glänzender Weise.

***) Kant, Anthropol. (S. W., X.,), S. 366: „Die Charakterisirung des Menschen als eines vernünftigen Thieres liegt schon in der Gestalt und Organisation seiner Hand, seiner Finger und Fingerspitzen, deren theils Bau, theils zartes Gefühl, dadurch die Natur ihn nicht für eine Art der Handhabung der Sachen, sondern unbestimmt für alle, mithin für den Gebrauch der Vernunft geschickt gemacht, und dadurch die technische oder Geschicklichkeitsanlage seiner Gattung, als eines vernünftigen Thieres bezeichnet hat." Vgl. Karl Snell, Die Schöpfung des Menschen (Leipz. 1863.), S. 135: „— — daß er (der Urmensch) die weichen fünf Finger des Sauriers in stetiger Folge zur universellen menschlichen Hand gebildet hat, die für keine bestimmte Arbeit eingerichtet ist, weil sie für alle dienlich ist, und mit unzähligen Werkzeugen sich auszurüsten geeignet ist." Vgl. auch die sinnvollen Bemerkungen Fichtes, Naturrecht, (S. W., III.,), S. 82 f.

†) Lotze, Mikrokosmus, II., S. 84: „Daß die Natur dem Menschen diese Werkzeuge des Schaffens zu dem mannichfaltigsten Gebrauche frei ließ, und sie nicht zu dem einförmigen Geschäfte der Stützung des Körpers verbrauchte, darin beruht die wahre und große Bedeutung der aufrechten Stellung, in welcher man zu allen Zeiten das Uebergewicht der menschlichen Bildung über alle verwandten thierischen gefunden hat." J. H. Fichte, Anthropol. (2. A.), S. 546: „Nur durch seine aufrechte Stellung gewinnt der Mensch die vorderen Extremitäten, namentlich die eigenthümlich gebildete Hand, zu Werkzeugen freier künstlerischer

lichen Geschöpfs ist der Umstand, daß es Hände hat, von ganz unermeßlichen Folgen*). Hände sind mehr werth als Flügel**).

Anm. 2. Dem aufgestellten Begriff gemäß ist das Handeln ausschließend die Funktion der Person. Das aber liegt durchaus nicht in demselben, daß diese Person eine noch materielle sein müsse, und daß demnach Gott, ungeachtet er allmächtig wirke und unendliche Thaten thue, nicht handele***). Gott handelt so gewiß als er Hände hat. Daß diese geistige sind, nicht materielle, daraus folgt nur die Vollkommenheit seines Handelns.

Anm. 3. „Moralisches Handeln" (wofern dieß nicht heißen soll: moralisch gutes Handeln,) ist eine Tautologie. Es gibt kein anderes Handeln als das moralische. Das nichtpersönliche Wesen, das Thier handelt nicht, sondern nur das moralische Wesen. Dagegen reden wir mit Recht von einem „sittlichen Handeln." Denn dieses ist eine Species des Genus (moralisch) Handeln überhaupt.

Anm. 4. Aus dem §. erhellt, daß wir weit entfernt sind von der Meinung, „daß der Begriff des Handelns im Allgemeinen einen zu weiten Umfang habe, als daß er sollte ganz in der Ethik gebraucht werden können," und daß „was in dieser unter dem Handeln zu verstehen ist," nur „eine besondere Art davon" sei. (Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 103.) Uns ist auch „das Spielen" und

---

Thätigkeit, während diese bei allen Thieren (auch bei dem Affen, dem seine Hände zum Klettern, nicht zu menschlichem Gebrauche dienen,) als Stützpunkte des Körpers bei ihren Bewegungen unentbehrlich sind." Mit Recht nennt Hegel die Hand „das absolute Werkzeug," „das Werkzeug der Werkzeuge." S. Encyklop. (S. W., VII., 2,), S. 240. 242 f.

*) S. darüber Lotze, Mikrokosm., II., S. 194 ff. Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 796, schreibt: „Das Bildungsvermögen des Menschen liegt in der Hand. Sobald das Kind nicht mehr der Hände bedarf, um sich im Gleichgewicht zu erhalten, sondern dieß Organ frei bewegen kann zum eigenthümlichen Gebrauch: so fängt auch die bildende Kraft an sich zu regen, es entsteht ein Reiz, mit der Hand etwas zu bewegen, zu gestalten."

**) Vgl. Lotze, a. a. O., II., S. 84.

***) Marheineke, Entwurf der prakt. Theologie, S. 62 f.: „Thaten sind die nothwendigen Bewegungen des Geistes; aber sie sind darum noch nicht auch Handlungen, wozu die Hand, die Sinnlichkeit, die Welt der Erscheinung erforderlich ist; daher von Gott, der Geist ist, Thaten wohl, aber nicht Handlungen prädicirt werden können."

„das Versuchen" ein Handeln. Die weite Fassung, die wir dem Begriff des Handelns geben, ist auch nicht etwa eine Neuerung. Reinhard (System d. christl. Moral, II., S. 490 d. 4. A.) schreibt: „Eine Handlung in der weitesten Bedeutung ist jede Anwendung unsrer Kraft, sie bestehe worin sie wolle."

§. 223. Wenn die moralische Funktion der menschlichen Persönlichkeit durch einen Naturorganismus bedingt ist, so befindet sie sich, dem entsprechend, auch bereits ursprünglich mit einem solchen ausgerüstet. Sie ist nämlich schon von Hause aus mit einem materiellen animalischen, d. i. somatisch-psychischen Naturorganismus unmittelbar verbunden. Diese in dem menschlichen Einzelwesen unmittelbar oder natürlich gegebene Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur ist eben als diese ein Sittliches; aber sie ist auch wieder ein Sittliches, welches nicht auf moralischem Wege geworden ist. Sie ist also ein vormoralisches Sittliches, — was allerdings als sich widersprechend erscheint, da ja das Sittliche seinem Begriff zufolge eben ein moralisch gesetztes ist (§. 102). Ein solches vormoralisches Sittliches ist aber in der That die unumgängliche Bedingung, wenn das Werden des Sittlichen möglich sein soll*). Denn da einerseits das Sittliche das Produkt der Funktion der Persönlichkeit auf die materielle Natur ist, andrerseits aber jene nicht anders auf diese wirken kann, als inwiefern dieselbe ihr bereits zugeeignet, und folglich sie bereits mit ihr geeinigt ist: so setzt das Sittliche als die unumgängliche Bedingung seiner Möglichkeit eine ursprünglich gegebene, mithin nicht auf moralischem Wege gewordene Einheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur voraus. Diese Einheit aber läßt sich nicht als die Wirkung der materiellen Natur denken, die ja nicht über sich selbst hinauskann, und so bleibt nichts übrig, als sie selbst wieder als das Produkt der Persönlichkeit in der materiellen Natur zu denken, also als eine gleichwohl moralisch gewordene. Und so erscheint die Möglichkeit des Sittlichen als durch die bereits vor ihm gegebene Wirklichkeit

*) Schelling, Denkmal der Schrift Fr. H. Jacobis von den göttlichen Dingen (S. W., I., 8,), S. 74: „Es muß doch auch das sittliche Wesen, eben um ein solches zu sein, und um sich als solches zu unterscheiden, (worin eben der Aktus der Persönlichkeit besteht,) einen Anfang seiner selbst in sich *selbst haben*, der nicht sittlich (wohl zu unterscheiden von unsittlich) ist."

esselben bedingt, d. h. das Sittliche erscheint überhaupt als unmög-
ch. Diese Antinomie*) löst sich jedoch einfach durch die Reflexion
arauf, daß es ja beide Male eine verschiedene Persönlichkeit sein
mn, — diejenige, welche das die Möglichkeit des Sittlichen bedingende
or ihm unmittelbar gegebene Einssein der Persönlichkeit und der ma-
:riellen Natur, das oben so genannte vormoralische Sittliche, bewirkt,
nd diejenige, welche mittelst dieses vormoralischen Sittlichen das eigentlich
Sittliche producirt. Das alle Sittlichkeit bedingende vormoralische
Sittliche ist, in unsrer irdischen Weltsphäre, das menschliche Ge-
schöpf als rein natürliches. Es ist unmittelbares Einssein
er Persönlichkeit und der materiellen Natur, und dennoch dieß we-
entlich als Produkt der Persönlichkeit, nur einer fremden,
– nämlich sofern von der menschlichen Gattung die Rede ist, der
öttlichen, — sofern es sich aber um das menschliche Einzelwesen
andelt, der Persönlichkeiten der beiden anderen Individuen, die es
rzeugt haben. Denn die menschliche Zeugung ist wesentlich auch
in persönlicher Akt, nicht ein reiner Naturproceß. So hat
lso, wie gesagt, die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens an
em unmittelbar mit ihr verbundenen materiellen menschlichen
Naturorganismus schon von Hause aus ein Instrument für die
moralische Funktion. Um an ihm thatsächlich ein dem Umfange
hres Bedürfnisses entsprechendes Werkzeug zu haben, muß sie frei-
ich erst Besitz von ihm ergreifen, ihn sich erst zueignen, ihn erst zu
hrem Naturorganismus machen durch eine Bearbeitung desselben,
ie nur sehr allmälig vonstatten gehen und ihr Ziel nur sehr lang-
am vollständig erreichen kann.

§. 224. Dieser materielle menschliche (somatisch-psychische Natur-
rganismus ist bei allem menschlichen Handeln, auch bei dem am aller-

*) Eine ganz verwandte Antinomie spricht sich in dem Satze Jul. Müllers
Sünde, 3. A., II., S. 221,) aus: „Das folgt aus dem Wesen des Sittlichen
berhaupt und kommt dem sittlich Bösen gemeinschaftlich mit dem sittlich Guten
u, daß es schlechterdings nicht mit einem Sein, sondern nur mit einer That
eginnen kann." Denn die That ist ja doch selbst schon ein Moralisches. (Das
Sittliche," von dem Müller hier spricht, ist nämlich das, was wir das Mo-
alische, im Unterschiede vom Sittlichen, nennen.) Man denkt hier unwillkürlich
uch an das Wort Baaders, Erläuterungen, (S. W., XIV.,), S. 342: „Wenn
wir nicht etwas wüßten, was wir nicht gelernt, so würden wir nie was lernen."

meisten bloß innerlichen, das unentbehrliche Werkzeug der menschlichen Persönlichkeit, so lange sie nämlich noch mit ihm zur Lebenseinheit verknüpft und, was damit zusammenfällt, noch nicht die vollendet geistige ist. Wenn jedoch die moralische Entwickelung des menschlichen Einzelwesens bereits (in normaler Weise) im Gange ist, da ist er nicht mehr das ausschließende Werkzeug der Persönlichkeit bei ihrem Handeln. Denn in demselben Verhältniß, in welchem vermöge jener Entwickelung der Persönlichkeit ein geistiger Naturorganismus zuwächst, gibt auch dieser für sie ein Instrument ab bei ihrer moralischen Funktion. Für sich allein reicht derselbe jedoch — so lange, wie gesagt, die Lebenseinheit zwischen der Persönlichkeit und ihrer materiellen Natur noch fortbesteht, — in keinem Falle völlig aus zu einem solchen Werkzeug, sondern um zum Ziele zu gelangen bei dem Handeln, muß die Persönlichkeit immer ihren materiellen Naturorganismus mit in Bewegung setzen, es sei nun als psychisch-somatischen oder lediglich als psychischen. (Wobei der psychische Naturorganismus insoweit und insofern, als er noch nicht vergeistigt ist, gemeint ist.)

Anm. Jede Funktion unsrer Persönlichkeit, die „geistigste" wie die sinnlichste, ist ein Handeln, auch unser Denken und unser Wollen. (Das „Handeln" in der „Vorstellung" hat namentlich Fichte zuerst nach Gebühr hervorgehoben.) Sie sind ein Handeln, das heißt aber: sie sind wesentlich durch unsern materiellen (somatisch-psychischen) Naturorganismus vermittelt, wenn auch etwa nur durch den psychischen, — so sehr sie auch von innerlichster Natur sein mögen *). Daß auch unser Denken und unser Wollen, und zwar auch das reinste wie das Spekuliren und das Autonomisiren, mit durch unsern materiellen Naturorganismus vermittelt sind, das liegt in der Thatsache handgreiflich vor, daß beide mit „physischer" Anstrengung und Er-

---

*) Man denke an die Thränen der Reue. — Geß (Die Lehre von der Person Christi, S. 261 f.,) schreibt: „Es gibt nicht eine Lebensbethätigung der Seele, welche nicht durch die leibliche Organisation vermittelt wäre. Nicht einmal der Umgang der Seele mit Gott geschieht in einer die leibliche Organisation beseitigende Weise. Das Denken des Betenden, das innere Wollen des in Gott sich Versenkenden, Gott Liebenden geschieht durch leibliche Vermittelungen. ... Und es geht auch durch alle Nerven und durch das Leben des Herzens, wenn der Geist Gottes durch die Seele weht."

schöpfung verbunden sind. Was das Denken angeht vgl. Daub, Vorless. und die Prolegom. zur Dogmatik, S. 95. 97*). K. Ch. Planck, System des reinen Realismus (die Weltalter, I.,), S. 176. 177**), — das Wollen anlangend Schleiermacher, Kritik der bisherigen Sittenlehre (S. W., III., 1,), S. 75, und Dialektik, S. 387. Nicht minder dürfte sich aber auf der anderen Seite sagen lassen, daß alle, auch die „geistigsten" Funktionen des Menschen zu ihrem unmittelbaren Objekt die materielle Natur haben, zum Behuf ihrer Zueignung an die menschliche Persönlichkeit, wenn nicht die äußere materielle Natur, so doch die eigene der individuellen Person, ihren materiellen somatisch-psychischen Naturorganismus, sofern er nämlich der Persönlichkeit entweder überhaupt noch gar nicht zugeeignet ist, oder doch nicht richtig (und dann freilich auch immer nur erst relativ), und also noch in veränderter Weise ihr zugeeignet werden muß. Angestrengtes Nachdenken nennen wir ein „sich den Kopf Zerbrechen" ***).

§. 225. Da so das Handeln sich unumgänglich durch den materiellen Naturorganismus vermittelt, (so sehr übrigens auch der geistige, sofern und soweit er bereits vorhanden ist, dabei konkurriren mag,) so hat es wesentlich eine innere Seite und eine äußere; denn jener (mittelst dessen die Persönlichkeit ihre Funktion vollzieht,) ist beides, ein innerer und ein äußerer Organismus, — nämlich als der psychische ein innerer und als der somatische ein äußerer. (§. 79.) Demgemäß ist es theils ein bloß inneres, theils ein zugleich äußeres. Ein bloß inneres ist es, sofern es sich ausschließend mittelst

*) „Selbst der Denkakt ist bedingt durch die physische Lebenskraft."

**) Er behauptet mit Recht, „daß auch die rein geistigen Thätigkeiten sich nur auf leiblich bedingte Weise vollziehen können," und setzt hinzu: „Selbst von unserem Denken noch als einem leiblich sich vollziehenden haben wir eine Empfindung."

***) Vgl. Hegel, Encyklop. §. 410 (S. W., VII., 2,), S. 282 f.: „Das ganz freie, in dem reinen Elemente seiner selbst thätige Denken bedarf ebenfalls der Gewohnheit und Geläufigkeit, dieser Form der Unmittelbarkeit, wodurch es ungehindertes, durchdrungenes Eigenthum meines einzelnen Selbsts ist. Erst durch diese Gewohnheit existire Ich als denkendes für mich. Selbst diese Unmittelbarkeit des denkenden Bei-sich-seins enthält Leiblichkeit, (Ungewohnheit und lange Fortsetzung des Denkens macht Kopfweh,); die Gewohnheit vermindert diese Empfindung, indem sie die natürliche Bestimmung zu einer Unmittelbarkeit der Seele macht."

des psychischen materiellen Naturorganismus vollzieht, und mithin auch in Ansehung seines Objekts nicht über die eigene materielle Natur der handelnden Person hinausgreift (wie dieser Fall z. B. im Widerstande gegen innere Gemüthsregungen und Gemüthsbewegungen, in der Selbstprüfung, der Reue und dergl. stattfindet). Ein zugleich äußeres ist es, sofern es sich zugleich mittelst des somatischen materiellen Naturorganismus vollzieht, (und wenn es auch etwa nur als unwillkürliche Gebehrde, §. 284, geschähe,) was in allen den Fällen unerläßlich ist, wo sein Objekt der Außenwelt der handelnden Person angehört. Wo das Handeln ein äußeres ist, da ist es aber immer wesentlich zugleich ein inneres, weil ja die Persönlichkeit auf ihren somatischen materiellen Naturorganismus gar nicht anders einwirken, und folglich ihn auch gar nicht anders in Bewegung setzen und überhaupt gebrauchen kann, als mittelst ihres psychischen. Ein (wirkliches) Handeln, das ein bloß äußeres wäre, kann es sonach gar nicht geben. Jedes Handeln hebt vielmehr von innen her und inwendig an, und es ist ihm wesentlich, vor allem ein innerer Vorgang zu sein, wie stark es auch übrigens als äußeres hervortreten mag. Wo die Persönlichkeit des Handelnden auch ihren somatischen materiellen Naturorganismus mit ins Spiel setzt, (was sie, wie gesagt, nicht anders kann als mittelst der Bethätigung des psychischen,) und ihre Funktionen bis auf die Außenwelt desselben extendirt, da bilden erst beide Seiten dieser persönlichen Funktion, die innere und die äußere, zusammen die vollständige und wirkliche Handlung. Je genauer diese beiden Seiten sich entsprechen, je vollständiger sie sich decken, desto vollkommener ist sie in dieser besonderen Beziehung.

§. 226.*) Da das Handeln die Funktion der Persönlichkeit ist, diese aber als Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit, und zwar als Einheit beider, fungirt: so wird zu seiner Vollständigkeit und Vollkommenheit erfordert, daß in ihm diese beiden wirklich und in wirklicher Einheit gesetzt sind, und zwar vollständig nach ihren wesentlichen Momenten, das Verstandesbewußtsein als urtheilendes und

---

*) Mit diesem §. kann man Reinhards Syst. d. christl. Moral, II., S. 493—502, vergleichen.

egreifendes und die Willensthätigkeit als sich entschließende und juende. Diese vier — Urtheil, Begriff, Entschluß und That, — müssen im Handeln eben so sehr einerseits ausdrücklich als Momente useinandertreten als andrerseits bestimmt ineinandersein. Darauf, aß in dem Handeln bestimmt das Verstandesbewußtsein mitgesetzt t, und zwar beides, als urtheilendes und als begreifendes, beruht ine Absichtlichkeit, — darauf, daß in ihm bestimmt die Willens- hätigkeit mitgesetzt ist, und zwar beides, als sich entschließende und ls thuende, beruht seine Freiwilligkeit. Nur in dem Maße, n welchem diese beiden ihm zukommen, findet bei ihm wirklich Selbst- estimmung und mithin auch Zurechnung statt. Was sodann die esonderen Momente beider, des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit, betrifft, so muß in dem Handeln das Verstandes- ewußtsein ausdrücklich als beides gesetzt sein, als Urtheil und als Begriff, und die Willensthätigkeit ausdrücklich als beides, als Ent- hluß und als That. Aber diese vier besonderen Momente müssen n ihm auch wieder eben so bestimmt je zwei, wie sie nämlich einander uf beiden Seiten entsprechen, in einander gesetzt sein. Urtheil und Begriff auf der einen Seite müssen als durch die Willensthätigkeit estimmt oder erfüllt gesetzt sein, d. h. sie müssen Urtheil und Be- riff eines Willensthätigen sein, also Urtheil und Begriff von etwas Gewolltem, — und näher muß das Urtheil als durch den Entschluß nd der Begriff als durch die That bestimmt oder erfüllt gesetzt ein. So als den Entschluß in sich gesetzt habend ist das Urtheil ämlich das teleologische, die Absicht, und als in sich die That esetzt habend ist der Begriff der Zweck*). Auf der anderen Seite müssen Entschluß und That als durch das Verstandesbewußtsein be-

*) Hiermit stimmt es vollkommen überein, wenn Daub den Zweck als den ls Ursache wirksamen Begriff definirt. S. System der christl. Dogmat., I., S. 80. 231 ff. Vgl. dazu Kant, Kritik der Urtheilskraft (S. W., VII.,), S. 62 f. 71. Schelling, System d. transcendentalen Idealismus (S. W., I., 3,), S. 567: „Im Handeln wird nothwendig ein Objekt als bestimmt gedacht durch ine Kausalität, die von mir einem Begriff gemäß ausgeübt wird." Ebendas. S. 561: „Die Begriffe Mittel und Zweck verhalten sich zu denen der Ursache nd Wirkung so, wie ein Begriff des Begriffs zu einfachen Begriffen überhaupt sich ver- ält." Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 160: „Zweck st das direkte Motiv eines Willensaktes, Mittel das indirekte."

des psychischen materiellen Naturorganismus vollzieht, und mithin auch in Ansehung seines Objekts nicht über die eigene materielle Natur der handelnden Person hinausgreift (wie dieser Fall z. B. im Widerstande gegen innere Gemüthsregungen und Gemüthsbewegungen, in der Selbstprüfung, der Reue und dergl. stattfindet). Ein zugleich äußeres ist es, sofern es sich zugleich mittelst des somatischen materiellen Naturorganismus vollzieht, (und wenn es auch etwa nur als unwillkürliche Gebehrde, §. 284, geschähe,) was in allen den Fällen unerläßlich ist, wo sein Objekt der Außenwelt der handelnden Person angehört. Wo das Handeln ein äußeres ist, da ist es aber immer wesentlich zugleich ein inneres, weil ja die Persönlichkeit auf ihren somatischen materiellen Naturorganismus gar nicht anders einwirken, und folglich ihn auch gar nicht anders in Bewegung setzen und überhaupt gebrauchen kann, als mittelst ihres psychischen. Ein (wirkliches) Handeln, das ein bloß äußeres wäre, kann es sonach gar nicht geben. Jedes Handeln hebt vielmehr von innen her und inwendig an, und es ist ihm wesentlich, vor allem ein innerer Vorgang zu sein, wie stark es auch übrigens als äußeres hervortreten mag. Wo die Persönlichkeit des Handelnden auch ihren somatischen materiellen Naturorganismus mit ins Spiel setzt, (was sie, wie gesagt, nicht anders kann als mittelst der Bethätigung des psychischen,) und ihre Funktionen bis auf die Außenwelt desselben extendirt, da bilden erst beide Seiten dieser persönlichen Funktion, die innere und die äußere, zusammen die vollständige und wirkliche Handlung. Je genauer diese beiden Seiten sich entsprechen, je vollständiger sie sich decken, desto vollkommener ist sie in dieser besonderen Beziehung.

§. 226.*) Da das Handeln die Funktion der Persönlichkeit ist, diese aber als Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit, und zwar als Einheit beider, fungirt: so wird zu seiner Vollständigkeit und Vollkommenheit erfordert, daß in ihm diese beiden wirklich und in wirklicher Einheit gesetzt sind, und zwar vollständig nach ihren wesentlichen Momenten, das Verstandesbewußtsein als urtheilendes und

*) Mit diesem §. kann man Reinhards Syst. d. christl. Moral, II., S. 493—502, vergleichen.

begreifendes und die Willensthätigkeit als sich entschließende und thuende. Diese vier — Urtheil, Begriff, Entschluß und That, — müssen im Handeln eben so sehr einerseits ausdrücklich als Momente auseinandertreten als andrerseits bestimmt ineinandersein. Darauf, daß in dem Handeln bestimmt das Verstandesbewußtsein mitgesetzt ist, und zwar beides, als urtheilendes und als begreifendes, beruht seine Absichtlichkeit, — darauf, daß in ihm bestimmt die Willensthätigkeit mitgesetzt ist, und zwar beides, als sich entschließende und als thuende, beruht seine Freiwilligkeit. Nur in dem Maße, in welchem diese beiden ihm zukommen, findet bei ihm wirklich Selbstbestimmung und mithin auch Zurechnung statt. Was sodann die besonderen Momente beider, des Verstandesbewußtseins und der Willensthätigkeit, betrifft, so muß in dem Handeln das Verstandesbewußtsein ausdrücklich als beides gesetzt sein, als Urtheil und als Begriff, und die Willensthätigkeit ausdrücklich als beides, als Entschluß und als That. Aber diese vier besonderen Momente müssen in ihm auch wieder eben so bestimmt je zwei, wie sie nämlich einander auf beiden Seiten entsprechen, in einander gesetzt sein. Urtheil und Begriff auf der einen Seite müssen als durch die Willensthätigkeit bestimmt oder erfüllt gesetzt sein, d. h. sie müssen Urtheil und Begriff eines Willensthätigen sein, also Urtheil und Begriff von etwas Gewolltem, — und näher muß das Urtheil als durch den Entschluß und der Begriff als durch die That bestimmt oder erfüllt gesetzt sein. So als den Entschluß in sich gesetzt habend ist das Urtheil nämlich das teleologische, die Absicht, und als in sich die That gesetzt habend ist der Begriff der Zweck*). Auf der anderen Seite müssen Entschluß und That als durch das Verstandesbewußtsein be-

*) Hiermit stimmt es vollkommen überein, wenn Daub den Zweck als den als Ursache wirksamen Begriff definirt. S. System der christl. Dogmat., II., S. 80. 231 ff. Vgl. dazu Kant, Kritik der Urtheilskraft (S. W., VII.,), S. 62 f. 71. Schelling, System d. transcendentalen Idealismus (S. W., I., 3,), S. 567: „Im Handeln wird nothwendig ein Objekt als bestimmt gedacht durch eine Kausalität, die von mir einem Begriff gemäß ausgeübt wird." Ebendas. S. 561: „Die Begriffe Mittel und Zweck verhalten sich zu denen der Ursache und Wirkung so, wie ein Begriff des Begriffs zu einfachen Begriffen überhaupt sich verhält." Schopenhauer, Die beiden Grundprobleme der Ethik, S. 160: „Zweck ist das direkte Motiv eines Willensaktes, Mittel das indirekte."

stimmt oder erfüllt gesetzt sein, d. h. sie müssen Entschluß und That eines Verstandesbewußten, eines Denkenden sein, also Entschluß und That zu und von etwas Gedachtem, — und näher muß der Entschluß als durch das Urtheil und die That als durch den Begriff bestimmt oder erfüllt gesetzt sein. So als das Urtheil, nämlich das teleologische, in sich gesetzt habend ist der Entschluß der Vorsatz*), und als in sich den Begriff gesetzt habend ist die That die Ausführung. Wie die Absicht erst dann eine moralisch vollkommene ist, wenn ihr der Zweck mitgesetzt ist, so ist auch der Vorsatz erst dann ein moralisch vollkommener, wenn in ihm zugleich die Ausführung gesetzt ist. Absicht und Zweck liegen auf der Seite des Verstandesbewußtseins, auf der theoretischen Seite, — Vorsatz und Ausführung auf der Seite der Willensthätigkeit, auf der praktischen Seite. Zur Vollkommenheit des Handelns wird nun weiter erfordert, daß in jedem Akt diese vier moralischen Momente: Absicht, Zweck, Vorsatz und Ausführung, vollständig zusammen und in einander gesetzt sind. Daß die Absicht nicht ohne den Zweck gesetzt ist, konstituirt die Verständigkeit des Handelns, (Gegensatz: Unverständigkeit) — daß der Zweck nicht ohne die Absicht gesetzt ist, seine Klarheit, (oder Nüchternheit, — Gegensatz: Unklarheit,) — daß die Absicht nicht ohne den Vorsatz gesetzt ist, seine Entschlossenheit, (Gegensatz: Unschlüssigkeit), — daß der Vorsatz nicht ohne die Absicht gesetzt ist, seine Ueberlegtheit, (Gegensatz: Unüberlegtheit), — daß der Vorsatz nicht ohne die Ausführung gesetzt ist, seine Kräftigkeit, (Gegensatz: Schwäche) — daß die Ausführung nicht ohne den Vorsatz gesetzt ist, seine Bedachtsamkeit, (Gegensatz: Unbedachtsamkeit, Uebereiltheit, Flüchtigkeit) — daß der Zweck nicht ohne die Ausführung gesetzt ist, seine Rüstigkeit, (Entschiedenheit, — Gegensatz: Lahmheit, Unentschiedenheit) — daß die Ausführung nicht ohne den Zweck gesetzt ist, seine Besonnenheit, (Gegensatz: Unbesonnenheit) — daß der Zweck nicht ohne den Vorsatz gesetzt ist, seine Sicherheit, (oder Zuversichtlichkeit, Tapferkeit, — Gegensatz: Unsicherheit, Feigheit,) — daß der Vorsatz nicht ohne den Zweck gesetzt ist, seine Umsicht, (Gegensatz: Gedankenlosigkeit), — daß die Absicht nicht ohne die Ausführung gesetzt ist, seine Eifrig-

*) Vgl. Michelet, Philos. Moral, S. 42. Eine sehr auffallende Fassung des Begriffs des Vorsatzes s. bei Drobisch, Empir. Psychol., S. 257.

keit, (Gegensatz: Lässigkeit, Nachlässigkeit,) — endlich daß die Ausführung nicht ohne die Absicht gesetzt ist, seine Vorsichtigkeit (Gegensatz: Unvorsichtigkeit).

Anm. 1. Von eigentlichem Handeln kann nur insofern die Rede sein, als die Persönlichkeit wirklich (also bewußter- und thätigerweise) dabei ist. Vgl. J. H. Fichte, Ethik, II., 1, S. 119.

Anm. 2. In der Zurechnung liegt nichts sonst als das Urtheil, daß eine That eine wirklich durch die Persönlichkeit ihres Urhebers gesetzte, eine wirklich kraft seiner Selbstbestimmung hervorgebrachte, eine wirklich moralisch gesetzte, kurz eine wirkliche Handlung ihres Urhebers sei. Zur Erläuterung ihres Begriffs mag die sehr gründliche Bemerkung Herbarts (Lehrb. der Psychologie, 2. A., S. 92,) hier stehen: „Zugerechnet wird eine Handlung", (es sollte heißen: That,) „sofern man sie als Zeichen eines Wollens" (genauer sollte hier überall statt von dem „Wollen" von der Selbstbestimmung die Rede sein,) „betrachten darf; mehr oder minder zugerechnet, je mehr oder weniger, je schwächeren oder festeren Willen sie verräth. So weit ist alles klar und allgemein bekannt. Nun aber verdirbt man alles, indem man den Willen selbst wieder zurechnen möchte; welches nicht besser ist, als ob man das Maß, das alles andere messen soll, selbst einer Messung unterwerfen wollte. So geschieht es, daß man fürchtet, wenn der Wille frühere Ursachen hätte, aus denen er unvermeidlich" (dieser Fall, die Unvermeidlichkeit, kann aber nie eintreten, vgl. oben §. 86,) „hervorging, so würden diese Ursachen die Schuld tragen, indem nunmehr ihnen sowohl der Wille als die aus ihm entsprungenen Handlungen zuzurechnen wären. Darum will man lieber den Willen einer Selbstbestimmung zurechnen, woraus eine unendliche Reihe entsteht. Allein jene Furcht ist ganz grundlos. Die Zurechnung steht still, sobald sie die Handlung auf den Willen zurückgeführt hat; denn dieser wird hiermit sogleich einem praktischen Urtheil unterworfen, welches sich vollkommen gleich bleibt, was auch für Ursachen und Anlässe des Willens" (nämlich sobald dieser nur als wirklicher Wille, d. h. als ein Akt wirklicher Selbstbestimmung, konstatirt ist,) „man möchte angeben können. Es kann aber begegnen, daß die Zurechnung noch einmal von Neuem anfängt, wenn sich findet, daß jener Wille einen früheren Willen zur Ursache hatte. Dem Verführten, nachdem er schon vollständig bösartig geworden ist," (darin liegt eben die kurz vorher eingeschobene Klausel,) „werden seine

Verbrechen ganz zugerechnet, dieselben aber fallen noch einmal dem Verführer zur Last, und so rückwärts fort, so lange sich noch irgendwo ein Wille als Urheber jener Verbrechen nachweisen läßt" *).

Anm. 3. Bei der Bestimmung der Begriffe von Absicht, Zweck, Vorsatz und Ausführung herrscht allgemein eine große Verwirrung **). Hier haben sich dieselben sehr klar und dem genaueren Sprachgebrauch durchaus angemessen ergeben. Die Absicht ist ein Urtheil, in dem ein Entschluß gesetzt ist, d. h. ein klares und deutliches Urtheil über einen gefaßt werdenden Entschluß, über ein Handeln, zu dem man sich entschließt; — der Zweck ist ein Begriff, in dem eine That gesetzt ist, d. h. ein Begriff, der als Gegenstand eines Thuns gedacht wird, also als ein durch ein Thun zu setzender (zu realisirender) ***); — der Vorsatz ist ein Entschluß, in dem ein Urtheil gesetzt ist, d. h. ein sich Entschließen zu einem klar und deutlich beurtheilten Handeln; — die Ausführung ist eine That, in der ein Begriff gesetzt ist, d. h. eine That, deren Gegenstand ein Begriff ist, die in dem Setzen (Realisiren) eines Begriffs (der eben insofern Zweckbegriff ist,) besteht. Ganz besonders vielfach werden die beiden Begriffe Absicht und Vorsatz mit einander verwirrt. Will man sie scharf auseinander halten, so liegt vor allem zutage, daß dem Grundbegriff nach die Absicht in einem Urtheilen besteht, der Vorsatz in einem sich Entschließen. Näher ist aber die Absicht ein Urtheil, welches mit einem Entschluß in Verbindung steht, ihn betrifft, so daß man also, indem man durch sein Handeln eine

---

*) Volkmann, Psychol., S. 397 f.: „Die Zurechnung ist das Urtheil, durch das ausgesagt wird, daß eine bestimmte That aus dem Ich eines bestimmten Menschen hervorgegangen sei. „Er hat es gethan," ist ihre kürzeste Formel. . . . . . Allein was hat das Ich mit der That gemein? Das Wollen bildet die Vermittelung beider: ich habe gewollt, was ich gethan habe. Zwischen die extremen Glieder tritt das Wollen, und stiftet nach jeder Seite hin ein bestimmtes Verhältniß. Die Zurechnung hat also zwei Instanzen: sie führt die That auf das Wollen und weiter das Wollen in das Ich zurück, und betont in der Frage: habe ich das gewollt? bald das „Das", bald das „Ich." Die Zurechnung ist also Zurechnung der That in das Wollen und des Wollens in das Ich."

**) Auch die Art, wie die Begriffe von Absicht und Vorsatz von Trendelenburg, Naturrecht, S. 110—113, bestimmt werden, hat mir kein Einverständniß abgewinnen können.

***) Müller, Sünde, II., S. 231: „Der wahre Grund des Handelns liegt in seinem Zwecke. Ist dieser in den Willen aufgenommen, so folgt daraus *auch mit moralischer* Nothwendigkeit die bestimmte Weise des Handelns."

Wirkung hervorbringt, diese mit vollkommen klarem und deutlichem Urtheil hervorbringt, mit a. W. so, daß man klar und deutlich weiß, welche Wirkung ein bestimmtes Handeln haben wird, zu dem man im Begriff ist sich zu entschließen, — und der Vorsatz ein Entschluß, welcher sich mit einem klar und deutlich beurtheilten Handeln verbindet, so daß man also ein klar und deutlich beurtheiltes Handeln willensthätig, d. h. durch einen wirklichen und vollständigen Willensakt in Vollzug setzt*). Die Begriffe der Absicht und des Vorsatzes und der Unterschied zwischen beiden sind ganz vortrefflich erörtert, unter Beziehung auf die hier gegebenen Begriffsbestimmungen, von C. Herrmann in seiner Abhandlung: Ueber Absicht und Vorsatz überhaupt und über unbestimmte und indirekte Absicht insbesondere, im Archiv des Criminalrechts, 1856, St. I., S. 1—39, und St. II., S. 441—478**).

---

*) Uebereinstimmend Hegel, Encyklop., §. 504. 505. Philosophie des Rechts, §. 105 ff.

**) Es heißt hier S. 11—14: „Eine sehr bestimmte Hinweisung auf den Unterschied wird durch die etymologische Differenz gegeben, nach welcher die Absicht ein Sehen, Schauen, eine theoretische Funktion, der Vorsatz dagegen ein Setzen, eine Willensthätigkeit, eine praktische Funktion bezeichnet: — beide jedoch nicht bloß mit der allgemeinen Beziehung auf einander, welche durch das Ineinandergreifen des Verstandes- und des Willenslebens begründet ist, sondern mit der besonderen und näheren, daß jene Funktionen in Absicht und Vorsatz als Elemente des Handelns gedacht sind, also so, daß von den zum Handeln gehörenden inneren Funktionen des Bewußtseins oder Verstandes und der Selbstthätigkeit oder des Willens in der Absicht die erste in dem Vorsatze die zweite hervorgehoben ist. Kraft der Absicht weiß der Mensch im Gebiete seines Handelns, was er will, kraft des Vorsatzes will er, was er weiß. Kraft beider zusammen ist intelligenter Wille" (und thelematische Intelligenz) „vorhanden. Absicht ist für den Willen bestimmter Gedanke, Vorsatz dem Gedanken dienstbarer Wille. In jener ist der Verstand geschäftig, um ein für den Willen direktives Bewußtsein herzustellen, in diesem tritt der Wille in Thätigkeit, um einen Bewußtseinsinhalt zur Wirklichkeit zu machen. Hiernach gehören zwar beide dem Gebiete des Handelns an, aber doch so, daß die Absicht als solche auf einem früheren Stadium desselben sich befindet, in welchem die Person noch nicht nothwendig, wie im Vorsatze, die die Wirklichkeit bewegende Kraft ihres Willens in Thätigkeit treten läßt. Die Absicht steht demnach, wenn gleich an, doch noch vor der Schwelle der Willensaktion, mit welcher erst, wenn sie überschritten wird, der Vorsatz und mit ihm diejenige Funktion vorhanden ist, welche auf die irdische materielle Natur unmittelbar zu wirken und somit die wirkliche konkrete Handlung zur Erscheinung zu bringen bestimmt ist. Diese Schwelle kann unüberschritten bleiben, ohne daß dadurch die Absicht zu einem inneren

§. 227.*) Sieht man von hier aus zurück auf die Selbstbestimmung bei dem Handeln, so zeigt es sich, wie diese genetisch einerseits auf einer Bestimmtheit des Verstandesbewußtseins und andrerseits auf einer Bestimmtheit der Willensthätigkeit beruht. Jene ist der Beweggrund, diese die Triebfeder**). Der Beweggrund

---

Widerspruche würde, d. h. ohne daß deßhalb der für den Willen bestimmte Gedanke aufgegeben werden, erlöschen müßte. Dagegen kann zwar auch der Vorsatz, sofern der Wille auf jedem Stadium der Handlung abbrechen kann, seine Aktion auf die Wirklichkeit hemmen und unausgeführt bleiben; allein er hört dann nothwendig auf als Vorsatz, als Setzen eines Auszuführenden, zu existiren; als solches wird er gerade zurückgenommen, kann aber freilich in dem Gebiete des Bewußtseins und somit als Absicht fortleben. Weiter kann von der Absicht aus zum Vorsatz fortgegangen werden, ohne daß die ganze Absicht in dieses Stadium mit herüber genommen werden müßte; die Willensaktion bleibt auch dem für dieselbe bestimmten Bewußtseinsinhalt gegenüber durchaus frei, und setzt nach ihrer Wahl die Grenzen, in welchen die Absicht zur wirklichen Handlung werden soll. Es erwarten und empfangen die Gedanken, denen in der Absicht ein bestimmender Werth für das Handeln beigelegt ist, doch erst von der Willensthätigkeit selbst die Entscheidung über ihr definitives Geschick, ob sie überhaupt und in welchem Umfange sie aus ihrer noch theoretischen Existenz zu thatsächlichen Wirklichkeiten fortgeführt werden sollen. Dieses Urtheil empfängt die Absicht vom Vorsatz, welcher hiernach nicht etwa das bloße Hinzutreten der Selbstthätigkeit des praktischen Vermögens zur theoretischen Funktion der Absicht bedeutet; ebensowenig wie die Absicht nur in dieser theoretischen Funktion ohne eingreifende Bedeutung für das Handeln besteht. Vielmehr finden sich in der Absicht so gut als im Vorsatze sowohl das theoretische als das praktische Moment, aber in jedem in verschiedener Weise. In der Absicht ist vorwiegend der Verstand aktiv, jedoch so, daß er dem Wollen, dem bewußten Setzen, den in dem letzteren liegenden Bewußtseinsfaktor liefert: in dem Vorsatze ist vorwiegend aktiv der Wille, das Setzen, aber so, daß es im Entschluß zugleich einen Beschluß, ein Verstandesurtheil, fällt." S. 16 wird als „die fundamentale Differenz beider" bezeichnet, daß „Absicht wesentlich Verstandes-, Vorsatz Willensthätigkeit ist." S. 18 endlich heißt es: „Ihr positives Verhalten zu einander wird aber durchaus dadurch bestimmt, daß von den beiden in der Handlung sich durchdringenden inneren Faktoren in der Absicht der intellektuale oder theoretische (das sciens prudensque), in dem Vorsatze der praktische oder der Wille (das voluntate, animo) hervorgehoben, und hervortretend gedacht ist."

*) Man vergleiche hiermit Reinhard, Syst. d. christl. Moral, IV., S. 318—324, u. Lüdemann, Die sittlichen Motive des Christenthums (Kiel 1841), S. 12 f. Desgl. Baumgarten-Crusius, Lehrbuch der christl. Sittenlehre, S. 201—203. 208. Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 210 ff.

**) Ueber die Begriffe dieser beiden s. auch Trendelenburg, Naturrecht, S. 111—113.

teht in direkter Beziehung zur Absicht und zum Zweck, die Triebfeder zum Vorsatz und zur Ausführung. In jedem Handeln sollen beide, Beweggrund und Triebfeder, ausdrücklich gesetzt sein, und je vollständiger in ihm beide in einander sind, desto vollkommener ist — von den anderweiten Voraussetzungen abgesehen — dasselbe. Da vom Beginn der moralischen Entwickelung an Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit nie schlechthin außer einander sind (§. 190.), so sind auch der Beweggrund und die Triebfeder immer in irgend einem Maße in einander in jedem Handeln. Ein Handeln, in welchem der Beweggrund schlechthin fehlte, und folgeweise auch Absicht und Zweck, wäre ein schlechthin verstandloses (unintelligentes), eben deßhalb aber gar kein wirkliches Handeln; und ebenso: ein Handeln, in welchem die Triebfeder schlechthin fehlte, und folgeweise auch Vorsatz und Ausführung, wäre ein schlechthin willenloses (athelematisches), eben deßhalb aber gar kein wirkliches Handeln. Je ausdrücklicher beide, Beweggrund und Triebfeder, gesetzt sind, desto vollständiger sind sie auch in einander, und desto vollkommener ist das Handeln. In ihrer Einheit bilden sie zusammen den Bestimmungsgrund (oder das Motiv) des Handelns*). Je vollständiger ihre Einheit ist, desto vollkommener und kräftiger (wirksamer) ist der Bestimmungsgrund. Wo Beweggrund und Triebfeder schlechthin nicht zusammengehen und sich also ein Bestimmungsgrund überhaupt gar nicht ergibt, da kommt es gar nicht zum Handeln, aller vorhandenen Beweggründe und Triebfedern ungeachtet. Der Beweggrund ist entweder überwiegend individuell bestimmtes Verstandesbewußtsein, d. h. Empfindung, und zwar näher als Gefühl, oder überwiegend universell bestimmtes Verstandesbewußtsein, d. h. Verstandessinn, also Verstandesreflexion, — und die Triebfeder ist entweder überwiegend individuell bestimmte Willensthätigkeit, d. h. Trieb, und zwar näher Begehrung, oder überwiegend universell bestimmte Willensthätigkeit, d. h. Willenskraft, eigentlich so genannte Willensbestimmung. Da vom Beginn der moralischen Entwickelung an die individuelle Bestimmtheit und die universelle immer in irgend einem

*) Nach Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., I., S. 137, ist das Motiv „die durch das Erkennen hindurchgegangene Kausalität." Vgl. auch II. S. 329 f.

Maße beide zusammen gesetzt sind in jedem moralischen Akt (§. 168.), so kann immer nur ein Ueberwiegen entweder der einen oder der anderen von beiden stattfinden. Die Vollkommenheit steht aber in dieser Beziehung darin, daß beide Seiten schlechthin vollständig gesetzt, zugleich aber schlechthin in einander sind, bei dem Beweggrunde Gefühl und Verstandesreflexion und bei der Triebfeder Begehrung und eigentlicher Willensakt. Im Anfange der Entwickelung bleibt die universelle Seite nothwendig (denn s. §. 166.) weit zurück hinter der individuellen, und sie kann dieselbe nur ganz allmälig einholen*).

Anm. 1. Ueber das Verhältniß zwischen dem Willen und den Beweggründen vgl. Müller, Sünde II., S. 67—71. Die Unklarheit, die auch hier zurückbleibt, rührt von der Nichtunterscheidung zwischen der Macht der Selbstbestimmung und dem Willen her. — Der Beweggrund bezieht sich als Grund auf die Seite des Bewußtseins**), die Triebfeder als Trieb auf die Seite der Thätigkeit.

Anm. 2. Ebendeßhalb weil Beweggrund und Triebfeder in jeder Handlung in irgend einem Maße in einander sind, hält es im einzelnen Falle oft schwer, beide von einander zu unterscheiden.

Anm. 3. Die bloße Empfindung kann nie mit der Verstandesreflexion in Einem sein, und der bloße Trieb nie mit der eigentlichen Willensbestimmung. Denn eben dadurch, daß die Verstandesreflexion (das universell bestimmte Selbstbewußtsein) in ihr ist, sie bestimmend, wird die Empfindung wesentlich zum Gefühl, und eben dadurch, daß die eigentliche Willensbestimmung (die universell bestimmte Willensthätigkeit) in ihm ist, ihn bestimmend, wird der Trieb wesentlich zur Begehrung. Vgl. §. 174.

§. 228. Da nach §. 156 jede moralische Funktion des menschlichen Einzelwesens eine normale nur ist sofern sie ein Lieben ist, nämlich einerseits aus der Liebe hervorgeht und andrerseits die Liebe fördert, und zwar beides im möglicherweise größten Maße, die moralische Funktion aber eben das Handeln ist: so wird zur Norma-

---

*) H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissenschaft., III., S. 22: „Aller Werth vernünftiger Werke beruht darauf, daß sie in sich Beweggründe der Vernunft tragen und von Beweggründen der Vernunft aufgenommen werden."

**) Vgl. Marheineke, Theolog. Moral, S. 210.

lität jedes Handelns erfordert, daß es ein Lieben sei oder in der Liebe geschehe, nämlich in dem eben bezeichneten Sinne*).

§. 229. Da das Handeln die Funktion der Persönlichkeit, diese aber wesentlich eine doppelte ist, nämlich Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit: so hat es wesentlich diese doppelte Form, es ist einmal verstandesbewußtes und das andere Mal willensthätiges Handeln, also einmal intellektuelles oder theoretisches und das andere Mal thelematisches oder praktisches**), m. a. W. einmal Erkennen und das andere Mal Bilden. Auf der einen Seite eignet sich die Persönlichkeit als Verstandesbewußtsein das Objekt, auf welches sie ihre Funktion richtet, dadurch zu, daß sie, in dasselbe eindringend, es in sich, unmittelbar in das Verstandesbewußtsein, aufnimmt, es in sich, nämlich unmittelbar in das Verstandesbewußtsein, hineinzieht, näher hineinreflektirt, hinein abbildet, daß sie sein Bild in ihr Verstandesbewußtsein und somit in sich selbst hineinsetzt: und dieß ist das erkennende Handeln, das Erkennen. Auf der anderen Seite aber eignet sie sich als Willensthätigkeit das Objekt, auf welches sie ihre Funktion richtet, dadurch zu, daß sie sich dasselbe als Organ anbildet, es durch die Gestaltung, die sie ihm gibt, zum Mittel für ihren Zweck sich zurechtmacht (zurechtformt): und dieß ist das bildende Handeln, das Bilden. Abgesehen von dem reinen Denken (dem Spekuliren) und dem reinen Wollen (dem Autonomisiren), ist jedes Handeln — also jedes Handeln, das ein gegebenes Objekt hat, — entweder ein Erkennen oder ein Bilden (ein Drittes gibt es nicht). Denn die Persönlichkeit fungirt nie anders denn entweder als Verstandesbewußtsein oder als Willensthätigkeit, nie rein als solche, und innerhalb des Verlaufs der moralischen Entwickelung ist jeder Moment ein Moment entweder ausdrücklich des Verstandesbewußtseins oder ausdrücklich der Willensthätigkeit.

---

*) 1 Cor. 16, 14.

**) Müller, Sünde (3. A.), II., S. 161: „Wie das Selbstbewußtsein des Menschen, so hat auch seine Selbstbestimmung eine wesentliche Beziehung auf anderes Sein, nur in entgegengesetzter Richtung. Ist jenes das Sichzurückziehen des Ichs von Anderem, so ist diese das Sichausdehnen des Ichs über Anderes, um auch in ihm sich selbst zu haben."

Anm. 1. Das Erkennen ist, was bei Schleiermacher das „Symbolisiren" heißt; das Bilden nennt er das „Organisiren," doch so, daß er sich für dieselbe Sache abwechselungsweise auch des Ausdrucks „Bilden" bedient. Dieses Bilden ist was Fichte, Syst. d. Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 2, das „Wirken" nennt, im Gegensatz eben gegen das Erkennen. Allerdings ist das bildende Handeln wesentlich ein Wirken, d. h. es bringt wesentlich eine Veränderung hervor an seinem Objekt; allein diese Benennung ist doch nicht bezeichnend genug für dasselbe, weil sie die konkrete Weise der wirksamen Funktion der Persönlichkeit, um die es hier sich handelt, nicht mit ausdrückt. Nahe verwandt mit unserer Haupteintheilung ist es auch, wenn H. Ritter die sittliche Thätigkeit in die „abbildende" und die „anbildende" eintheilt. S. Encyklop. der philos. Wissenschaften, III., S. 159—164.

Anm. 2. Erkennen und Denken sind nicht identische Begriffe, sondern Denken ist das genus, Erkennen die species. Denken ist die Funktion des Verstandesbewußtseins, ganz unangesehen ihr Objekt; Erkennen dagegen heißt ein gegebenes Objekt denken*). Hat das Denken ein Objekt gegeben, (gleichviel ob real oder bloß ideell,) so ist es Erkennen, nämlich eben dieses Objekts. Die andere species, die zusammen mit dem Erkennen das genus Denken ausfüllt, ist das reine Denken, das Spekuliren, welches nicht Denken eines gegebenen Objekts ist**). Das elementarste Erkennen ist das im un-

---

*) Schelling, Zur Geschichte der neueren Philolosophie (S. W., I., 10,), S. 127: „Erkennen ist aber das Positive und hat zum Gegenstand das Seiende, Wirkliche, wie das Denken bloß das Mögliche, und also auch nur das Erkennbare und nicht das Erkannte." Trendelenburg, Log. Unters., I., S. 132: „Erkennen heißt immer ein Seiendes Erkennen, wie schon in Platos Sophisten bemerkt wird. Selbst wenn das Nichts erkannt werden soll, stellt es sich gleichsam als ein Seiendes im Bilde vor uns hin. „Vgl. auch J. H. Fichte, Psychol., I., S. 258—260.

**) Die Unterscheidung von Denken und Erkennen, welche Fürst Ludwig von Solms macht, muß ich als eine willkürliche und unhaltbare betrachten. Er schreibt, Zehn Gespräche über Philosophie und Religion, S. 32: „Wir müssen den Unterschied zwischen erkennen und denken festhalten. Erkennen heißt das Wesen eines Gegenstandes erforschen, das Sein eines Gegenstandes in seinen Theilen und Beziehungen ergründen, sich von einem Gegenstande eine solche Vorstellung verschaffen, daß man gewiß sei, diese Vorstellung müsse mit der Wirklichkeit übereinstimmen, der Wirklichkeit gemäß sein. Das Denken aber bezieht sich zwar auch auf den Gegenstand und auch auf das Sein des Gegenstandes,

lität jedes Handelns erfordert, daß es ein Lieben sei oder in der Liebe geschehe, nämlich in dem eben bezeichneten Sinne*).

§. 229. Da das Handeln die Funktion der Persönlichkeit, diese aber wesentlich eine doppelte ist, nämlich Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit: so hat es wesentlich diese doppelte Form, es ist einmal verstandesbewußtes und das andere Mal willensthätiges Handeln, also einmal intellektuelles oder theoretisches und das andere Mal thelematisches oder praktisches**), m. a. W. einmal Erkennen und das andere Mal Bilden. Auf der einen Seite eignet sich die Persönlichkeit als Verstandesbewußtsein das Objekt, auf welches sie ihre Funktion richtet, dadurch zu, daß sie, in dasselbe eindringend, es in sich, unmittelbar in das Verstandesbewußtsein, aufnimmt, es in sich, nämlich unmittelbar in das Verstandesbewußtsein, hineinzieht, näher hineinreflektirt, hinein abbildet, daß sie sein Bild in ihr Verstandesbewußtsein und somit in sich selbst hineinsetzt: und dieß ist das erkennende Handeln, das Erkennen. Auf der anderen Seite aber eignet sie sich als Willensthätigkeit das Objekt, auf welches sie ihre Funktion richtet, dadurch zu, daß sie sich dasselbe als Organ anbildet, es durch die Gestaltung, die sie ihm gibt, zum Mittel für ihren Zweck sich zurechtmacht (zurechtformt): und dieß ist das bildende Handeln, das Bilden. Abgesehen von dem reinen Denken (dem Spekuliren) und dem reinen Wollen (dem Autonomisiren), ist jedes Handeln — also jedes Handeln, das ein gegebenes Objekt hat, — entweder ein Erkennen oder ein Bilden (ein Drittes gibt es nicht). Denn die Persönlichkeit fungirt nie anders denn entweder als Verstandesbewußtsein oder als Willensthätigkeit, nie rein als solche, und innerhalb des Verlaufs der moralischen Entwickelung ist jeder Moment ein Moment entweder ausdrücklich des Verstandesbewußtseins oder ausdrücklich der Willensthätigkeit.

---

*) 1 Cor. 16, 14.

**) Müller, Sünde (3. A.), II., S. 161: „Wie das Selbstbewußtsein des Menschen, so hat auch seine Selbstbestimmung eine wesentliche Beziehung auf anderes Sein, nur in entgegengesetzter Richtung. Ist jenes das Sichzurückziehen des Ichs von Anderem, so ist diese das Sichausdehnen des Ichs über Anderes, um auch in ihm sich selbst zu haben."

Anm. 1. Das Erkennen ist, was bei Schleiermacher das „Symbolisiren" heißt; das Bilden nennt er das „Organisiren," doch so, daß er sich für dieselbe Sache abwechselungsweise auch des Ausdrucks „Bilden" bedient. Dieses Bilden ist was Fichte, Syst. d. Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 2, das „Wirken" nennt, im Gegensatz eben gegen das Erkennen. Allerdings ist das bildende Handeln wesentlich ein Wirken, d. h. es bringt wesentlich eine Veränderung hervor an seinem Objekt; allein diese Benennung ist doch nicht bezeichnend genug für dasselbe, weil sie die konkrete Weise der wirksamen Funktion der Persönlichkeit, um die es hier sich handelt, nicht mit ausdrückt. Nahe verwandt mit unserer Haupteintheilung ist es auch, wenn H. Ritter die sittliche Thätigkeit in die „abbildende" und die „anbildende" eintheilt. S. Encyklop. der philos. Wissenschaften, III., S. 159—164.

Anm. 2. Erkennen und Denken sind nicht identische Begriffe, sondern Denken ist das genus, Erkennen die species. Denken ist die Funktion des Verstandesbewußtseins, ganz unangesehen ihr Objekt; Erkennen dagegen heißt ein gegebenes Objekt denken*). Hat das Denken ein Objekt gegeben, (gleichviel ob real oder bloß ideell,) so ist es Erkennen, nämlich eben dieses Objekts. Die andere species, die zusammen mit dem Erkennen das genus Denken ausfüllt, ist das reine Denken, das Spekuliren, welches nicht Denken eines gegebenen Objekts ist**). Das elementarste Erkennen ist das im un-

---

*) Schelling, Zur Geschichte der neueren Philolosophie (S. W., I., 10,), S. 127: „Erkennen ist aber das Positive und hat zum Gegenstand das Seiende, Wirkliche, wie das Denken bloß das Mögliche, und also auch nur das Erkennbare und nicht das Erkannte." Trendelenburg, Log. Unters., I., S. 132: „Erkennen heißt immer ein Seiendes Erkennen, wie schon in Platos Sophisten bemerkt wird. Selbst wenn das Nichts erkannt werden soll, stellt es sich gleichsam als ein Seiendes im Bilde vor uns hin. „Vgl. auch J. H. Fichte, Psychol., I., S. 258—260.

**) Die Unterscheidung von Denken und Erkennen, welche Fürst Ludwig von Solms macht, muß ich als eine willkürliche und unhaltbare betrachten. Er schreibt, Zehn Gespräche über Philosophie und Religion, S. 32: „Wir müssen den Unterschied zwischen erkennen und denken festhalten. Erkennen heißt das Wesen eines Gegenstandes erforschen, das Sein eines Gegenstandes in seinen Theilen und Beziehungen ergründen, sich von einem Gegenstande eine solche Vorstellung verschaffen, daß man gewiß sei, diese Vorstellung müsse mit der Wirklichkeit übereinstimmen, der Wirklichkeit gemäß sein. Das Denken aber bezieht *sich zwar auch* auf den Gegenstand und auch auf das Sein des Gegenstandes,

mittelbaren sinnlichen Lebensgefühl des Individuums stattfindende Erkennen des jedesmaligen Zustands seines eigenen Naturorganismus, ursprünglich als eines lediglich materiellen.

Anm. 3. Uns, bei dem Wege, den wir zurückgelegt haben, kann die Frage nach der Möglichkeit eines menschlichen Erkennens und nach seiner Verläßlichkeit überhaupt gar nicht entstehen. Denn steht es einmal aus dem spekulativen genetischen Begriff des persönlich-animalischen Geschöpfs fest, daß diesem Bewußtsein, und zwar Verstandesbewußtsein eignet: so ist es nur eine Tautologie, wenn man sagt, dieses Bewußtsein sei ein verläßliches Erkenntnißvermögen; man sagt damit eben nur aus, das Bewußtsein sei wirklich Bewußtsein. Es fehlt dann natürlich jede Veranlassung, zu fragen, „ob wir uns versichert halten können, daß das Sein und unser Bewußtsein darum zusammenfallen." Kommt es einmal ernstlich zu dieser Frage, so ist gar keine Rettung vor dem Skeptizismus abzusehen. Denn wie soll eine Kritik unsers Erkenntnißvermögens zu einem vertrauenswürdigen Resultate (welcher Art auch immer) führen, da sie ja eben nur mit dem Instrument dieses unsers Erkenntnißvermögens selbst angestellt werden kann? In der That, wer nicht von der Voraussetzung einer Teleologie in der Welt ausgeht, wie sie allein von dem Gedanken derselben als einer Schöpfung Gottes aus denkbar wird, dem muß es problematisch bleiben, ob unser Erkennen (mit dem Verstandessinne) von den Dingen wie sie an sich sind etwas erkennt. Dagegen vom Standpunkte des Glaubens an Gott aus, also von der Voraussetzung aus, daß die Welt, uns selbst miteingeschlossen, sein Geschöpf ist, versteht es sich, bei einem auch nur einigermaßen deutlichen Begriffe von der Schöpfung, von selbst, daß wir unseren Erkenntnißwerkzeugen, d. i. unseren Sinnen (in der weitesten Bedeutung des Worts) trauen dürfen, m. a. W. daß sie wirklich Erkenntnißwerkzeuge, wirklich Sinne sind. Vgl. oben §. 171, Anm. 5. Der religiöse Mensch wird sich von niemandem einreden lassen, daß sein Schöpfer, indem er ihm Sinne gegeben,

aber es ist nur im Allgemeinen das richtige, und wenn ich dich frage, ob du einen bestimmten Gegenstand dir denken könnest, so verlange ich nicht, daß du ihn jetzt ergründest oder erforschest, sondern ich will nur wissen, ob du ihn überhaupt mit deinen Gedanken erfassen, mit deinen Vorstellungen erreichen kannst." Freilich „sich etwas denken" und „etwas denken", das ist ein großer Unterschied! Auf ähnliche Weise unterscheidet Hegel, Erkennen und Wissen. S. Encyklop., (S. W., VII., 2,), S. 305 f.

ihn zum Narren gehabt habe. Von einem anderen Standpunkte aus wird man sich freilich dessen kaum wahrhaft versichern können, daß man wirklich Sinne (Wahrnehmungswerkzeuge) hat. Schlimm ist es, daß man bei der Untersuchung des menschlichen Erkenntniß-vermögens gar nicht zu unterscheiden pflegt, was dasselbe in seinem Werden bedingt, und was es, wenn es mittelst der eigenthümlich menschlichen Lebensentwickelung das thatsächlich geworden ist, was es von Hause aus nur die Anlage hatte, vermag. Von Hause aus ist unser Verstandesbewußtsein nicht Vernunft (und also auch nicht spekulatives Vermögen), aber es kann (mittelst der moralischen Entwickelung) Vernunft werden. Daher ist denn auch das menschliche Erkenntnißvermögen in den verschiedenen Individuen thatsächlich ein sehr verschieden abgestuftes; und wenn nun der Einzelne die thatsächlichen Grenzen seines individuellen Erkenntnißvermögens zu den nothwendigen Grenzen auch der Erkenntniß aller übrigen und so zu Schranken des menschlichen Erkenntnißvermögens überhaupt dekretiren will: so ist dieß vor allem kindisch. Daher hat denn auch, wenn Einer dem menschlichen Erkenntnißvermögen viel zutraut, dieß gar nicht etwa die Folge, daß er von seiner eigenen Erkenntnißfähigkeit sonderlich große Stücke hält; viel eher umgekehrt. So sehr Bescheidenheit in dieser Beziehung jeden von uns persönlich wohl kleidet, so würde doch eine solche Bescheidenheit in eine starke Unbescheidenheit umschlagen, wenn wir uns heraus nähmen, sie nicht bloß in unserm eigenen Namen, sondern auch in dem unsers Geschlechts überhaupt zu üben, wozu uns jede Ermächtigung mangelt. Wenn wir daher mit aufrichtigster Ueberzeugung die reine Objektivität unserer eigenen Gedanken in Zweifel ziehn, so liegt darin durchaus kein Verzicht auf die Erkennbarkeit der objektiven Wahrheit für den Menschen überhaupt. Uebrigens ist die beste und sicherste Methode, das menschliche Erkenntnißvermögen zu prüfen, der angestrengte Gebrauch desselben, der Versuch, ein tüchtiges System menschlicher Erkenntniß zustande zu bringen. Man läuft hier gar keine Gefahr, wenn man sich seine Ziele recht hoch steckt, selbst in dem Falle nicht, wenn man sie wirklich zu hoch gesteckt hätte, — was doch nicht leicht zu besorgen ist, jedenfalls weit weniger als das Gegentheil.

Anm. 4. Das Erkennen ist das das Reale als ideell Setzen, das Abstrahiren von der Realität an dem Objekt, das dasselbe auf die in ihm vorhandene Ideelletät (Gedankengehalt) Reduziren. Die Möglichkeit dieser Operation ist darin begründet, daß das Reale, um welches

es sich hier handelt, selbst das Produkt eines die Materie als ideell Setzens (eines die Materie Denkens) ist, und mithin ein ideelles Schema an sich selbst trägt. Umgekehrt ist das Bilden wesentlich ein das Ideelle als real Setzen.

§. 230. Diese beiden Formen des Handelns, das erkennende Handeln und das bildende, laufen mit einander gegensätzlich parallel*). Das Erkennen ist ein Aufnehmen des Daseins in das Bewußtsein, das Bilden ein Hinaussetzen des Bewußtseins in das Dasein. Das Erkennen ist ein Denken (Wahrnehmen) des Gesetzten, das Bilden ein Setzen des Gedachten (des Gedankens). Jenes ist ein das Objektive in die Subjektivität Hineinspiegeln, dieses ein das Subjektive in die Objektivität Hinaussetzen. Alles Erkennen ist Verinnerung eines Aeußeren, alles Bilden Veräußerung eines Inneren. Die erkennende Funktion charakterisirt sich durch die Richtung nach innen, die bildende Funktion durch die Richtung nach außen. Beide bringen eine Veränderung hervor: das Bilden an dem Objekt, auf welches es sich richtet, — das Erkennen an dem Verstandesbewußtsein und überhaupt an dem Subjekt, welches sich auf jenes richtet, an der Person des Handelnden. Das bildende Handeln bringt an seinem Objekt eine Veränderung hervor, das Erkennende läßt dieses unverändert, und bestimmt dafür das erkennende Subjekt anders. Das Produkt des Bildens ist also ein objektives, der Persönlichkeit des Handelnden äußeres, — das des Erkennens ein subjektives, der Persönlichkeit des Handelnden (näher seinem Verstandesbewußtsein) inneres. Das Erkennen ist bedingt seiner Möglichkeit nach durch den Verstandessinn, seiner Wirklichkeit nach durch die Verstandesempfindung, die, von den Objekten sollicitirt, es veranlaßt, — das Bilden seiner Möglichkeit nach durch die Willenskraft, seiner Wirklichkeit nach durch den Willenstrieb, der, von den Objekten sollicirt, es veranlaßt. Da das Erkennen die Funktion des

*) Bruch, Theorie d. Bewußtseins, S. 210: „Während bei der Erkenntniß durch die Sinne ein physischer Reiz durch seine Fortleitung sich allmälig vergeistigt und endlich in dem Geiste in eine rein geistige Potenz verwandelt wird: so erleidet bei den Funktionen des Willensvermögens umgekehrt eine rein geistige Potenz durch ihre weitere Fortleitung eine Umwandlung, durch welche sie zu einem physischen Reize wird, — die eine dieser Umwandlungen ist eben so unerklärbar als die andere."

Verstandesbewußtseins und das Bilden die der Willensthätigkeit ist, so sind die wesentlichen Momente der in zweiter Reihe genannten zugleich die der in erster Reihe bezeichneten. Das Erkennen vollzieht sich also wesentlich mittelst des Urtheilens und des Begreifens und das Bilden mittelst der Entschließung und des Thuns. (Vgl. §. 188.)

§. 231. Da vom Beginn der moralischen Entwickelung an Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit immer in irgend einem Maße in einander sind (§. 186.): so sind auch Erkennen und Bilden immer irgendwie in einander*). Jedes Erkennen schließt ein Bilden ein, nämlich ein Bilden der eigenen materiellen Natur des erkennenden Subjekts zum Organ seines Verstandesbewußtseins, d. h. zum Sinn, und ist durch dieses als sein ihm einwohnendes Moment bedingt; und ebenso schließt jedes Bilden ein Erkennen ein, nämlich ein Erkennen der einzubildenden Idee und des Stoffs, welchem sie einzubilden ist, und ist durch dieses als sein ihm einwohnendes Moment bedingt. In jedem Erkennen ist also eine Funktion der Willensthätigkeit mitgesetzt, und in jedem Bilden eine Funktion des Verstandesbewußtseins. Jedes Erkennen ist zugleich ein Wollen und durch ein Wollen vermittelt**), und zwar näher durch ein sich Entschließen (ein selbstthätiges sich kraft der Aufmerksamkeit auf das zu erkennende Objekt Richten des Verstandesbewußtseins) und ein Thun (ein das Objekt im Bilde in das Verstandesbewußtsein Hineinsetzen); und jedes Bilden ist zugleich ein Denken und durch ein Denken vermittelt, und zwar näher durch ein Urtheilen (über den zu bildenden Stoff in seinem Verhältniß zu der ihm einzubildenden Zweckidee) und ein Begreifen (ein Zusammenschließen des zu bildenden Stoffs mit der ihm einzubildenden Zweckidee, dem inneren Bilde, im Verstandesbewußtsein). Die Vollkommenheit beider, des Erkennens und des Bildens, besteht eben darin, daß in ihnen Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit schlechthin in einander gesetzt sind. Dann sind sie nämlich (denn s. §. 203,) schlechthin vernünftig und frei. Dieß ist aber erst mit dem Abschlusse der moralischen Entwickelung erreich

*) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 376. Baader, Recs. der Heinrothschen Schrift „Ueber die Wahrheit" (S. W., I.,), S. 104. H. Ritter Encyklop. d. philos. Wissensch., III., S. 164—166. 169 f.

**) Vgl. Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 230. 736.

bar. Das Erkennen ist also um so vollkommener, je gebildeter und bildender es ist, und das Bilden ist um so vollkommener, je intelligenter und instruktiver es ist. Indem so jedes Erkennen ein Bilden einschließt und umgekehrt, unterscheiden sich beide nur durch die umgekehrte Ordnung, in der in ihnen dieselben Momente verknüpft sind. Bei dem Erkennen ist das Aeußere, das objektive Gebilde (und wenn es auch nur eine gegebene bloße Vorstellung wäre,) das Gegebene, wovon der Proceß ausgeht, und das Erkenntniß, das innere subjektive Bild, das Produkt; bei dem Bilden hingegen ist das innere subjektive Bild (die Idee) das Gegebene, wovon der Proceß ausgeht, und das äußere objektive Gebilde das Produkt. Beide sind mithin der nämliche Proceß, nur verhält sich jedes von beiden zu dem anderen wie der umgekehrte Verlauf desselben. Denn bei dem Erkennen geht das Handeln von außenher nach innen hinein, bei dem Bilden aber von innen heraus nach außen hin.

Anm. Daß das Erkennen wesentlich ein Bilden der eigenen materiellen (somatisch-psychischen) Natur des erkennenden Subjekts zum Organ seines Verstandesbewußtseins ist, das ist eine uns auch erfahrungsmäßig gewisse Sache. Selbst der Sprachgebrauch legt Zeugniß davon ab in Redeweisen wie „sich den Kopf zerbrechen“ u. dergl. Die Anstrengung „des Kopfes“ beim Denken ist keine bloß bildliche Rede. Die Sache selbst angehend s. auch Schaller, Psychol., I., S. 342.

§. 232. Da mit dem (normalen) Fortschritt des moralischen Processes das Ineinandersein von Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit sich immer vollständiger vollzieht (§. 186.): so sind je mehr die moralische Entwickelung sich ihrer Vollendung nähert, desto vollständiger auch Erkennen und Bilden in einander (nämlich, selbstverständlich, immer unvermischt), bis sie es letztlich, in der wirklichen Vollendung derselben, schlechthin sind. Dieß gilt gleichmäßig von dem menschlichen Individuum und von der Menschheit als Ganzem.

§. 233. Weil Erkennen und Bilden allezeit, in welchem Maße auch immer, ineinander sind in dem moralischen Processe, so muß in diesem jedes Erkenntniß (jedes Erkannte) auch ein Gebilde (ein Gebildetes) werden, und jedes Gebilde (jedes Gebildete) auch ein Erkenntniß (ein Erkanntes), — m. a. W. jedes Innere muß auch ein

Aeußeres werden und jedes Aeußere auch ein Inneres*). Je weiter die moralische Entwickelung vorschreitet, desto unmittelbarer veräußerlicht sich jedes innere moralische Bild und verinnerlicht sich jedes äußere moralische Gebilde. Deßhalb ist auch die Wahrheit und die Lebendigkeit der Moralität des menschlichen Individuums bestimmt mit danach zu beurtheilen, jenachdem bei ihm sein inneres Moralisches mehr oder minder leicht und sicher auch zum äußeren moralischen Werk wird, und umgekehrt jedes äußere moralische Werk mehr oder minder leicht und sicher auch zu einem inneren Moralischen, zur moralischen Idee und Gesinnung.

§. 234. Beide Funktionen, das Erkennen und das Bilden, bedingen sich gegenseitig, und es kommt daher keiner von beiden eine Priorität vor der anderen zu. Freilich ist das Bilden seiner Möglichkeit nach durch das Erkennen bedingt, ebenso ist es aber auch das Erkennen seiner Wirklichkeit nach durch das Bilden, — so daß also jedes von beiden nur zugleich mit dem anderen gegeben ist, und keins von beiden für sich die Priorität in Anspruch nehmen kann.

Anm. Es scheint zwar, als hebe das Handeln ursprünglich von einem Bilden an, nämlich von dem Bilden der Organe des sinnlichen Leibes, und als entwickele sich erst an ihm das Erkennen. Allein das Bilden ist ja seiner Natur nach durch ein Erkennen bedingt, nämlich durch ein inneres subjektives Bild, welches es mithin bereits voraussetzt. Und namentlich wie es ursprünglich ein Bilden der sinnlich-leiblichen Organe ist, kann es nur von einer, wenn auch noch so dunkelen, Funktion des Verstandesbewußtseins ausgehn, wie dieß denn auch in dem Umstande deutlich heraustritt, daß dieß frühste Bilden vorzugsweise gerade ein Bilden der Sinnesorgane und insbesondere der Sprachorgane, also der Werkzeuge für die Bethätigung und die Darstellung des Verstandesbewußtseins, ist. Wenn sich nun aber so dennoch eine Priorität zu ergeben scheint, nur auf der entgegengesetzten Seite, — eine Priorität des Erkennens vor dem Bilden: so besteht diese doch lediglich in abstracto oder als logische Priorität, indem

---

*) Schelling, Die Weltalter (S. W., 1., 8,), S. 202: „Alles, schlechthin alles, auch das von Natur Aeußerliche, muß uns zuvor innerlich geworden sein, *ehe wir es* äußerlich oder objektiv darstellen können."

in concreto jedes wirkliche Erkennen erst durch den Versuch zu bilden vermittelt wird*).

§. 235. Da demnach Erkennen und Bilden sich gegenseitig bedingen: so bedingen sich auch die Lösungen der Aufgaben des erkennenden und des bildenden Handelns — die Erkenntniß des Objekts des menschlichen Handelns und seine Gestaltung — gegenseitig, und es können nur beide gleichmäßig mit einander fortschreiten**). Die Entdeckungen und die Erfindungen halten gleichen Schritt***).

Anm. Alle wahren Erfindungen sind nur Entdeckungen.

§. 236. Da infolge des, allmälig immer vollständiger sich vollziehenden, Ineinanderseins der beiden Funktionen der Persönlichkeit die Akte des Verstandesbewußtseins und die der Willensthätigkeit gegenseitig in einander übergehen: so schlägt, in irgend einem Maße, jedes erkennende Handeln unmittelbar in ein bildendes um, und ebenso jedes bildende in ein erkennendes, nämlich jenes in ein Nachbilden des Produkts des Erkennens, dieses in ein Nacherkennen des Produkts des Bildens. Jedes Erkennen ist so, in irgend einem Maße, unmittelbar begleitet (konkomitirt) von einem Bilden und jedes Bilden von einem Erkennen, in welche sie sich reflektiren. Dasjenige Bilden, welches das Erkennen unmittelbar begleitet als sein Reflex, ist ein Nachbilden des Erkenntnisses für das erkennende Verstandesbewußtsein, also ein Repräsentiren, ein Vorstellen des erkannten Objekts, m. E. W. ein Imaginiren†), im weitesten Sinne des Worts. Jedes Erkennen ist also unmittelbar begleitet von einem Imaginiren, in welchem sein Produkt sich abspiegelt. Dasjenige Erkennen, welches das Bilden unmittelbar begleitet als sein Reflex, ist ein Nacherkennen des Gebildes, d. i. des Produkts des Bildens, nämlich ein Erkennen, ob und inwiefern dieses Produkt dem Zweck des Bildens, also dem Zweck, das be-

---

*) Vgl. Schleiermacher, Die christl. Sitte, Beil., S. 91.

**) Vgl. Braniß, Metaphysik, S. 98 ff.

***) Ueber Entdeckungen und Erfindungen s. anziehende Bemerkungen bei Trendelenburg, Naturrecht, S. 504—509. Volkmann, Psychol., S. 255, schreibt: „Wer erfindet, stellt das Neue in das Prädikat, wer entdeckt, in das Subjekt."

†) Vgl. Baader, Vorlesungen über religiöse Philosophie, (S. W., I.), S. 184 f.

treffende Objekt der menschlichen Persönlichkeit zum Organ, d. h. zum Mittel für ihren Zweck zuzueignen, entspricht, folglich ob und inwiefern es in der That ein Mittel für den Zweck der menschlichen Persönlichkeit, d. h. für den moralischen Zweck, m. a. W. ein moralisches Gut (im engeren Sinne des Worts) ist, kurz ob es einen moralischen Werth hat, und welchen, — m. E. W. es ist ein Werthgeben. Jedes Bilden ist mithin unmittelbar begleitet von einem Werthgeben, in welchem sein Produkt sich abspiegelt.

Anm. Schon oben §. 231 ist davon die Rede gewesen, daß in jedem Erkennen selbst ein Bilden mitenthalten ist und umgekehrt; hier aber handelt es sich darum, daß jedes Erkennen unmittelbar in ein Bilden übergeht und umgekehrt, und so jedes Erkennen ein Bilden unmittelbar begleitet, als unmittelbar in seinem Gefolge gehend, sich unmittelbar an dasselbe anschließend, und umgekehrt.

§. 237. Indem angegebenermaßen Erkennen und Bilden vermöge ihres eigenen Verlaufs gegenseitig in einander übergehen, so entsteht hierdurch auf beiden Seiten nach und nach eine immer größere Leichtigkeit des Uebergehens in die andere Seite, und es bildet sich folglich in dem Individuum eine stätig zunehmende Fähigkeit und Gewohnheit, einerseits sein Erkennen in ein Imaginiren und andrerseits sein Bilden in ein Werthgeben sich reflektiren zu lassen, also ein Imaginationsvermögen und ein Werthgebungsvermögen, durch welche eben dann das Imaginiren und das Werthgeben, und zwar je länger desto vollkommener, sich vermitteln. Je weiter die (normale) moralische Entwickelung voranschreitet, desto vollständiger gestalten sich beide Vermögen aus.

Anm. Das Einbildungsvermögen und das Werthsgebungsvermögen sind hier beide in der weitesten Bedeutung zu verstehen. Namentlich ist unter jenem nicht etwa die gemeinhin so genannte „Einbildungskraft", d. h. die Phantasie gemeint, sondern das allgemeinere, das generische Vermögen, dem diese als Species untergeordnet ist. Empirisch kommen beide, das Einbildungsvermögen und das Werthgebungsvermögen, nie rein als solche vor, sondern immer nur unter konkreten Modifikationen. Unter welchen und weßhalb, darüber unten §. 240. Auch das Imaginationsvermögen und das

Werthgebungsvermögen werden nach dem Obigen nicht angeboren, sowie auch der Erfahrung zufolge.

§. 238. Da je geförderter die moralische Entwickelung ist, desto vollständiger Erkennen und Bilden in einander sind, so gehen sie auch in demselben Verhältniß immer vollständiger unmittelbar in einander über. Die moralische Vollkommenheit besteht demnach in dieser Beziehung darin, daß auf der einen Seite Erkennen und Imaginiren und auf der anderen Bilden und Werthgeben sich schlechthin decken. Doch erleidet dieser Satz nothwendig eine Einschränkung. Nämlich da die Individualität eine Unverhältnißmäßigkeit zwischen dem Verstandesbewußtsein und der Willensthätigkeit mit sich bringen kann, diese aber nothwendig auch eine Ungleichmäßigkeit hinsichtlich des Grades der Kräftigkeit der Funktionen beider, d. i. des Erkennens und des Bildens, zur Folge hat, und diese wieder eine Ungleichmäßigkeit des in einander Uebergehens der letzteren, in der Art, daß auf der Seite des einen von beiden eine größere Leichtigkeit des Uebergehens in das andere statt findet als auf der Seite des anderen: so können die konkomitirende Funktion und die konkomitirte nicht ausnahmslos in Allen im gleichen Maße der Stärke stehen. Was zu fordern ist, beschränkt sich folglich darauf, daß einmal das Erkennen und das Imaginiren und das anderemal das Bilden und das Werthgeben sich in einem der Individualität verhältnißmäßigen Maße decken. Das Maximum der Vollkommenheit ist in dieser Beziehung ihre vollständige Congruenz bei dem Maximum der Kräftigkeit beider, das Maximum der Unvollkommenheit dagegen ihre vollständige Congruenz infolge des Minimums der Kräftigkeit beider.

§. 239. Da in dem menschlichen Einzelwesen im Laufe seiner moralischen Entwickelung seine Persönlichkeit unter einer doppelten Bestimmtheit, der individuellen und der universellen gesetzt ist, und ebenso jeder einzelne moralische Lebensmoment ausdrücklich entweder mit dem individuellen oder mit dem universellen Charakter auftritt (§. 168.): so muß sich in ihm auch die moralische Funktion, das Handeln unter beiderlei Charakteren vollziehen, unter dem individuellen und dem universellen. Es geht folglich jede der beiden Grundformen des Handelns wieder in eine Zweiheit von näher bestimmten Formen auseinander, indem sie das eine Mal den individuellen

und das andere Mal den universellen Charakter an sich nimmt. Anders als ausdrücklich unter einem von diesen beiden Charakteren können sie in concreto gar nicht vorkommen.

Anm. Diese vier Hauptformen des Handelns sind die unsterbliche Entdeckung Schleiermachers. Sie werden unverrückbar das für die Ethik bleiben, was die kepplerschen Gesetze für die Astronomie sind. Daß man gerade diesem Hauptpunkte der schleiermacherschen Sittenlehre bisher so geringe Aufmerksamkeit zugewendet hat, muß wohl, zum Theil wenigstens, daraus erklärt werden, daß die Begriffe dieser vier Formen bei Schleiermacher noch nicht alle zu voller Klarheit durchgebildet sind, was ganz besonders von dem Begriffe des „individuellen Organisirens", wie er es nennt, gilt.

§. 240. Das Gleiche gilt aus demselben Grunde auch von den konkomitirenden Funktionen, dem Imaginiren und dem Werthgeben. Auch sie können immer nur entweder unter dem individuellen Charakter vorkommen oder unter dem universellen. Aber auch mit den beiden Vermögen, welche die konkomitirenden Funktionen vermitteln, dem Imaginationsvermögen und dem Werthgebungsvermögen, verhält es sich auf die gleiche Weise. Denn wenn diese Vermögen sich dadurch ergeben, daß Erkennen und Bilden in einander übergehen, und zwar gegenseitig, Erkennen und Bilden aber immer nur entweder unter dem individuellen oder unter dem universellen Charakter gegeben sind: so gehen diese auch nie anders in einander über, und zwar gegenseitig, als unter einem von diesen beiden Charakteren. Und so bildet sich die Leichtigkeit des Uebergangs des Erkennens in das Bilden (das Imaginationsvermögen) nur als Leichtigkeit des Uebergehens einmal des individuellen Erkennens in das individuelle Bilden und das andere Mal des universellen Erkennens in das universelle Bilden. Und ganz ebenso verhält es sich auch mit der Leichtigkeit des Uebergangs umgekehrt des Bildens in das Erkennen, d. h. mit dem Werthgebungsvermögen. Das Imaginationsvermögen entsteht also nur in einer Duplicität von Formen, einmal als individuell bestimmtes, d. h. als Phantasie*), und das andremal als uni-

---

*) Kant, Kritik d. reinen Vernunft (S. W., II.,), S. 141: „Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen." Novalis Schriften, III., S. 256: „Die Ein-

versell bestimmtes, d. h. als Vorstellungsvermögen, — und ebenso entsteht das Werthgebungsvermögen nur in derselben Duplicität, einmal als individuell bestimmtes, d. h, als Geschmack, und das anderemal als universell bestimmtes, d. h. als Schätzungsvermögen. Phantasie und Geschmack gehen genetisch auf die Empfindung und den Trieb zurück; daher bedürfen auch sie, ebenso wie diese, der Moralisirung (§. 174.), vermöge welcher jene ihre (auch das sinnlich organische Leben mißbildende) natürliche Wildheit, dieser seine natürliche Rohheit ablegen. Da je weiter die moralische Entwickelung voranschreitet, desto vollständiger Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit in einander sind: so gehen auch mit ihrem Fortgang einerseits Phantasie und Geschmack und andrerseits Vorstellungsvermögen und Schätzungsvermögen je länger desto vollständiger unter sich in die Einheit zusammen. Da die Phantasie und das Vorstellungsvermögen beide durch die Willensthätigkeit (die bildende Funktion) bedingt sind, der Geschmack und das Schätzungsvermögen beide durch das Verstandesbewußtsein (die erkennende Funktion): so sind in der Regel in dem Individuum Phantasie und Vorstellungsvermögen beide entweder kräftig oder unkräftig, und ebenso Geschmack und Schätzungsvermögen. Doch kann auch der entgegengesetzte Fall stattfinden, weil in einer anderen Beziehung wieder Phantasie und Geschmack auf eigenthümliche Weise zusammengehören und Vorstellungsvermögen und Schätzungsvermögen, sofern nämlich jene beiden auf der individuellen Seite liegen, diese beiden auf der universellen. Wo also die Individualität vorwiegt, da kann es eine kräftige Phantasie geben neben einem schwachen Vorstellungsvermögen und einen feinen Geschmack neben einem schwachen Schätzungsvermögen, — und wo die universelle Humanität vorwiegt, da kann es ein kräftiges Vorstellungsvermögen geben neben einer matten Phantasie und ein scharfes Schätzungsvermögen neben einem stumpfen Geschmack. Die Vollkommenheit ist, daß die genannten vier Vermögen im (gleichen) Maximum der Kräftigkeit im Gleichgewicht stehn; die äußerste Un-

---

bildungskraft ist der wunderbare Sinn, der uns alle Sinne ersetzen kann und der so sehr schon in unserer Willkür steht. Wenn die äußeren Sinne ganz unter mechanischen Gesetzen zu stehen scheinen — so ist die Einbildungskraft offenbar nicht an die Gegenwart und Berührung äußerer Reize gebunden." Vgl. Lotze, Mikrokosmus, II., S. 265.

vollkommenheit ist, daß sie alle vier im (gleichen) Minimum der Kräftigkeit (oder Maximum der Unkräftigkeit) im Gleichgewicht stehn.

Anm. 1. Für die Phantasie ist es charakteristisch, daß sie immer nur vom Gefühl aus erregt wird. Vgl. Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 539—544.

Anm. 2. Das Schätzungsvermögen mag man auch das Beurtheilungsvermögen nennen. Nur daß man es dann nicht mit der Urtheilskraft vermenge. Das Schätzungsvermögen ist das eigenthümlich geschäftliche (kaufmännische) Vermögen. Vgl. unten §. 395.

§. 241. Hieraus ergeben sich vier Formen des Handelns, oder, wenn man bei jeder von der principalen Funktion die konkomitirende sondert, acht, —welche alles Handeln erschöpfen. Die principalen moralischen Funktionen vermitteln sich jede durch einen ihr specifisch korrelaten von den vier Grundcharakteren der menschlichen Animalität (§. 171.), welche sich ja je zwei theils zwischen das Verstandesbewußtsein oder die erkennende Funktion (Empfindung und Sinn) und die Willensthätigkeit oder die bildende Funktion (Trieb und Kraft), theils zwischen die beiden Seiten der individuellen Differenz (Empfindung und Trieb) und der universellen Identität (Sinn und Kraft) vertheilen, — die konkomitirenden durch die im vorigen § abgeleiteten vier Vermögen, die sich in gleicher Weise je zwei theils zwischen das Imaginiren (Phantasie und Vorstellungsvermögen) und das Werthgeben (Geschmack und Schätzungsvermögen), theils zwischen die individuelle Differenz (Phantasie und Geschmack) und die universelle Identität (Vorstellungsvermögen und Schätzungsvermögen) vertheilen, so daß jedes von ihnen zu einer von den vier konkomitirenden Funktionen in einer specifischen Korrelation steht.

§. 242. Diese Formen des Handelns sind:

I. Das Erkennen, und zwar näher:

1) das individuelle Erkennen, — nämlich

a) in seiner principalen Funktion vermittelt durch die Verstandesempfindung, und b) in seiner konkomitirenden Funktion, also als individuelles Imaginiren, vermittelt durch die Phantasie.

2) Das universelle Erkennen, — nämlich

a) in seiner **principalen** Funktion vermittelt durch den Verstandessinn, und b) in seiner **konkomitirenden** Funktion, also als **universelles Imaginiren**, vermittelt durch das Vorstellungsvermögen.

II. Das **Bilden**, und zwar näher:

1) Das **individuelle** Bilden, — nämlich

a) in seiner **principalen** Funktion vermittelt durch den Willenstrieb, und b) in seiner **konkomitirenden** Funktion, also als **individuelles Werthgeben**, vermittelt durch den Geschmack.

2) Das **universelle** Bilden, nämlich

a) in seiner **principalen** Funktion vermittelt durch die Willenskraft, und b) in seiner **konkomitirenden** Funktion, also als **universelles Werthgeben**, vermittelt durch das Schätzungsvermögen.

§. 243. Die hier aufgeführten **acht** Formen des Handelns **verdoppeln sich** nun aber noch. Denn bisher haben wir das Handeln, die moralische Funktion, nur erst ganz in abstracto ins Auge gefaßt, lediglich als moralisches in genere. Als solches ist es aber in concreto gar nicht gegeben, sondern nur in der Doppelform einmal des **sittlichen** und fürs andere des **religiösen** Handelns, d. h. als das das eine Mal auf die Zueignung der irdischen materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit und das andere Mal auf die Vollziehung der Gemeinschaft mit Gott teleologisch bezogene Handeln. Vermöge der oben nachgewiesenen wesentlichen Doppelseitigkeit des moralischen Verhältnisses, der zufolge die Moralität wesentlich beides ist, Sittlichkeit und Frömmigkeit, hat nämlich auch die moralische Funktion dieselbe Doppelseitigkeit an sich. Das moralische Handeln ist also wesentlich beides, einerseits das **sittliche** und andrerseits das **religiöse**, und **alle besonderen Formen des moralischen Handelns** sind ebenmäßig jede wesentlich eine besondere Form **beider**, sowohl des sittlichen als auch des religiösen Handelns. Doch ist diese Verdoppelung — in dem hier überall unterstellten Falle der reinen Normalität der moralischen Entwickelung — **in der Sache selbst** eine im Allgemeinen bloß scheinbare. Denn vermöge des (schon erörterten) Verhältnisses zwischen der

Sittlichkeit und der Frömmigkeit decken sich bei normaler moralischer Entwickelung, eine einzige schon oben (§. 124.) vorausbedungene Ausnahme abgerechnet, das sittliche Handeln und das religiöse schlechthin, und demgemäß deckt sich auch von allen ihren besonderen Formen jede sittliche mit der ihr korrespondirenden religiösen schlechthin, so daß keine von beiden anders vorkommt als schlechthin zusammen mit der anderen. Es sind demnach, mit jener einzigen Ausnahme, schlechthin dieselben Aktionen, durch welche das sittliche Handeln und das religiöse sich vollziehen, indem sie beides zugleich schlechthin sittlich und schlechthin religiös bestimmt sind, ebendamit aber auch beides schlechthin in einander. Ungeachtet dieser absoluten Koincidenz der sittlichen und der religiösen Formen müssen aber gleichwohl die Begriffe beider gesondert entwickelt werden.

Zweites Hauptstück.

Das sittliche Handeln.

§. 244. Die Aufgabe, welche sich dem Handeln als sittlichem stellt, ist eben die Lösung der sittlichen Aufgabe selbst, die Realisirung des moralischen Zwecks als des sittlichen. Das heißt aber: es hat die vollständige Zueignung der irdischen materiellen Natur an die menschliche Persönlichkeit zu bewirken. Die Lösung dieser Aufgabe ist eben durch das sittliche Handeln zu vollziehen. Dieses löst sie aber mittelst der doppelten Funktion des Erkennens und des Bildens in ihrer Richtung auf die irdische materielle Natur in ihrer Totalität. Diese beiden, das Erkennen und das Bilden als sittliche, in ihrem Zusammenwirken vollführen jene Aufgabe auf vollständig umfassende Weise*). Die Bedingung aber einer solchen erkennenden und bil-

*) Bruch. Theorie des Bewußtseins, S. 97: „Von der Herrschaft des Menschen über die Natur macht man sich eine zu beschränkte Vorstellung, wenn man sie nur von der praktischen Seite auffaßt. . . . Man bedenkt nicht genug, daß diese praktische Herrschaft über die Natur auf einer theoretischen ruht, die nicht weniger erstaunenswürdig ist als jene. Um eine Kraft der Natur thatsächlich zu beherrschen, muß der Mensch sie erkannt und ihre Wirkungsgesetze erforscht haben. Alle reelle Herrschaft über die Natur geht daher von der Erkenntniß derselben aus, und schreitet nur dadurch weiter voran, daß diese Erkenntniß umfassender wird und sich in größere Tiefen hinabsenkt. Das Erste, worauf der menschliche Geist ausgeht, ist immer dieses, die Natur theoretisch zu bewältigen, indem er sie kennen lernt und in geistiger Form sich aneignet. Jede Vorstellung eines sichtbaren Gegenstandes, welche der Mensch sich auf dem Wege der Wahrnehmung erwirbt, ist schon ein Sieg über die Natur; denn in dieser Vorstellung, die ja das geistige Abbild jenes Objektes ist, hat sich der Mensch desselben bemächtigt." Saint-Martin (Tableau naturel) schreibt: „Ignorer la nature, c'est ramper devant elle, c'est se subor donner à elle et rester livré à son cours ténébreux; la connaitre, c'est la vaincre et s'élever audessu d'elle."

denden Funktion der menschlichen Persönlichkeit auf die irdische materielle Natur ist darin gegeben, daß zwischen beiden eine ursprüngliche specifische Korrespondenz stattfindet, sofern die materielle Natur von ihrem persönlichen Schöpfer her von Hause aus ein ideelles Schema an sich selbst hat, wodurch sie für die Funktion der Persönlichkeit auf sie empfänglich ist*).

Anm. In seinem Verhältniß zur materiellen Natur, und zwar ebensowohl zu seiner eigenen wie zu der ihm äußeren, wird der Mensch zu einem erkennenden Handeln in Beziehung auf sie gradezu genöthigt durch die Empfindung, in welcher sie sich seinem Verstandesbewußtsein, es sollicitirend, aufdrängt, — und zu einem bildenden Handeln eben auch in Beziehung auf sie durch den Trieb, bevorab als Selbsterhaltungstrieb, durch den sie selbst ihn (mittelst der Empfindung) zu sich hinzieht, und seine Willensthätigkeit dazu sollicitirt, sie sich zuzueignen.

§. 245. Die bezeichnete Aufgabe vertheilt sich folgendermaßen unter das Erkennen und das Bilden**). Die Aufgabe des erkennenden Handelns ist, daß die ganze irdische materielle Natur — beides, die eigene der menschlichen Einzelwesen und mittelst dieser auch die äußere, — schlechthin Inhalt des menschlichen Verstandesbewußtseins oder in diesem ideell gesetzt werde. Damit hat dann zugleich jedes Moment des menschlichen Verstandesbewußtseins in der materiellen Natur sein Objekt und mithin auch seine Sollicitation gefunden. Eben indem die materielle Natur sich ganz aufschließt für das menschliche Verstandesbewußtsein, erschließt sich dieses wieder an der materiellen Natur ganz für sich selbst, schließt sich aber eben damit auch ganz in sich zusammen und in sich ab. Beides sind

---

*) Vgl. Schleiermacher, Dialektik, S. 150. Bruch, Die Lehre von der Präexistenz der menschl. Seelen, S. 105: „Es besteht zwischen dem Denken und Sein ein genauer Parallelismus, vermöge dessen das, was auf dem Wege gesetzmäßigen Denkens erkannt worden ist, sich immer auch im Sein rechtfertigt, wie hinwiederum alles Sein von dem Denken erfaßt und zu einer idealen Form erhoben werden kann." Vgl. auch S. 139 f. 161. Desgl. Theorie des Bewußtseins, S. 98. Trendelenburg, Log. Untersuch., I., S. 163: „Und doch dringt es sich unabweislich auf, daß, wenn überall ein Erkennen denkbar sein soll, das Letzte und Ursprüngliche dem Denken und Sein gemeinsam sein muß."

**) Vgl. H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissensch., III., S. 170—172. 175.

Korrelata. Ist in der materiellen Natur etwas noch nicht, oder wenigstens noch nicht schlechthin für das menschliche Verstandesbewußtsein aufgegangen als Objekt, so ist auch in dem menschlichen Verstandesbewußtsein noch etwas zurück, was noch nicht aus der bloßen Potenz in die Aktualität hervorgetreten ist, und umgekehrt*). Die Aufgabe des *bildenden Handelns* dagegen ist, daß durch dasselbe die ganze irdische materielle Natur — beides, die eigene der menschlichen Einzelwesen und mittelst dieser auch die äußere, — schlechthin *Organ* (Instrument) der menschlichen Persönlichkeit werde. Damit hat dann zugleich jedes Moment der menschlichen Willensthätigkeit in der materiellen Natur sein Objekt und mithin auch seine Sollicitation gefunden. Eben indem die materielle Natur von der menschlichen Willensthätigkeit ganz in den Dienst der menschlichen Persönlichkeit gebracht wird, entfaltet sich jene an der materiellen Natur vollständig, faßt sich aber eben damit auch zu voller Intensität in sich zusammen. Beides sind Korrelata. Ist in der materiellen Natur etwas noch nicht, oder wenigstens noch nicht schlechthin Organ für die menschliche Persönlichkeit, so ist auch in der menschlichen Willensthätigkeit noch etwas zurück, was noch nicht aus der bloßen Potenz in die Aktualität herausgetreten ist, und folglich noch kein Organ hat, und umgekehrt. Demnach eignet das Erkennen (in seinem vollständigen Verlauf) die materielle irdische Natur der menschlichen (selbstverständlich im *generischen* Sinne) Persönlichkeit auf *ideelle* Weise schlechthin zu, das Bilden (in seinem vollständigen Verlauf) auf *reale* Weise, und beide in ihrem absoluten *Zusammenwirken* haben mithin mit der absoluten Zueignung der materiellen irdischen Natur an die menschliche Persönlichkeit unmittelbar zugleich die *Vergeistigung* des Menschen, als Geschlecht in der Vollzahl seiner Individuen, zu ihrem Ergebniß. Durch das Erkennen setzt nämlich der Mensch (selbstverständlich hier überall als Geschlecht oder als die Totalität der das menschliche Geschlecht konstituirenden Individuen) die gesammte *reale* irdische materielle Natur *ideell* in die mensch-

*) *Göthe* (Werke, B. 50, S. 91,): „Der Mensch kennt nur sich selbst, insofern er die Welt kennt, die er nur in sich und sich nur in ihr gewahr wird. Jeder neue Gegenstand, wohl beschaut, schließt ein neues Organ in uns auf."

liche Persönlichkeit hinein, und erhebt eben damit diese zur vollständigen und vollständig entfalteten ideellen irdischen Welt. Diese vollständige ideelle irdische Welt (die er in seinem Bewußtsein trägt,) aber setzt er durch das Bilden vollständig als real, indem er durch dasselbe seine (ideelle) Persönlichkeit aus dem realen Elemente der gesammten irdischen materiellen Natur als real setzt*). Indem das sittliche Handeln die Vergeistigung des Menschen — nämlich immer als Geschlecht, in der organischen Totalität der seinen Begriff erschöpfenden Individuen, — zu seinem Resultat hat, so ist demnach diese Vergeistigung des Menschen wesentlich unmittelbar zugleich die Vergeistigung auch der gesammten irdischen materiellen Natur überhaupt (auch der äußeren)**) an ihm. Ist aber die gesammte irdische materielle Natur am Menschen vergeistigt, so ist die Folge davon wieder — indem sie nunmehr für jenen, dem Mittel für seinen Zweck zu sein, ihre alleinige Bestimmung ist, bedeutungslos, und somit überhaupt zwecklos geworden ist, — ihre vollständige Aufhebung als (dem Menschen) äußere. Es vollenden sich aber auch beide, das Erkennen und das Bilden der irdischen materiellen Natur erst mit der wirklicheu Vergeistigung dieser. Denn erst wenn in der Natur der ihr einwohnende Gedanke und sein Dasein (seine Erscheinungsform) in schlechthiniger Einheit koincidiren, und sohin ihre Idee schlechthin Realität geworden ist, (das ist aber eben = wenn sie schlechthin Geist geworden ist,) ist sie vollständig erkennbar; und erst wenn an ihr die Materie schlechthin aufgehoben, und sie vollständig als Gedanke (Idee) gesetzt ist, kann sie auf vollständige Weise Organ der Persönlichkeit werden, d. h. ist sie vollständig bildbar. Wie die Materie, ihrem Begriff zufolge, als solche schlechthin unerkennbar und unbildbar ist: so ist auch an der materiellen Natur die Materie selbst (im Unterschiede von der Natur, die als ihre Form an dieser Materie ist,) ein schlechthin Unerkennbares sowohl als Unbildsames.

Anm. 1. Wenn der Mensch (als Geschlecht) auf sittlichem Wege, erkennend und bildend, die gesammte irdische materielle Natur, sie so

*) Vgl. Baader, Tagebücher (S. W., XI.,), S. 10.
**) Vgl. Bruch, Theorie d. Bewußtseins, S. 123. 124 f.

an sich vergeistigend, seiner Persönlichkeit zugeeignet hat: so hat er hiermit zugleich alle die göttliche Natur konstituirenden realen Gedanken Gottes, soweit sie sich in der irdischen Schöpfung darlegen konnten, sich zugeeignet.

Anm. 2. Eine ihm äußere Natur — in seiner besonderen Sphäre, nämlich der irdischen, — muß für den Menschen (als Geschlecht) zuletzt ganz aufhören. Denn in der moralischen Vollendung muß, was jetzt für ihn äußere irdische Natur ist, ihm ganz angeeignet sein als sein eigener Organismus. Grade ebenso gibt es ja auch für Gott innerhalb des Kreises seines immanenten Seins keine äußere Natur. Als äußere (d. h. als nicht zur Einheit einer Person schlechthin gehörige) ist auch in der That eine geistige Natur ein Unding. Denn ein realer Gedanke oder ein ideelles Dasein ist nur in einem denkenden und setzenden, d. h. also nur in einem persönlichen Sein denkbar. Geistige Steine, Berge, Flüsse, Bäume, Blumen, Thiere u. s. w. sind Ungedanken, nicht einmal Phantasieen. Die Lehre vom letztlichen Untergange der äußeren irdischen Natur ist so allerdings eine unumstößliche. Vgl. unten §. 450.

Anm. 3. In demselben Verhältniß, in welchem das erkennende und das bildende Handeln der Menschheit successive die irdische materielle Natur für die menschliche Persönlichkeit immer vollständiger in Besitz nehmen, — was beim Abschluß des sittlichen Processes ihrem ganzen Umfange nach der Fall sein wird, — in demselben Verhältniß wird jene an der Menschheit vergeistigt. Wer die bereits aus dem sinnlichen Leben abgeschiedene Menschheit wahrnehmen könnte, der würde sich davon durch den Augenschein überzeugen.

Anm. 4. Allerdings ist auch schon jetzt in der noch materiellen Natur der Gedanke vorhanden; aber er arbeitet erst in ihr, hat sie sich noch nicht schlechthin assimilirt. Darum scheint er auch erst undeutlich aus ihr hervor.

Anm. 5. Erst an dem menschlichen Naturorganismus in seiner Vergeistigung wird die irdische Natur überhaupt dereinst schlechthin erkennbar und bildbar geworden sein.

§. 246. Das Objekt des sittlichen Handelns ist allerdings, e gesagt, die irdische materielle Natur. Wenn nun aber, wie im iteren Verlauf dieses Hauptstücks durchweg, von dem sittlichen ındeln nicht des Menschen als Geschlecht (d. h. der Menschheit),

sondern des menschlichen Einzelwesens die Rede ist: so ist diese irdische materielle Natur so, wie sie ihm jedesmal gegeben ist, das Objekt dieses seines Handelns. Gegeben ist sie ihm aber, wenn wir von dem allerersten Anfange absehen, allemal als eine schon durch das frühere Handeln anderer menschlicher Einzelwesen modificirte, als eine bereits in irgend einem Maße sittlich bearbeitete. In dieser Gestalt ist sie folglich in concreto das Objekt des sittlichen Handelns, das ja in concreto immer nur als sittliches Handeln menschlicher Individuen vorkommen kann. Sie ist es mithin durchaus nicht etwa in ihrer Isolirung, nicht etwa herausgelöst aus dem Zusammenhange, in welchen das menschliche Geschlecht vermöge seiner sittlichen Funktion auf sie sie schon mit sich gesetzt hat, — sondern die irdische materielle Natur als von dem menschlichen Geschlecht bewohnte und bereits relativ in Besitz genommene, sie ist das Objekt des betreffenden Handelns, — die irdische materielle Natur in ihrem ungelösten Konnex mit der menschlichen Geschichte und diese ausdrücklich mit eingeschlossen. Wir können demnach kurzweg sagen: das Objekt, auf welches im sittlichen Handeln das menschliche Einzelwesen seine moralische Funktion richtet, um es der menschlichen Persönlichkeit zuzueignen, ist seine Welt.

§. 247. Die besonderen Formen des sittlichen Handelns sind dem Früheren (§. 242.) gemäß die folgenden:

I. Das sittliche Erkennen.

1. Das individuelle sittliche Erkennen.

A) In seiner principalen Funktion ist es das **Ahnen.** Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur und überhaupt der Welt (der Objekte des Verstandesbewußtseins) in das menschliche Verstandesbewußtsein, — als individuelles Erkennen ein Hineinabbilden derselben in das Verstandesbewußtsein als individuelles, d. h. in dasselbe, wie es das besondere und specifisch bestimmte oder differente des konkreten erkennenden individuellen Subjekts ist und diesem ausschließend eignet. Das Vermittelnde bei ihm ist sonach die Verstandesempfindung, beziehungsweise das Gefühl. Es ist ein mittelst der Verstandesempfindung, beziehungsweise des Gefühls, die Welt in das Bewußtsein Hineinspiegeln, Hineinabbilden. Das Ahnen ist so, seinem Begriff zufolge, in jedem

ein specifisch verschiedenes. Sein Produkt ist die **Ahnung**, das lediglich empfindungs-, bezw. gefühlsmäßige Erkenntniß, das eben als solches gleichmäßig beides ist, dunkel und mächtig.

Anm. 1. Es ist hier vom Ahnen*) **überhaupt** die Rede, nicht speciell vom **Vorahnen**, welches freilich mit sehr gutem Grunde **Vorahnen** heißt. Denn dasjenige **Voraus**erkennen, welches mit diesem Namen bezeichnet zu werden pflegt, ist allerdings in seiner **Dunkelheit** begreiflicherweise **immer** ein **bloßes Ahnen**. Es gibt nämlich Objekte, die unsere Empfindung, bezw. unser Gefühl schon aus weit größerer Entfernung affiziren als unsern Sinn und Verstand**). Das individuelle Erkennen eilt seiner Natur nach dem universellen voraus***). Wie das Ahnen wesentlich die Funktion der Empfindung ist, drückt die französische Sprache sehr bezeichnend aus in ihrem préssentir.

Anm. 2. Das Ahnen kommt uns empirisch unendlich häufig vor, (ganze philosophische Systeme†) kennen ja das **religiöse** Erkennen **nur** unter der Form des Ahnens,) aber sein Begriff ist im gangbaren Sprachgebrauch ein überaus schwankender und schwebender. Hier nun hat sich ein völlig bestimmter und klarer Begriff desselben ergeben. Daß dieser Begriff sich auf empirischem Wege so schwer fixiren läßt, das hat seinen Grund einfach darin, daß das Ahnen seiner Natur gemäß immer im Uebergange in das denkende Erkennen begriffen ist. S. Anm. 3.

Anm. 3. Eben als ein Erkennen mit der Empfindung oder bezw. dem Gefühl ist das Ahnen **individuelles** Erkennen. Die Empfindung, bezw. das Gefühl, ist nämlich durchaus individuell und deßhalb auch unübertragbar. „Jedes Gefühl“ — sagt **Schleiermacher** — „geht immer auf die Einheit des Lebens, nie auf etwas Einzelnes.“ (System der Sittenlehre, S. 138.) Ebenso: „Jeden Akt des Gefühls vollzieht jeder als einen solchen, den kein anderer

---

*) Vgl. **Lange**, Christl. Dogmat., I., S. 352—357.

) Vgl. **Tholuck, Die Propheten und ihre Weissagungen, S. 62.

***) **Pécaut**, De l'avenir du Protestantisme en France, p. 63: Quelque chôse en nous est toujours en avant de nos idées; nous atteignons par le regard simple, par le sentiment immédiat des hauteurs, ou l'intelligence ne se traine qu'avec peine.

†) Wie das **Friesische**. Vgl. z. B. **Apelt**, Religionsphilosophie, S. 114—119.

ebenso vollziehen kann.“ (Ebendas., S. 138 f. Vgl. überhaupt S. 138—142.) „Mittheilung der Empfindung“ — bemerkt Rosenkranz (Psychol., S. 312,) — „ist schon ein falscher Ausdruck, denn die Empfindung an sich ist unübertragbar. Nur die Möglichkeit ist vorhanden, Andere anzuregen, dasselbe zu empfinden. „Vgl. auch Daub, System d. christl. Dogmatik, I., S. 624. Das Gefühl ist der nur subjektive Verstand oder bezw. Vernunft. Mittelst der Funktion des Gefühls gelangt der Proceß des Erkennens nur bis auf die lediglich subjektive, d. i. eben individuelle Stufe. Das Erkennen mit dem Gefühl ist nämlich (s. oben §. 174.) Erkennen mit der moralisirten Empfindung. In der Empfindung nun wird das Verstandesbewußtsein durch die materielle Natur bestimmt. (§. 172.) Diese bringt in ihr in dasselbe ein. Dieses Eindringen der materiellen Natur in das Verstandesbewußtsein ist aber eine Trübung seiner Klarheit; es reagirt also dagegen. Diese Reaktion nun ist in concreto wesentlich ein sich Unterscheiden des verstandesbewußten Subjekts von der es bestimmenden materiellen Natur als seinem Objekt. In diesem sich Unterscheiden ist aber natürlich das erste Moment, daß das Ich sich mit seinem Bewußtsein in sich selbst zurückwirft, also daß es sich von dem es bestimmenden Objekt unterscheidet. In diesem ersten Moment hält es im Bewußtsein ausdrücklich nur sich selbst fest, den bestimmend auf es einwirkenden Gegenstand aber nicht als solchen, sondern nur den Eindruck, den er auf es macht. Eben dieß erste Moment nur ist die moralisirte Empfindung, das Gefühl. Es ist daher wesentlich ein individuelles oder bloß subjektives Erkennen, was mittelst des Gefühls zustande kommt. Der Erkenntnißakt selbst ist aber hiermit noch nicht abgeschlossen. Die oben gedachte Reaktion des Verstandesbewußtseins kann ja auf dieser Stufe noch nicht stehn bleiben. Denn das sich Unterscheiden des Subjekts von dem auf es einwirkenden Objekt ist noch nicht vollständig vollzogen, sondern nur erst einseitig, — nur erst als subjektives Bewußtsein, noch nicht auch als objektives. Deßhalb schreitet der Proceß zu dem zweiten Momente fort, daß das Ich als Verstandesbewußtsein das es bestimmende Objekt von sich unterscheidet, nämlich indem es dasselbe als solches erfaßt, d. h. denkend es sich vorstellt. Damit, mit der gedankenmäßigen Vorstellung, besitzt es ein objektives Bewußtsein von demselben. Damit ist aber das individuelle Erkennen in das universelle übergegangen, *in das* denkende und vorstellende Erkennen, welches wesentlich das

objektive und als solches auch in allen Objekten identische Erkennen ist. Vgl. Daub, Vorlesf. ü. die Prolegom. zur Dogmatik, S. 40. 247 f. 250 f. Man kann daher allerdings sagen, das Gefühl sei das zuständliche Bewußtsein (oder vielmehr Verstandesbewußtsein), das Denken das gegenständliche.

Anm. 4. Die Macht des Ahnens über das (persönliche) Bewußtsein, ungeachtet aller seiner Unklarheit, beruht auf seiner Unmittelbarkeit und Lebendigkeit als individuelles Erkennen.

Anm. 5. Sehr vielen kommt gar kein Gedanke daran, daß wir auch mit dem Gefühl erkennen, daß die Funktion des Gefühls auch ein Erkennen ist. Wehe unserm Geschlecht, wenn sie Recht hätten! Wie erkenntnißlos wäre doch die unermeßliche Mehrzahl der Menschen, wenn das Erkennen mit dem Verstande, das denkende Erkennen die einzige Weise des Erkennens wäre, — wie erkenntnißlos namentlich in Ansehung der übersinnlichen Gegenstände, in Ansehung grade derjenigen Dinge, ohne deren Erkenntniß eine menschenwürdige Existenz gar nicht möglich ist.

Anm. 6. Es legt sich die Frage nahe, ob wir auch Gott Gefühl beilegen sollen und Erkennen mit dem Gefühl*). Wir verneinen sie zuversichtlich. Gefühl ist von dem Leben Gottes insofern nothwendig ausgeschlossen, als es in ihm, da er kein Individuum ist, einen Unterschied des universellen und des individuellen, des verstandesmäßigen und des gefühlsmäßigen Bewußtseins nicht gibt. Darum fällt jedoch das specifische persönliche Bezogensein des erkanntwerdenden Objekts auf das erkennende Subjekt, welches in unserer Erfahrung das gefühlsmäßige Erkennen charakterisirt, in dem Proceß des göttlichen Bewußtseins nicht etwa hinweg; sondern dasselbe tritt in demselben nur nicht für sich hervor, weil ja das eigene, das persönliche Bewußtsein Gottes an sich selbst das absolute, das schlechthin universelle Bewußtsein selbst ist. Gott fehlt in dieser Beziehung nichts von dem, was wir haben; er besitzt es nur nicht, wie wir, als Bruchtheil, sondern als Totalität, und darum nicht als Unterschiedenes. Ganz das Gleiche ist auch hinsichtlich der Begehrung von Gott zu sagen.

§. 248. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das individuelle Imaginiren, ist das individuelle sittliche

*) Ulrici, Gott und die Natur (2. A.), S. 753, legt auch Gott „Gefühle" bei, aber wohl nur in populärer Ausdrucksweise.

Erkennen das **Anschauen.** Das Vermittelnde bei ihm ist die Phantasie, welche nach einem durchaus individuellen Typus imaginirt, — das Vermögen der Verstandesempfindung, genauer des Gefühls, zu bilden*), also das eigenthümliche künstlerische Vermögen. Das Anschauen kommt nie anders vor als mit und an dem Ahnen; hinwiederum kommt aber auch das Ahnen nie anders vor als zusammen mit dem Anschauen. Weil das Anschauen so an dem Ahnen haftet, so ist es allemal mitbedingt durch die Kräftigkeit der Verstandesempfindung, bezw. des Gefühls, (welche ja eben das Vermittelnde ist bei dem Ahnen,) in dem Anschauenden. Das Produkt des Anschauens ist die Anschauung. Jede Ahnung reflektirt sich in eine Anschauung, und eine Anschauung gibt es nur als Reflex einer Ahnung. Vermöge dieser Connexität des Ahnens und des Anschauens ist der specifische Charakter der Produkte des Ahnens die Qualität, eine Anschauung zu gewähren**), welche ihrer Natur zufolge auf die Verstandesempfindung, bezw. das Gefühl, wirkt, dieselbe zu einer specifischen sei es es nun Lust oder Unlust erregend, — also die Qualität, durch die Erregung einer specifischen Gefühlsstimmung, sei es nun unter der affirmativen oder unter der negativen Form, sich verständlich zu machen, d. h. die Schönheit***). Verständlich für das Gefühl kann aber ein Objekt nur durch eine unmittelbare Wirkung auf das Bewußtsein sein, folglich nur in dem Maße, in welchem es geeignet ist, einen Totaleindruck, mithin, sofern es ein zusammengesetztes ist, einen einheitlichen, einen harmonischen Eindruck hervorzubringen. Die Stärke dieses Eindrucks, mithin der Grad der Schönheit bestimmt sich nach dem Maße, in welchem das Objekt eine reiche Fülle von

---

*) J. H. Fichte, Psychol., I., S. 468: „Die Phantasieerzeugnisse sind Bilder mit dem Scheine der Objektivität."

**) Treffend Novalis, Schrr. III., S. 200: „Das Schöne ist das Sichtbare κατ' ἐξοχήν."

***) Ulrici, Gott und die Natur, S. 618: „Schön nennen wir aber dasjenige, das seiner Form und Erscheinung nach und nur um seiner Form und Erscheinung willen (ohne anderweitige Beziehungen zu uns, ohne ein anderwärtiges Interesse für uns zu besitzen,) unser Wohlgefallen erweckt. Das Schöne ist daher zunächst nur das Gefällige, und zwar das Gefällige der Form ohne unmittelbare Beziehung zum Inhalte. Deßhalb erkennen wir zunächst das Schöne auch nur an dem Gefühl des Angenehmen, das es hervorruft."

Elementen in sich befaßt*), aber, wie gesagt, von sich harmonisch in die Einheit zusammen schließenden Elementen**). Materialiter beruht daher die Schönheit auf der inneren Zusammenstimmung (Harmonie) einer Mannichfaltigkeit von Elementen, die zu einem Ganzen verbunden sind***). Die Schönheit ist demnach individueller oder subjektiver Natur und gehört vor das Forum der Verstandesempfindung, bezw. des Gefühls, und der Phantasie†).

*) Novalis Schriften, III., S. 310: „Je einfacher im Ganzen und je individueller und mannichfacher im Detail, desto vollkommener das Kunstwerk."

**) Nach Lotze, Mikrokosmus, III., S. 423, „befriedigt ästhetisch nur die Vielheit, die in eine deutlich gefühlte Einheit sich zusammenfassen läßt." Schelling, Philos. der Kunst (S. W., I., 5,), S. 359: „In dem wahren Kunstwerk gibt es keine einzelne Schönheit, nur das Ganze ist schön."

***) J. H. Fichte, Psychol., I., S. 696 f.: „In den Dingen, welche wir mit dem Prädikate der Schönheit belegen, wird das Schöne nicht gebildet durch eine einzelne ihnen inhärirende Eigenschaft, durch eine besondere Inhaltsbestimmtheit derselben, welche neben ihren sonstigen Eigenschaften noch hinzutritt, um sie dadurch zu „schönen" zu machen, wie wenn wir bei der Rose zu ihren übrigen Eigenschaften noch die des Duftes fügen müßten, um in dieser den alleinigen Grund ihrer Schönheit zu finden. Verhielte es sich also mit dem Grunde des Schönen, so könnte die Anerkenntniß des Schönen kein Gefühlsakt sein, sondern er wäre ein theoretischer Akt des Erkennens und bestände in der kalten Notiznahme vom Vorhandensein und Nichtvorhandensein einer bestimmten Eigenschaft. Das Schöne bezeichnet vielmehr eine eigenthümliche Werthbestimmung, welche wir einem Complexe von Eigenschaften an einem Gegenstande, oder einer gewissen Mannichfaltigkeit von Gegenständen (einer bestimmten Folge von Tönen, einem gewissen Verhältniß von Raumtheilen u. dergl.) beilegen, indem wir jene Mannichfaltigkeit zur Einheit (Ganzheit) zusammenfassen. Alles Schöne beruht daher auf der inneren Zusammenstimmung („Harmonie"), einer Mannichfaltigkeit von Theilen, durch welche die Theile zu einem geschlossenen Ganzen werden, oder auf einer Einheit, die sich in ihren Theilen als vollkommenes, übereinstimmendes Ganzes darstellt. Für die Raumverhältnisse nennen wir diese Einheit „Ebenmaß", in der Architektur „Symmetrie", in der Skulptur und Malerei den sogenannten „Kanon", das Gesetz über das Normalverhältniß der Theile des menschlichen oder des thierischen Körpers. Für die Tonverhältnisse bezeichnen wir sie als „Rhythmus", „Melodie" und „musikalische Harmonie." "

†) Ueber die Wichtigkeit der ästhetischen Auffassung der Dinge Apelt, Religionsphilos., S. 140 f.: „Den Griechen des Alterthums war die ästhetische Beurtheilung der Dinge eine Sache des heiligsten Ernsts. Darin lebte ihnen ihre Religion. Wir dagegen haben uns aus der ästhetischen Weltansicht fast ganz heraus und in die mechanische Naturansicht, die jenen fremd war, so einseitig hineingelebt, daß wir die religiöse Bedeutung des Schönen aus den Augen verloren haben, und dasselbe zum Nachtheil der Religion nur noch als ange-

Anm. 1. Wir gebrauchen Anschauung durchgängig im ästhetischen Sinne, d. h. nicht von der Anschauung mit dem Sinne, sondern von der Anschauung mit der Phantasie, die aber nicht etwa allein dem Gesichtssinne vorbildet (vorimaginirt), sondern nicht minder auch den übrigen Sinnen, besonders häufig namentlich dem Gehörsinne, der mit dem Gesichtssinne am nächsten verwandt ist. In welchem wesentlichen Zusammenhange nun die Phantasie mit dem Ahnen steht, und wie sie wesentlich individueller, subjektiver Natur ist, das bedarf keiner Erinnerung. Ein Ahnen ohne irgend ein begleitendes Anschauen gibt es gar nicht. Das Gefühl, welches nicht zugleich Phantasie ist, ist das dumpfe Gefühl; die dumpfe Ahnung ist aber keine wahre Ahnung. Man denke nur daran, wie bei dem Künstler die Gefühlserregung unmittelbar in die Anschauung, in ein wirkliches inneres Bild übergeht. (Der Komponist hört die Töne und Harmonien innerlich, und dann erst setzt er sie in Noten.) Eben deßhalb, weil jede Ahnung wesentlich zugleich Anschauung ist, gestalten sich besonders lebhafte Ahnungen zu eigentlichen Visionen, bezw. Auditionen, in denen das innere Bild vermöge seiner Lebendigkeit sich für den Ahnenden nach außen projicirt*).

Anm. 2. Die Definition der Schönheit macht gewöhnlich große Schwierigkeiten. Als das eigentliche Kriterium derselben muß aber doch dieß allgemein anerkannt werden, daß sie auf das Gefühl wirkt. Eine Schönheit, die uns kalt läßt, ist keine wirkliche Schönheit**). Die Wirkung auf das Gefühl kann aber natürlich beides sein, sowohl eine positive als eine negative, — sowohl die Erregung der Lust und mittelst dieser der affirmativen Beurtheilung, d. h. des Wohlgefallens, als durch die Erregung der Unlust und mittelst dieser der negativen Beurtheilung, d. h. des Mißfallens. In die-

---

nehmes Spiel der Unterhaltung betrachten." Ebenderselbe schreibt S. 147: „Nur das, was den Zweck seiner Existenz in sich selbst hat, d. i. nur der Mensch ist unter allen Gegenständen der Welt eines Ideals der Schönheit fähig." Ebendas., S. 125, bemerkt derselbe Verfasser: „Man wird leicht zugeben, daß das Schöne und Erhabene in der Form und nicht in der Materie eines Gegenstandes liegt. Genuß des Stoffes gewährt sinnliches Wohlgefallen, Anschauung der Form ästhetisches Wohlgefallen."

*) Vgl. Lange, Dogmatik, I., S. 366 f.

**) Ganz anders freilich Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., II., S. 426: „Alles ist nur so lange schön als es uns nicht angeht. . . . . Das Leben ist nie schön, sondern nur die Bilder des Lebens sind es, nämlich im verklärenden Spiegel der Kunst oder der Poesie." Schelling, Philosophie der Kunst (S. W., I., 5,), S. 398, schreibt: „Schönheit ist das real angeschaute Absolute."

sem weiten Sinne, in welchem das Häßliche auch mit unter sie gehört, als das Negativschöne, reden wir nämlich hier von der Schönheit*). Auch das Erhabene ist nur eine Species des Schönen**). Wir nennen hier Schönheit überhaupt die ästhetische Qualität der Objekte, die Qualität derselben, ästhetisch (d. h. auf das Gefühl) zu wirken, (sich dem Gefühl verständlich zu machen,) unter den ästhetischen Gesichtspunkt, unter die ästhetische Beurtheilung zu fallen. Der Ausdruck ästhetisch (von αἰσθάνεσθαι) weist ganz richtig hin auf den wahren Begriff des Schönen; nur dadurch ist eine tiefgreifende Verwirrung in die Fassung dieses Begriffs gekommen, daß man das Aesthetische (ganz im Widerspruch mit seiner Etymologie) auf den Geschmack bezogen, und das so genannte ästhetische „Urtheil" (gleichfalls eine verwirrende Terminologie) für ein „Geschmacksurtheil" genommen hat. Diese Verwirrung kann man sich an Kants Kritik der Urtheilskraft (S. W. VII.,) recht deutlich zur Anschauung bringen***). Hier wird (S. 43) der Geschmack als „das Vermögen der Beurtheilung des Schönen" definirt†), während er doch vielmehr das Vermögen der Beurtheilung des Angenehmen ist††). (Etwas „schmeckt schön", ist ein sehr inkorrekter Ausdruck.) Unsere Definition der Schönheit begreift ebenmäßig die Naturschönheit und die Kunstschönheit. Mit der ersteren†††)

*) Vgl. Kant, Anthropol., (S. W., X.,), S. 264.

**) Frauenstädt, Das sittl. Leben, S. 461: „Das erhabene der Natur demüthigt zwar den Beschauer als Individuum, indem es ihm seine im unendlichen Raum und in der unendlichen Zeit verschwindende Existenz zum Bewußtsein bringt, und so den Egoismus, in welchem er sich als den Mittelpunkt der Welt betrachtet, niederschlägt. Dafür aber erhebt es ihn auch über sich, indem es ihm die über seine ephemere Existenz hinausreichende, über Raum und Zeit erhabene Seite seines Wesens zum Bewußtsein bringt, und ihn von dem engherzigen Haften an seiner zeitlichen Erscheinung befreit."

***) Vgl. auch Anthropol. (S. W., X.,), S. 261–265. Hier, S. 264 f., scheint übrigens Kant selbst das Mißliche seiner Begriffsbestimmung zu fühlen.

†) So auch wieder von Ulrici. Gott und der Mensch, I., S. 648 schreibt er: „Geschmack nennen wir eben das Schönheitsgefühl, weil und wiefern es unser subjektives Urtheil über Schön und Häßlich unmittelbar leitet und bestimmt."

††) Was auch Kant selbst wohl weiß. S. Anthropol., S. 261. 264.

†††) Ueber die Wirkung der Naturschönheit auf das menschliche Gemüth vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., I., S. 232 f., II., S. 459–461. Frz. v. Baader, Tagebücher (S. W., XI.,), S. 286. schreibt: „Die mancherlei Naturphänomene, wo sie nur immer zusammentreffen, z. B. im Frühling, scheinen eine Art von Musik zu sein in ihren Wellenbewegungen, deren angenehmes und sinnvolles Echo unser Inneres, wenn es nicht verstimmt ist,

verhält es sich ganz wie mit der letzteren. Denn daß jene keine menschlich beabsichtigte ist, macht keinen wesentlichen Unterschied, da sie allerdings auch eine beabsichtigte ist, nämlich eine göttlich beabsichtigte, und zwar für den Menschen. Gott ist der schlechthin große und der ursprüngliche Landschaftsmaler*). In der schöpferischen Hervorbringung der materiellen Welt ist er als (zweckvoll konstruirender) Baumeister zugleich schlechthin Künstler. Das heißt: er baut die sinnliche Welt mit dem durchgängigen Absehn auch auf ihre ästhetische Wirkung, d. i. auf den Eindruck, den sie auf das Gefühl der persönlichen Weltwesen machen soll, um auch diesem sich — sein Bewußtsein — verständlich zu machen, dadurch, daß er sich ihnen zur Anschauung bringt. Daher ist unsre materielle Natur so

---

vernehmlich nachhallt. — Hymne! Wie nämlich die Töne die Taktbewegungen begleiten, so die Gefühle der Lust die natürliche Bewegung und Folge der Naturphänomene. Hierauf beruht aller Naturgenuß, die Schönheit und selbst die Laune oder das Individuelle, Charakteristische einzelner Landschaftspartieen." Nicht zutreffend scheint mir die Begriffsbestimmung der Naturschönheit, welche Oersted gibt. S. Der Geist in der Natur. Deutsch von Kannegießer, Leipz. 1854, wo es I., S. 91 heißt: „Dieß vorausgesetzt, antworte ich, daß die Naturgesetze in dem Dasein dasselbe sind, wie die Gedanken in uns selbst. Jene sind die ewigen Gedanken, wonach die Dinge sich richten, ohne zu unserm Bewußtsein zu kommen, ehe die Wissenschaft sie uns kund macht; diese sind dieselben ewigen Gedanken, welche in uns zum Bewußtsein gekommen sind. Ich finde so überall, wo nach einer Mannichfaltigkeit von Naturgesetzen unter einer herrschenden Einheit zusammengewirkt wird, einen Gedankenreichthum, und ich sage, daß unser innerer Sinn, der nach denselben Gesetzen gebildet ist, dieses als Schönheit auffaßt."

*) Bockshammer, Offenbarung u. Theologie, S. 36 f.: „Es ist auch in der vor unseren Blicken ausgebreiteten Welt ein Analogon von dem, was wir Gemüthszustand und Stimmung des Geistes nennen: daher auch die Natur einen Ausdruck hat für Heiterkeit und Schwermuth, für Liebe und Groll, sowie für das Furchtbare und Erhabene. Man wird es weder für Zufall noch für den Erfolg einer mechanischen Vorrichtung erklären, daß z. B. der unendliche Raum über uns sich mit dem sanften, man möchte sagen, tröstlichen Blau des Himmels kleidet; oder daß die Erde mit dem durch unzählige Abstufungen mild in einander fließenden Grün das Auge erquickt; oder endlich, daß nicht wenige, theils häufigere, theils seltnere Naturerscheinungen, so wie einzelne Gegenden der Erde, das menschliche Gemüth bald in diese bald in jene der Natur analoge Stimmung mit unwiderstehlichem Zuge versetzen. Viel eher müßte man geneigt sein, hierbei, und bei nicht wenig Anderem — wie bei dem Anblicke des reichgeschmückten freundlichen Lebens der Blumenwelt, — an etwas Besseres, nämlich an Geist, Gefühl und Einbildungskraft zu denken. Dadurch allein wird es dem Menschen möglich, der Naturforschung als einem würdigen Bestreben sich zu weihen, und dabei in Liebe und Andacht dem Geiste zugewandt zu bleiben, der dieses Ganze so kennbar durchdringt."

malerisch gestaltet. Die Schönheit des menschlichen Leibes ist weder reine Naturschönheit noch reine Kunstschönheit, sondern — und eben deßhalb ist sie die höchste sinnliche Schönheit, — beides zugleich und die Einheit beider. Denn einerseits ist sie allerdings Naturprodukt, andrerseits aber auch Kunstprodukt, nämlich das Werk der stätigen, wiewohl unbewußten und willkürlichen, plastischen Arbeit der Persönlichkeit des menschlichen Individuums an seiner materiellen Natur. S. unten §. 333. 334. Von Seelenschönheit ist gar wohl zu reden, sofern ja die menschliche Seele als natürliche ein Materielles ist, in welchem die Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens die individuelle Bestimmtheit ihres Verstandesbewußtseins auf habituelle Weise ausprägen kann. Das Leben in der Ahnung (in Gefühlen) ist das eigentliche Element der „schönen" Seelen. — Aus der im §. gegebenen Analyse des Begriffs der Schönheit wird es auch klar, wie dieß beides zusammen besteht, daß einerseits das Schöne durch den unmittelbaren Eindruck auf das Gefühl wirkt, und andrerseits gleichwohl eine Theorie des Schönen und eine ästhetische Kritik möglich ist. Der subjektive unmittelbare Gefühlseindruck beruht nämlich ursächlich auf bestimmten objektiven Beschaffenheiten des Gegenstandes, der ihn hervorbringt, und diese lassen sich aus dem Begriffe jenes unmittelbaren Gefühlseindrucks verstandesmäßig ableiten.

§. 249. 2. Das universelle sittliche Erkennen.

A) In seiner principalen Funktion ist es das **denkende Erkennen.** Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur und überhaupt der Welt (der Objekte des Verstandesbewußtseins) in das menschliche Verstandesbewußtsein, — als universelles Erkennen ein Hineinabbilden derselben in das Verstandesbewußtsein als universelles, d. h. in dasselbe nicht wie es das besondere und specifisch bestimmte oder differente des konkreten erkennenden individuellen Subjekts ist und diesem ausschließend eignet, sondern wie es das menschliche Verstandesbewußtsein als solches und an sich ist, das gattungsmäßige und mithin das in allen menschlichen Individuen ohne Unterschied identische und sich selbst gleiche. Das Vermittelnde ist bei ihm sonach der (in Allen identische) Verstandessinn. Es ist ein die Welt mittelst des Verstandessinnes in das universelle menschliche Bewußtsein Hineinspiegeln, Hineinabbilden. Das denkende Erkennen ist so in Jedem ein iden-

tisches, d. h. es eignet ihm Evidenz. Durch den Verstandessinn ist es aber vermittelt beides, als somatischen und als psychischen (den eigentlich s. g. Verstand). Sofern es durch den ersteren vermittelt ist, ist es das (sinnliche) Wahrnehmen, — sofern es durch den letzteren vermittelt ist, ist es das (logische) Reflektiren. Die Evidenz ist so theils die sinnliche, theils die logische. Beide Formen, das Wahrnehmen und das Reflektiren, sind aber nie schlechthin für sich, die eine ohne die andere, gegeben, sondern sie werden immer nur a potiori benannt. Je mehr sie außer einander sind, desto mehr sind sie zugleich trübe mit einander vermischt, und desto unvollkommener ist das denkende Erkennen. Seine Vollendung besteht in dem absoluten Ineinandersein der Wahrnehmung — die eben damit zur Beobachtung wird, — und der Reflexion, bei dem reinlichen gesondert (unvermischt) Sein beider. Ohne das Reflektiren vollzieht sich das Wahrnehmen nicht zum wirklichen Denken, ohne das Wahrnehmen vollzieht sich das Reflektiren nicht zum wirklichen Erkennen. Das Produkt des denkenden Erkennens ist das verstandesmäßige, und eben als solches klare und deutliche, Erkenntniß, d. h. das erkenntnißmäßige*) Wissen (das Denkerkenntniß), dessen unterscheidender Charakter demnach eben die Evidenz ist. Als Produkt des Wahrnehmens ist dasselbe die Kenntniß (die Erfahrung, die Erfahrungskenntniß, die Notiz, die bloße Kenntniß überhaupt, im Unterschiede von dem eigentlichen, nämlich von dem begriffsmäßigen Wissen, d. h. von dem wissenschaftlichen Wissen,), — als Produkt des Reflektirens ist es der Begriff (der Gedanke im engeren Sinne des Worts). Erst Kenntniß und Begriff (Empirie und Theorie) zusammen machen das wahre Wissen aus; für sich allein ist jedes von diesen beiden Momenten des Wissens zum wirklichen Wissen unzulänglich. Ihr absolutes Ineinandersein ist die Vollendung des erkenntnißmäßigen Wissens. Der specifische Charakter der Produkte des denkenden Erkennens ist demzufolge die Qualität, Verständlichkeit für das universell bestimmte Verstandesbewußtsein, für den Verstandessinn, d. i. eben Evidenz (sei es nun sinnliche oder logische), eben deshalb aber objektive oder allgemeine Gültigkeit zu haben, d. h. die Wahrheit. Die Wahrheit

*) Im Unterschiede von dem spekulativen Wissen.

ist demnach universeller oder objektiver Natur und gehört vor das Forum des Verstandessinnes. Sie liegt ebenso auf der Seite des Verstandesbewußtseins wie die Schönheit, und insofern gehören beide wesentlich zusammen als sich gegenseitig ergänzend. Erst in der absoluten Einheit von Schönheit und Wahrheit hat das menschliche Bewußtsein, sofern es sich um das sittliche Verhältniß handelt, seine vollkommene Befriedigung*).

Anm. 1. Das Denken ist seinem Begriff zufolge ein Universaliren, ein Allgemeinsetzen der Affektionen, welche das persönliche Bewußtsein von den Objekten empfängt**), m. a. W. ein abstrakt Setzen derselben. Denn die Abstraktheit ist nichts anderes als die Universalität, eben das charakteristische des Denkens. In demselben Maße, in welchem das Erkennen ein wirkliches Denken ist, ist es auch in allen menschlichen Einzelwesen sich selbst gleich.

Anm. 2. Der Anfang alles Wissens ist der sinnliche Augenschein mit seiner für Alle ohne Unterschied gleichen, und zwar vollständigen, zwingenden, unmittelbaren Gewißheit; die Evidenz ist ursprünglich Augenscheinlichkeit, und seinen fünf Sinnen trauen ist der erste Schritt zur Wissenschaft. Der Sinn ist die Wurzel des Verstandes. Vgl. oben §. 171, Anm. 3. Aber auch schon dieser sinnliche Augenschein kommt keineswegs etwa durch den somatischen Sinn für sich allein zustande, ohne die Mitwirkung des psychischen Sinnes, und zwar als persönlich bestimmten, d. h. als Verstandessinnes. In dem menschlichen Wahrnehmen (und ein thierisches gibt es nicht,) ist immer wesentlich auch schon ein Denken im engeren Sinne, eine reflektirende Funktion, mitgesetzt, in der Funktion des eigentlich s. g. Sinnes auch eine Funktion des eigentlichen Verstandes. Die reine Perception mit dem materiellen somatischen Sinne für sich allein ist noch kein wirkliches oder eigentlich so zu nennendes Wahr-

---

*) Novalis Schriften, II., S. 147: „Es ist eine falsche Idee, daß man Langeweile haben würde, wenn man alles wüßte. Jede überwundene Last befördert die Leichtigkeit der Lebensfunktionen und läßt eine Kraft übrig, die nachher zu etwas anderem bleibt. Es ist mit dem Wissen wie mit dem Sehen, je mehr man sieht, desto besser und angenehmer ist es. . . . . Es ist nicht das Wissen allein das uns glücklich macht, es ist die Qualität des Wissens, die subjektive Beschaffenheit des Wissens. Vollkommenes Wissen ist Ueberzeugung, und sie ist es, die uns glücklich macht und befriedigt, sie verwandelt das todte Wissen in ein lebendiges."

**) Vgl. Braniß, Metaphysik, S. 91 f.

nehmen, wie wir an dem Thiere sehen, das nicht eigentlich wahrnimmt, ungeachtet es ihm an den somatischen Sinnen und den Perceptionen durch dieselben, an den Vorstellungen im weitesten Sinne des Worts durchaus nicht fehlt. Eben in der Beobachtung, welche das wirkliche Wahrnehmen bedingt, liegt bereits eine eigentliche Verstandesfunktion, weshalb denn auch das Thier zum Beobachten unfähig ist. Höchstens gibt es in der höheren Thierwelt entschiedene Approximationen an das wirkliche (d. h. nicht bloß instinktmäßige) Beobachten; dann aber immer zugleich auch an das wirkliche Wahrnehmen.

Anm. 3. Das charakteristische Merkmal der Wahrheit ist die Evidenz, d. h. die Qualität, dem menschlichen Verstandesbewußtsein als solchem schlechthin allgemeine Zustimmung, ausnahmslos in jedem menschlichen Individuum, abzunöthigen. Es gibt kein anderes letztes Kriterium der Wahrheit desjenigen, was sich für Wissen ausgibt, als diese nothwendige allgemeine Uebereinstimmung in Beziehung auf dasselbe*). Vgl. besonders Fichte, Sittenlehre (S. W. IV.,), S. 245—247. 253. Daub, Syst. d. christl. Dogmatik, I., S. 452 f.

Anm. 4. Die Spekulation ist nicht mit eingeschlossen in dem Begriff des denkenden Erkennens. Sie ist zwar ein Denken, aber kein erkennendes Denken, weil sie nicht Denken eines gegebenen Objekts — wie die Welt — ist, sondern reines oder apriorisches Denken. Dasjenige Wissen, welches sie erzeugt, ist eine andere Art des Wissens, eine eigenthümliche Art des Wissens für sich, das nicht erkenntnißmäßige oder nicht empirische, das reine (das spekulative) Wissen. Aber freilich so lange der moralische Proceß noch im Verlauf begriffen ist, so lange reicht die Spekulation mit ihrem Wissen nicht aus, weil sie ja bis zum Ablauf jenes Processes eine vollendete und damit sich selbst genugsame und schlechthin selbständige noch nicht sein kann (s. oben §. 199.). Bis zur

*) Kant, Kritik der reinen Vernunft (S. W., II.,), S. 612: „Der Probirstein des Fürwahrhaltens, ob es Ueberzeugung" („auf objektiven Gründen beruhend") „oder bloße Ueberredung sei, ist also äußerlich die Möglichkeit, dasselbe mitzutheilen und das Fürwahrhalten für jedes Menschen Vernunft gültig zu befinden." Möhler, Symbolik (4. A.), S. 471: „Eine eigenthümliche Einrichtung unsers geistigen Wesens fordert, daß wir unsern eigenen Gedanken nicht glauben, wenn sie nicht irgend einen Beifall finden. Es gibt auch vielleicht kein anderes sicheres Merkmal des Wahnsinns, als das Festhalten einer Vorstellung, die Jedermann für eine bloße Einbildung hält."

Vollendung der moralischen Entwickelung hin bedarf daher die Spekulation schlechterdings der Ergänzung durch das denkende Erkennen, also durch die Empirie. Nur kann freilich auch diese eben so wenig der Hülfe jener entbehren*). Bis zu jenem Vollendungspunkt hin gehört es wesentlich zur Normalität des Denkens, daß Spekulation und Empirie sich gegenseitig die Hand reichen als schlechthin gleichberechtigte Funktionen. Nur nicht in dem Sinne, in welchem diese Forderung gewöhnlich gemeint ist**), daß beide zusammen, gewissermaßen abwechselungsweise an einem und demselben Werke arbeiten, sondern sie sollen jede für sich in reinlicher Sonderung ihr Geschäft betreiben. Da es so außer dem erkennenden und damit empirischen Denken auch noch ein anderes, ein nicht empirisches gibt, so ist die Geltung des Satzes: nihil est intellectu, quod non fuit in sensu, sehr zu beschränken.

Anm. 5. Die Wahrheit gehört nicht mit unter die Gerichtsbarkeit des Vorstellungsvermögens. Ein Begriff braucht, um wahr zu sein, nicht (wie denkbar, so auch) vorstellbar zu sein. Alle transcendenten Begriffe (wie nothwendige sie auch sein mögen) sind eben als solche schlechthin unvorstellbare.

§. 250. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das universelle Imaginiren, ist das universelle sittliche Erkennen das **Vorstellen**. Das Vermittelnde bei ihm ist das Vorstellungsvermögen, welches nach einem durchaus universellen Typus imaginirt, — das Vermögen des Verstandessinnes, sein Produkt abzubilden, — das Vermögen, ein objektives Bild des erkannten Gegenstandes zu koncipiren: daher denn das Vorstellungs-

*) Trendelenburg, Log. Unters., I., S. 322 f.: „Schon die Beobachtung ist nur dadurch Beobachtung, daß ein vorauseilender Gedanke die Aufmerksamkeit leitet. Wenn sich der Geist hin die Dinge hineinwirft, um sie begreifend wiederzuschaffen: so ist jede Frage, die er in der Beobachtung oder im Experiment an die Dinge thut, eine vorwitzige That des Geistes, die über die Empirie kühn hinausgreift. Ohne eine solche gelänge es nie, im Fremden heimisch zu werden. . . . . . Jede Herrschaft, die der Geist über die Natur übt, ruht auf einem Gedanken a priori, der die Natur mit der Natur bändigt. Ohne einen solchen flösse alles immerdar das alte Bette des Stromes hinab." Vgl. auch II. S. 387. Baader, Randglossen (S. W., XIV.), S. 383: „Erfahrung ohne Spekulation ist eben so schlecht als diese ohne jene."

**) Wie z. B. bei Ueberweg, Logik, S. 421—423. Vgl. Bd. I., S. 281.

vermögen das eigenthümliche wissenschaftliche Vermögen ist. Das Vorstellen kommt nicht anders vor als mit und an dem denkenden Erkennen; hinwiederum kommt aber auch das denkende Erkennen nie anders vor als zusammen mit dem Vorstellen. Weil das Vorstellen so an dem denkenden Erkennen haftet, so ist es allemal mitbedingt durch die Kräftigkeit des Verstandessinnes (welcher ja eben das Vermittelnde ist bei dem denkenden Erkennen,) in dem Vorstellenden. Das Produkt des Vorstellens ist die Vorstellung, d. h. die rein innere Abspiegelung des Gedankens, in welcher das Denkerkenntniß sich erst wirklich abschließt*), das lediglich innere Wort**). Sofern das denkende Erkennen das Wahrnehmen ist, ist die Vorstellung das Bild, welches, wie jenes, immer einen empirischen einzelnen Gegenstand hat, — sofern es Reflektiren und letztlich Begreifen ist, ist sie das Gemeinbild oder das Schema***). Jedes erkenntnißmäßige Wissen

---

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., II., S. 214: „Was ist Vorstellung? Ein sehr komplizirter physiologischer Vorgang im Gehirn eines Thieres, dessen Resultat das Bewußtsein eines Bildes ebendaselbst ist."

**) Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 384. 389- 392. 408. 490. 682. 684 f.

***) Ueber den schwierigen Begriff des Schemas s. Kant, Kritik d. reinen Vernunft (S. W., II.), S. 157—161. Trendelenburg, Log. Unters., I., S. 309. 315. II., S. 220 f. Schleiermacher, Psychol., S. 147 f. 515. Kant, a. a. O. (S. 159 f.) schreibt: „Das Schema ist an sich selbst jederzeit nur ein Produkt der Einbildungskraft; aber indem die Synthesis dieser letzteren keine einzelne Anschauung, sondern die Einheit in der Bestimmung der Sinnlichkeit allein zur Absicht hat, so ist das Schema doch vom Bilde zu unterscheiden. So wenn ich fünf Punkte hinter einander setze ....., ist dieses ein Bild von der Zahl fünf. Dagegen wenn ich eine Zahl überhaupt nur denke, die nun fünf oder hundert sein kann, so ist dieses Denken mehr die Vorstellung einer Methode, einem gewissen Begriffe gemäß eine Menge (z. E. tausend) in einem Bilde vorzustellen, als dieses Bild selbst, welches ich im letzteren Falle schwerlich würde übersehen und mit dem Begriff vergleichen können. Die Vorstellung nun von einem allgemeinen Verfahren der Einbildungskraft, einem Begriff sein Bild zu verschaffen, nenne ich das Schema zu diesem Begriffe. In der That liegen unsern reinen sinnlichen Begriffen nicht Bilder der Gegenstände, sondern Schemate zum Grunde. Dem Begriffe von einem Triangel überhaupt würde gar kein Bild desselben jemals adäquat sein. Denn es würde die Allgemeinheit des Begriffes nicht erreichen. welche macht, daß dieser für alle, recht- oder schiefwinklige etc. gilt, sondern immer nur auf einen Theil dieser Sphäre eingeschränkt sein. Das Schema des Triangels kann niemals anderswo als in Gedanken existiren und bedeutet eine Regel der Synthesis der Einbildungskraft, in Ansehung reiner Gestalten im *Raume*. Noch viel weniger erreicht ein Gegenstand der Erfahrung oder ein

(jedes Denkerkenntniß) ist von einer Vorstellung begleitet, und eine Vorstellung kann nicht anders vorkommen als im Geleit eines erkenntnißmäßigen Wissens (eines Denkerkenntnisses).

Anm. 1. In welchem wesentlichen Zusammenhange das Vorstellen mit dem Denken steht, und wie es wesentlich universeller oder ob-

---

Bild desselben jemals den empirischen Begriff, sondern dieser bezieht sich jederzeit unmittelbar auf das Schema der Einbildungskraft, als eine Regel der Bestimmung unserer Anschauung, gemäß einem gewissen allgemeinen Begriffe. Der Begriff vom Hunde bedeutet eine Regel, nach welcher meine Einbildungskraft die Gestalt eines vierfüßigen Thieres allgemein verzeichnen kann, ohne auf irgend eine einzige besondere Gestalt, die mir die Erfahrung darbietet, oder auch ein jedes mögliche Bild, was ich in concreto darstellen kann, eingeschränkt zu sein. Dieser Schematismus unseres Verstandes, in Ansehung der Erscheinungen und ihrer bloßen Form, ist eine verborgene Kunst in den Tiefen der menschlichen Seele, deren wahre Handgriffe wir der Natur schwerlich jemals abrathen und sie unverdeckt vor Augen legen werden. So viel können wir nur sagen: das Bild ist ein Produkt des empirischen Vermögens der produktiven Einbildungskraft, das Schema sinnlicher Begriffe (als der Figuren im Raume) ein Produkt und gleichsam ein Monogramm der reinen Einbildungskraft a priori, wodurch und wonach die Bilder allererst möglich werden, die aber mit dem Begriffe nur immer vermittelst des Schema, welches sie bezeichnen, verknüpft werden müssen und an sich demselben nicht völlig kongruiren." Dazu vergleiche man Schelling, Philos. d. Kunst (S. W., I., 5,), S. 407 f.: „Das Bild ist immer konkret, rein besonder, und von allen Seiten so bestimmt, daß zur völligen Identität mit dem Gegenstand nur der bestimmte Theil des Raumes fehlt, worin letzterer sich befindet. Das Herrschende im Schema dagegen ist das Allgemeine, obgleich allerdings das Allgemeine in ihm als ein Besonderes angeschaut wird. Daher konnte es Kant in der Kritik der reinen Vernunft definiren: als die sinnlich angeschaute Regel der Hervorbringung eines Gegenstandes. Es steht insofern allerdings zwischen dem Begriff und dem Gegenstand in der Mitte, und ist in dieser Beziehung Produkt der Einbildungskraft. Am deutlichsten sieht man, was Schema sei, aus dem Beispiel des mechanischen Künstlers, der einen Gegenstand bestimmter Form einem Begriffe gemäß hervorbringen soll. Dieser Begriff schematisirt sich ihm, d. h. er wird in ihm unmittelbar in der Einbildungskraft in seiner Allgemeinheit zugleich das Besondere und Anschauung des Besonderen. Das Schema ist die Regel, welche sein Hervorbringen leitet, aber er schaut in diesem Allgemeinen zugleich das Besondere an. Er wird dieser Anschauung gemäß zuerst nur den rohen Entwurf des Ganzen hervorbringen, dann die einzelnen Theile vollständig ausbilden, bis ihm das Schema allmälig zum völlig konkreten Bild wird, und noch mit der vollständig eintretenden Bestimmtheit des Bildes in seiner Einbildungskraft auch das Werk selbst vollendet ist. Was Schema und Schematismus sei, kann also jeder nur durch eigene innere Anschauung erfahren; da aber unser Denken des Besonderen eigentlich immer ein

jektiver Natur ist, ist allgemein anerkannt. Auch unsre eigentlich sogenannten Begriffe sind, in näherer oder entfernterer Weise, bildliche, den Begriff des Begriffs selbst nicht ausgenommen. Schon deßhalb, weil wir gar nicht anders denken können als in Worten, alle Worte aber Bilder sind, nur freilich, als Worte, identische Bilder, Bilder, in denen sich kein Gefühl mitausdrückt, also Bilder im weiteren Sinne*).

Anm. 2. Wenn im §. gesagt ist, daß jedes denkende Erkennen von einem Vorstellen begleitet sei: so ist nicht zu übersehen, daß dieß eben von jedem denkenden Erkennen behauptet wird, nicht etwa von jedem Denken überhaupt. Denn es gibt freilich auch ein Denken, welches wesentlich nicht von einem Vorstellen begleitet ist, — wie wir ja oben B. I., S. 113. 203 f. ausdrücklich anerkannt haben, — und das wir eben deshalb das transcendente nennen, — ein Denken, welches seinem Begriff selbst zufolge vom Vorstellen verlassen wird, sofern es nämlich ein Objekt hat, das eben wesentlich ein schlechthin nicht materielles und überdieß schlechthin nicht räumlich und zeitlich bestimmtes und mithin dem Bereich des Vorstellens schlechthin enthoben ist, — da dieses ja wesentlich sinnliches Vorstellen ist oder doch Vorstellen in Raum und Zeit, Imaginiren nach einem sinnlichen, namentlich räumlichen und zeitlichen Schema. Allein die Objekte dieses Denkens sind ihrem Begriff zufolge nicht empirisch gebbar, und folglich nicht Objekte eines denkenden Erkennens. Eben darin ist dann aber auch die eigenthümliche Schwierigkeit begründet, welche laut der Erfahrung dieses Denken, das transcendente, für die allermeisten Menschen mit sich führt, und die immer wiederkehrende Skepsis in Betreff seiner Zuverlässigkeit, — darin, daß uns, weil es schlechterdings nicht von einem Vorstellen begleitet ist und begleitet sein kann, für seine Objekte schlechthin jede Analogie in unserer Erfahrung ausgeht.

Schematisiren desselben ist, so bedarf es eigentlich bloß der Reflexion auf den beständig, selbst in der Sprache geübten Schematismus, um sich der Anschauung davon zu versichern. In der Sprache bedienen wir uns auch zur Bezeichnung des Besonderen doch immer nur der allgemeinen Bezeichnungen: insofern ist selbst die Sprache nichts anderes als ein fortgesetztes Schematisiren." S. auch Ulrici, Gott u. d. Mensch, I., S. 550.

*) Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 489 f.

§. 251. II. Das sittliche Bilden.

1. Das individuelle sittliche Bilden.

A) In seiner principalen Funktion ist es das **Aneignen oder das Assimiliren**. Als Bilden ist es ein die materielle Natur und überhaupt die Welt (die Objekte der Willensthätigkeit) der menschlichen Persönlichkeit als Organ Anbilden, — als individuelles Bilden ein sie der menschlichen Persönlichkeit als individueller zum Organ Anbilden, d. h. ihr wie sie die besondere und specifisch bestimmte oder differente des konkreten bildenden Individuums ist und diesem ausschließend eignet. Dieß ist eben das Aneignen, im Unterschiede von dem Zueignen (§. 99.), welches der allgemeine Begriff ist. Das Vermittelnde bei dem Aneignen ist der Willenstrieb, bzw. die Begehrung. Das Individuum eignet dadurch an, daß es kraft des Willenstriebes, bzw. der Begehrung, die materielle Natur und überhaupt die Welt in sich hineinsetzt, und sie seiner Persönlichkeit als individueller zum Organ anbildet. Zu allernächst eignet nun die individuelle Person allerdings die äußere materielle Natur an, mit ihren materiell somatischen Organen; aber sie eignet nicht minder auch mit ihren psychischen Organen an, nämlich ihre sie umgebende Welt überhaupt, die materielle in ästhetischer Weise, vor allem aber ihre moralische Welt, indem sie die in derselben vorhandenen moralischen und eben damit zugleich geistigen Lebensstoffe in sich, d. h. näher in ihren psychischen Naturorganismus, aufsaugt*). Diese beiden Seiten des Aneignungsprocesses laufen in unauflöslicher Verflechtung kontinuirlich neben einander her, eben so wie jener Proceß selbst sich ununterbrochen durch das ganze Leben des Individuums hindurchzieht. Das Aneignen zerfällt seinem Begriff zufolge in zwei Hauptstadien, sofern die Aneignung der materiellen Natur und der Welt überhaupt an die individuelle menschliche Persönlichkeit nur durch die Vermittelung ihrer Aneignung an die eigene materielle — somatisch-psychische — Natur der letzteren erfolgen kann. 1) Zunächst liegt also in dem Begriff des Aneignens, daß die Persönlichkeit des Individuums ihre Welt ihrem

*) Novalis Schriften, III., S. 270 f.: „Alles muß Lebensmittel werden. Kunst, aus allem Leben zu ziehen. Alles zu beleben, ist der Zweck des Lebens.“

eigenen materiellen somatisch-psychischen Naturorganismus assimilirt, und nach dieser (ersten) Seite hin ist der Assimilationsproceß der κατ' ἐξοχὴν so genannte, der materielle (oder sinnliche) animalische Ernährungsproceß*). Er kommt in erster Reihe als der somatische in Betracht, nämlich als der Proceß der Aneignung der äußeren materiellen Natur an den eigenen somatischen materiellen Naturorganismus des aneignenden Individuums. Und zwar ist er in seinem vollständigen Umfange zu fassen, mit ausdrücklichem Einschluß auch der mit zu ihm gehörigen unwillkürlichen physiologischen Funktionen, wie des Athmens und des Luftgenusses überhaupt und dergl. m. Dieser somatische materielle animalische Ernährungsproceß vollzieht sich wieder über zwei bestimmt auseinandertretende Momente hinweg. a) Indem das Individuum individuell bildet, setzt es zuvörderst das seiner Persönlichkeit als Organ anzubildende äußere materielle Naturobjekt in seinen materiellen somatischen Naturorganismus hinein, dadurch, daß es dasselbe absorbirt oder konsumirt (es „zu sich nimmt"); sodann aber b) setzt es weiter dasselbe wirklich um in seine eigene materielle somatische Natur, transsubstanzirt es in dieselbe mittelst der Digestion, unter Excretion**) der nicht assimilirbaren Theile desselben, und verleibt es ihr wirklich ein, m. E. W. intussuscipirt es. Neben diesem somatischen materiellen animalischen Ernährungsproceß läuft dann aber, unscheidbar mit ihm verflochten, auch der psychische kontinuirlich her, indem die individuelle Persönlichkeit durch die Erregungen, die sie mittelst ihrer psychischen Organe von ihrer Welt, vornehmlich von ihrer moralischen Welt her in sich aufnimmt, auch ihren psychischen materiellen Naturorganismus fort und fort befruchtet werden läßt. 2) Allein hier kann der Proceß des menschlichen individuellen Bildens noch nicht stehn bleiben. Er hat ja sein Ziel keineswegs schon erreicht. Denn das so in die individuelle

---

*) Ueber ihn vgl. die Bemerkungen von Vorländer, Grundlinien einer organ. Wissensch. d. menschl. Seele, S. 85. 404. 497–500. Es ist sehr wahr, was dort S. 59 gesagt wird: „Fortschreitende Produktion und Reproduktion sind nirgends von einander zu trennen."

**) Steffens, Grundzüge der philosoph. Naturwissenschaft, S. 188: „Eine *jede Assimilation* offenbart ihre Relativität durch eine ihr entsprechende Excretion."

Person organisch aufgenommene äußere Element ist zwar angeeignet, aber nur erst ihrem materiellen — somatisch-psychischen — Naturorganismus, keineswegs aber schon, worauf doch eben die Aufgabe geht, ihrer Persönlichkeit. Wenigstens nicht wahrhaft, nicht wirklich, d. h. auf schlechthinige und folglich auch unauflösliche Weise. Sondern nur in derselben Art ist er der individuellen Persönlichkeit angeeignet, wie der eigene materielle Naturorganismus derselben es ist. Dieser aber gehört ihr offenbar nur sehr relativ zu eigen, weil nicht auf unauflösliche, sondern nur auf vorübergehende Weise, indem er, eben als materieller, der Vergänglichkeit unterliegt. Der weitere Fortgang unsres Processes besteht mithin darin, daß nun auch dieser eigene materielle — somatisch-psychische — Naturorganismus des Individuums seiner (individuellen) Persönlichkeit wirklich, d. h. schlechthin angeeignet oder als Organ angebildet, und so mit ihr zu wahrer, d. h. unauflöslicher Einheit zusammengeschlossen wird*). Nun ist aber die individuelle Persönlichkeit ein Ideelles, ihre materielle Natur dagegen ein Reales: mithin wird, indem diese jener angebildet (als Organ zugebildet) und mit ihr auf absolute Weise in Einheit gesetzt wird, in dem Individuum eine absolute Einheit von Ideellem und Realem, d. h. Geist gesetzt, oder näher: es wird in ihm, je nachdem man es ausdrücken will, seine Persönlichkeit vergeistigt oder seine Natur, mit Einem Wort: es selbst wird vergeistigt vermöge seines Aneignens. Und so ist denn der Aneignungsproceß nach dieser seiner zweiten Seite und in letzter Beziehung wesentlich der Proceß der Selbstvergeistigung des (aneignenden) Individuums, näher die Erzeugung eines geistigen somatisch-psychischen Naturorganismus, eines geistigen beseelten Leibes seiner Persönlichkeit**). Und eben hiermit hat sich nun auch der konkrete Hergang deutlich herausgestellt, vermöge dessen der sittliche Proceß, wie oben (§. 106—109.) bereits aus der Analyse seines abstrakten Begriffs gefolgert werden mußte, der Proceß der Selbst-

*) Der alte Satz, „daß jeder Geist nur von seinem Leibe sich speise.“ S. Baader, Ueber Sinn und Zweck der Verkörperung, Leib- oder Fleischwerdung des Lebens, (S. W., II.,), S. 8.

**) Baader, a. a. O., S. 3: „Das exoterische Leben ist nur Baugerüste dem esoterischen.“

vergeistigung des Menschen ist. Die beiden hier aufgezeigten Seiten des Aneignungsprocesses gehören eben als seine durch seinen Begriff geforderten beiden Momente, unzertrennlich zusammen, und in diesem ihrem Zusammenhange ist die sittliche und überhaupt die moralische Bedeutung der Mäßigkeit begründet. Denn daß der Aneignungsproceß sich durch sein erstes Stadium hindurch bis zu seinem zweiten schlechthin vollziehe, d. h. daß der Ernährungsproceß in den Vergeistigungsproceß schlechthin umschlage, das ist wesentlich dadurch mitbedingt, daß das Individuum das richtige Maß einhält bei der Aufnahme der materiellen Nahrungsstoffe in seinen somatischen Naturorganismus. Geschieht diese in einem solchen Maße, — sei es nun durch ein Zuviel oder durch ein Zuwenig, — daß dadurch die Energie des materiellen animalischen Lebensprocesses im Menschen entweder über ihre normale Höhe hinausgesteigert oder unter sie hinabgedrückt wird: so ist davon die Folge eine Behinderung und relative Unterdrückung der Funktion seiner Persönlichkeit, die Folge hiervon aber wieder eine Störung wie des moralischen Processes überhaupt so insbesondere zuallernächst des Aneignungsprocesses in ihm, und zwar gerade auf derjenigen Seite, nach welcher er die Arbeit seiner Persönlichkeit an der Zueignung seiner materiellen Natur und ihrer Ineinssetzung mit sich, d. i. eben der Vergeistigungsproceß ist. Weil das Leben des menschlichen Einzelwesens eben darin besteht, daß seine Persönlichkeit einen Naturorganismus, und zwar näher einen beseelten Leib, besitzt: so beruht wesentlich auf dem Aneignungsprocesse das Leben des menschlichen Individuums, beides das materielle (sinnliche) und das geistige, — jenes seiner Erhaltung nach*), dieses seiner Erzeugung nach. Als Ernährungsproceß ist der Aneignungsproceß der Selbsterhaltungsproceß des Individuums, nämlich nach seinem materiellen Leben, — als Selbstvergeistigungsproceß ist er der Selbsterzeugungsproceß desselben, der Proceß seiner Palingenesie durch sich selbst aus der Materie in den Geist. Eben als dieser Lebensproceß kann er gar nicht anders gedacht werden

---

*) Baader, Erläuterungen u. s. w. (S. W., XIV.,), S. 250: „Dieselbe Gebrechlichkeit, welche die Species nur im Wechsel der Individuen zu erhalten vermag, vermag das Individuum nur im Wechsel seiner Substanz zu erhalten."

denn als kontinuirlich durch das ganze Leben des Individuums hindurchgehend. Sein, wenn auch noch so momentanes, Cessiren wäre unmittelbar der Tod. Das Produkt des Aneignens ist das Eigenthum (d. h. eben das dem individuellen Ich zu eigen Gewordene), d. i. in concreto der individuelle und folglich specifisch differente (somatisch-psychische) Naturorganismus in seiner moralisch (näher sittlich) gewordenen Bildung (Gestaltung), also in der eigenthümlichen Bestimmtheit, die er im Individuum durch den moralischen, näher den sittlichen Proceß empfangen hat, — zunächst der materielle individuelle beseelte Leib, wie er in der Umarbeitung in den geistigen begriffen ist, letztlich aber dieser geistige selbst. In seiner Vollendung ist das Eigenthum der vollendete geistige individuelle somatisch-psychische Naturorganismus (beseelte Leib). (Nur accessorisch und uneigentlich gehört zum Eigenthum auch noch der „vereigenthümlichte Eigenbesitz.“ S. §. 254.). Seinem hier entwickelten Begriff zufolge erscheint nun aber das Aneignen in offenem Widerspruch mit der moralischen Grundforderung der Liebe. Diese verlangt nämlich, daß das Individuum mit dem Nächsten auf absolute Weise in Gemeinschaft trete, daß es ihn alles dessen, was es moralisch hervorbringt, also aller von ihm produzirten moralischen Güter unbedingt theilhaft werden lasse, überhaupt, daß alles sein Handeln ein Handeln in Liebe und auf die immer vollständigere Vollziehung der Gemeinschaft zwischen ihm und dem Nächsten gerichtet sei. Das Aneignen dagegen ist an und für sich das grade Gegentheil hiervon; es ist ein Erzeugen von Eigenthum, von einem moralischen Produkt und Gut, welches dem, der es erzeugt hat, ausschließend angehört und sich der Gemeinsamkeit entzieht. Dieser Widerspruch muß geschlichtet werden, wenn das Aneignen moralisch normal sein soll. Er findet aber seine Ausgleichung darin, daß das Aneignen unmittelbar zugleich ein Aufopfern sein muß, ein Verzichten des Aneignenden auf das Eigenthum als auf sein Eigenthum zu Gunsten des Nächsten. Das Aneignen muß auf Seiten des Aneignenden unmittelbar zugleich sein ein Hingeben des Angeeigneten, des von ihm erzeugten Eigenthums, und mithin seiner selbst an den Nächsten. So ist es dann wesentlich ein Lieben. Aber auch nur so; und darum ist es allein so ein normales. Das

Aneignen unterscheidet sich von allen übrigen Formen des Handelns auf charakteristische Weise dadurch, daß es wesentlich zugleich ein materieller Naturproceß ist, und zwar nicht bloß ein somatischer, sondern auch ein psychischer. Nämlich in seinem ersten Hauptstadium als materieller Ernährungsproceß. In diesem Stadium schließt daher das Aneignen auch zahlreiche unwillkürliche Funktionen ein, und zwar nicht etwa bloß somatische, wie das Athmen u. drgl., sondern auch psychische, wie den Schlaf*), den Traum**) und das unwillkürliche Spiel der Vorstellungen***) auch im wachen Zustande†), theilweise auch die s. g. Association der Gedanken††), überhaupt alle diejenigen psychischen Thatsachen, die man unter dem Namen der „Nachtseite" des menschlichen Seelenlebens zu-

---

*) Vgl. Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 282–375.

**) Novalis Schriften, III., S. 392: „Der Traum ist oft bedeutend und prophetisch, weil er eine Naturseelenwirkung ist und also auf Associationsordnung beruht. — Er ist wie die Poesie bedeutend, — aber auch darum unregelmäßig bedeutend — durchaus frei." Vgl. Nägelsbach, Nachhomer. Theol., S. 171.

***) Vgl. Schleiermacher, Psychologie, S. 522: „Von hier aus zurückgehend, finden wir Gedankenzustände, die nicht wissend gewollt und auch nicht durch die gewollte Oeffnung des Sinnes bewirkt sind. Ja sogar solche, die gegen unsern Willen in uns sind, was freilich nur wahrgenommen werden kann, wenn der Wille auf Denken gerichtet ist, und andere Denkthätigkeiten vorkommen, welche jenen Willen unterbrechen." S. 548: „Gedanken sind ebensogut ohne den Willen da als durch den Willen, ja sie entstehen auch gegen den Willen." Schelling in Sulpiz Boisserée (Stuttg. 1862), I., S. 834: „. . . . daß gerade, wenn wir abgezogen werden, was unser Inneres erfüllt, gleichsam für sich fortarbeitet; in diesem Sinne der Herr es den Seinen im Schlafe gibt."

†) Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 280 f.: „Ebenso ist es, wenn wir, ohne einen bestimmten Gedanken festzuhalten, uns einem passiven Hinträumen überlassen. Mit erstaunlicher Schnelligkeit ziehen da die Gedanken und Bilder, verknüpft durch die Gesetze der Association, an unserem Geiste vorüber. In süßem Selbstvergessen schauen wir dem bunten Spiele derselben zu, zuweilen leise bewegt von den angenehmen oder unangenehmen Bildern, die traumartig an uns vorüberschweben. Zur Klarheit des Bewußtseins gelangen wir erst dann wieder, wenn wir von diesem stillen Hinsinnen wieder zu uns selbst und zu freiem Denken zurückkehren. Es ist uns dann, als ob wir geträumt hätten, und in der That gleicht nichts mehr dem Träumen als das passive Verweilen bei solchen in buntem Wechsel an uns vorübereilenden Gedanken und Gebilden der Einbildungskraft."

††) Ueber sie insbesondere Ulrici, Gott u. der Mensch, I., S. 525–533.

sammenzufassen pflegt: welches alles bloße materielle Naturphänomene sind mitten in dem persönlich bestimmten oder dem moralischen Leben, rein physische, und folglich moralisch ganz indifferente, Ereignisse innerhalb der menschlichen materiellen Natur, sowohl der somatischen als auch der psychischen. Aber eben auch nur in seinem ersten Stadium als materieller somatisch-psychischer Ernährungsproceß ist der Aneignungsproceß ein solcher materieller Naturproceß*). Als Vergeistigungsproceß ist er diesem Gebiet vollständig entnommen. Geist kann er, dem Begriffe desselben zufolge, nur insofern und nur in dem Maße zu seinem Produkt haben, als er ein moralischer Proceß ist, d. h. als er kraft der eigenen Selbstbestimmung des menschlichen Einzelwesens erfolgt, vermöge seines Denkens und Wollens. In demselben Verhältnisse daher, in welchem es der Persönlichkeit (dem Ich des Individuums) gelingt, jenen bloßen Naturproceß des menschlichen (somatisch-psychischen) materiellen Lebens unter ihre bestimmende Herrschaft zu bringen: in demselben Verhältniß ist der Aneignungsproceß des Individuums wirklich sein Vergeistigungsproceß. Und bei normaler moralischer Entwickelung ist diese Herrschaft der Persönlichkeit über das wirre Getriebe dieses Naturprocesses in unsrer Seele in stätiger Zunahme, oder m. a. W. ist unsere Zerstreutheit in stätiger Abnahme begriffen**). So wurzelt das menschliche Einzelwesen vermöge des Aneignungsprocesses als des materiellen Ernährungsprocesses wesentlich in dem Boden der materiellen Natur, — denn sein Leben ist durch denselben bedingt; aber durch eben denselben Proceß als Selbstvergeistigungsproceß macht es sich auch wieder schlechthin los von ihr.

Anm. 1. Das Aneignen ist unter allen sittlichen, ja überhaupt unter allen moralischen Funktionen die für das menschliche Individuum

---

*) Es ist ein besonderes Verdienst J. H. Fichtes (in seiner Anthropologie u. seiner Psychologie), auf dieses Gebiet der psychologischen Erscheinungen nachdrücklichst die Aufmerksamkeit geleitet zu haben. Einer seiner Hauptsätze ist: „daß in jedem gegebenen Falle der Umfang des Bewußtseins ärmer ist als der Umfang des realen Wesens im Geiste und seiner bewußtseinsfähigen Anlage.“ Insbesondere gehört hierher auch das, was er über die unbewußten logischen Funktionen in dem Seelenleben bemerkt. S. z. B. Psychol., I., S. 438. 441—448. Desgl. s. S. 464 f. 515 f.

**) Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 422. 515 f.

wichtigste und bedeutungsvollste, weil die folgenreichste von allen. Aber eben weil durch dasselbe unser Leben noch unmittelbar in das Leben der materiellen Natur hineinverflochten ist, so wird es in der Regel gar nicht nach seiner Bedeutung*) gewürdigt, ja man hat kaum den Muth, ihm nur überhaupt die Dignität einer moralischen Funktion zuzugestehn. Man beachtet es eben immer nur nach der einen Seite an ihm, die offen zu Tage liegt, immer nur als den sinnlichen Ernährungsproceß, und zwar selbst diesen ausschließend als den somatischen, — und nicht auch nach der anderen Seite an ihm, nach der es der Selbstvergeistigungsprozeß ist. Diese letztere Seite liegt freilich in einer innerlichen Tiefe, welche sie jeder sinnlichen Wahrnehmung entzieht. Aber schon das Gebet des Herrn konnte hier als Wegweiser dienen, dessen vierte Bitte keine gemeine ist unter den übrigen sublimen, und die Abendmahlsfeier, die eine heilige Mahlzeit ist**). Das ist eben der Unterschied des Assimilationsprocesses im bloßen Thiere von dem im Menschen, daß jener mit dem materiellen Ernährungsprocesse abschließt, und auch als dieser der lediglich somatische ist. Hier ist der Ort, wo sich die innere Unhaltbarkeit der abstrakt oder ausschließend religiösen Moral in ihrer ganzen Blöße herausstellt. Wenn das religiöse Subjekt die sittlichen Funktionen nicht als positiv moralisch werthvolle anerkennt und als moralisch gebotene, also konsequenterweise sich derselben ganz zu entschlagen hat: so kann es dieß doch nicht. Es gibt unter ihnen solche, denen er sich eben nothgedrungen unterunterziehen muß, vermöge einer physischen Nothwendigkeit. Zu ihnen gehört dann vor allen anderen das individuelle Bilden, das Aneignen. Jenes religiöse Subjekt muß essen und trinken und was sonst noch in diese Kategorie fällt. Aber auf seinem Standpunkt kann es diese Funktionen nicht auf eine wahrhaft menschenwürdige Weise vollziehen, weil es sie nicht als moralisch gebotene und positiv gehaltvolle vollziehen kann. Es kann sie nur als einen von einer Naturnothwendigkeit ihm auferlegten Tribut an das Untermenschliche betrachten, als etwas, worüber es, im Bewußtsein seiner religiösen Würde,

*) Novalis Schriften, III., S. 263: „Alles Genießen, Zueignen und Assimiliren ist Essen, oder Essen ist vielmehr nichts als eine Zueignung. Alles geistige Genießen kann daher durch Essen ausgedrückt werden. In der Freundschaft ißt man in der That von seinem Freunde oder lebt von ihm“

**) Vgl. Hegel, Encyklop. (S. W., VII., 2), S. 236 f.

vor sich selbst erröthen muß, und demgemäß behandelt es sie mit Despekt. Weiter aber als die Naturnothwendigkeit drängt, läßt es sich folgerichtig überhaupt nicht ein auf das sittliche Handeln. Darin aber besteht grade die eigentliche moralische Rohheit, wenn man die sittlichen Funktionen auf die schlechthin naturnothwendigen, und folglich auch die sittliche Gemeinschaft auf die schlechthin naturnothwendige beschränkt, also jene auf den Assimilationsproceß und diese auf die geschlechtliche Gemeinschaft.

Anm. 2. Der Trieb kommt als das Vermittelnde beim Aneignen, wenn alles in der Ordnung ist, nicht etwa als lediglich sinnlicher in Betracht, sondern eben als Willenstrieb, als persönlich bestimmter, mithin moralisirter Trieb, — also als moralischer Trieb, als Trieb nach Tüchtigkeit für die Realisirung des moralischen Zwecks, d. h. als Tugendtrieb, als Tugenddrang.

Anm. 3. Der Einfluß der Nahrungsstoffe, von denen der Mensch sich nährt, auf seine somatische und psychische Beschaffenheit steht auch erfahrungsmäßig fest, wenn gleich in neuerer Zeit hinsichtlich desselben im Interesse des Materialismus starke Uebertreibungen vorgekommen sind*). Ihnen gegenüber sind die ermäßigenden Bemerkungen von Lotze ganz am Ort: Mikroskosmus, II., S. 79—83.

Anm. 4. In dem, was im §. über die Wichtigkeit des Maßhaltens bei der Konsumtion im Assimilationsprocesse gesagt ist, liegt die Wurzel der moralischen Bedeutung des Fastens. Das Maßhalten bezieht sich dem Obigen gemäß wesentlich auch mit auf das richtige Verhältniß von Wachen und Schlaf.

Anm. 5. Das Leben ist seinem Begriff zufolge immer physisches. Aber freilich nicht bloß materiell (sinnlich)-physisches Leben gibt es, sondern auch geistig-physisches.

Anm. 6. Nicht bloß die Erhaltung des materiellen Lebens des menschlichen Einzelwesens beruht kausal auf dem Aneignungsprocesse, sondern auch seine Entstehung. Denn die Geschlechtsverbindung ist nichts anderes als der Proceß der Gemeinschaft des geschlechtlichen Eigenthums, ein Aneignungsproceß. S. unten §. 307.

---

*) Moleschott, Lehre der Nahrungsmittel. Erlangen 1850.

Anm. 7. Den Ausdruck Eigenthum gebrauchen wir durchgängig dem zuerst von Schleiermacher eingeführten Sprachgebrauch gemäß. Vgl. namentlich die Auseinandersetzung desselben in der zweiten Abhandlung „Ueber den Begriff des höchsten Gutes", Sämmtl. Werke, III. Abth., B. 2, S. 483 f. Bei Schleiermacher ruht allerdings noch vielfaches Dunkel auf diesem Begriff, wie auf seinem „individuellen Organisiren" oder „Aneignen" überhaupt. Eigenthum ist also hier überall nicht im juristischen Sinne zu verstehen. Um den juristischen Begriff von Eigenthum zu bezeichnen, werden wir uns des Ausdrucks Eigenbesitz (zum Unterschiede vom bloßen Besitz im juristischen Sinne) bedienen. S. unten §. 254.

Anm. 8. Wenn wir das Eigenthum in den individuellen und individuell gebildeten Naturorganismus setzen, so ist dieß die ganz allgemein geläufige Vorstellung. Sein beseelter Leib ist, wie das ursprünglichste, so auch das nächste und das eigenste Eigenthum eines Jeden, und wird von Jedem dafür angesehen. Aber nicht bloß der sinnliche, sondern vornehmlich auch der geistige beseelte Leib, — die eigenthümliche Geistesart des Individuums, seine Ueberzeugungen, seine moralischen und damit geistigen Vermögen u. s. f. (Luc. 16, 12: τὸ ὑμέτερον.)

Anm. 9. Wie das Aneignen unmittelbar zugleich Hingeben des Angeeigneten an den Nächsten sein kann (und sein soll), das wird am anschaulichsten an dem Verhältniß der Mutter zu ihrem Kinde in dem embryonischen Zustande, und auch noch zu dem schon geborenen Kinde, so lange sie dasselbe säugt.

Anm. 10. Im vollen und strengen Sinne des Worts kann das Aneignen natürlich nur bei dem persönlichen Wesen (dem Menschen) stattfinden, weil nur dieses sich etwas aneignen kann, was ja ein Ich voraussetzt. Wo bloße (d. h. nicht persönlich bestimmte) Individuität stattfindet, wie bei der Pflanze und dem bloßen Thiere, da kann wohl ein Assimiliren vorkommen, aber kein eigentliches Aneignen.

§. 252. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das individuelle Werthgeben, ist das individuelle sittliche Bilden das **Genießen** *). Das Vermittelnde bei ihm ist der Ge-

*) Vgl. Ehrenfeuchter, Theorie des christl. Cultus, S. 400.

schmack, welcher nach einem durchaus individuellen Maßstabe werthgibt, — das Vermögen des Willenstriebes, genauer der Begehrung, zu erkennen, — also das eigenthümliche gesellige Vermögen. Er ist (auf allen seinen verschiedenen Potenzen) das Vermögen individueller Werthgebung, das Vermögen, mit dem Gefühle der Lust anzueignen, d. h. eben zu genießen. Das Genießen ist lediglich ein Werthgeben, aber ein durchaus individuelles, — ein Werthgeben, das den lediglich subjektiven Werth seines Objekts ausdrückt, — lediglich den Werth, welchen das Objekt, indem es angeeignet wird, als Objekt des Aneignens für das es aneignende Subjekt als dieses bestimmte Individuum hat, völlig abgesehen von seinem allgemeingültigen objektiven Werthe. Es ist allemal ein Werthgeben mit der ihrem Begriff nach individuellen Verstandesempfindung, bezw. dem Gefühle, und besteht darin, daß das Individuum, indem es ein bestimmtes Objekt aneignet, sich von demselben in seinem Bewußtsein mit einer specifischen Lust afficirt findet. Nämlich nur die Form der Lust kann diese Affektion haben, niemals die der Unlust, weil sie ja der Reflex des Aneignens im Bewußtsein ist, dieses aber seinem Begriff (§. 251.) zufolge immer eine Förderung des Lebens des Individuums mit sich bringt. Denn was seiner Natur nach dieses wirklich (d. h. nicht etwa auf bloß vorübergehende Weise) hemmt, das kann gar nicht angeignet werden, sondern wird, wofern es doch miteintritt in den Aneignungsproceß, von dem Naturorganismus, dem geistigen ebenso wie dem materiellen, gar nicht intussuscipirt, sondern vielmehr secernirt. Alles Aneignen (nämlich das wirklich thatsächliche, nicht bloß intendirte,) ist demnach wesentlich zugleich ein Genießen, und dieses kommt nie anders vor als mit und an dem Aneignen; es ist immer ein Afficirtsein des individuellen Bewußtseins unter der Bestimmtheit der Lust durch ein im Angeignetwerden vonseiten des Genießenden begriffenes Objekt. Weil aber das Genießen so wesentlich am Aneignen haftet, so setzt es in dem Genießenden allemal eine Kräftigkeit des Willenstriebes, bezw. der Begehrung, (denn der Trieb ist ja eben das Vermittelnde bei dem Aneignen,) voraus. Das Produkt des Genießens ist das Bewußtsein, und zwar das individuell bestimmte Bewußtsein oder die Empfindung, bezw. das Gefühl, des

Genießenden — und zwar (aus dem oben bezeichneten in der Natur der Sache liegenden Grunde,) die Lustempfindung — davon, angeeignet, also Eigenthum erzeugt und den Willenstrieb, bezw. die Begehrung, befriedigt zu haben, — die Lustempfindung desselben davon, daß in ihm eine Bereicherung an Eigenthum, eine Lebensförderung eingetreten ist*). Abstrakt ausgedrückt, ist also das Produkt des Genießens die Selbstbefriedigung oder (was nur ein anderer Name für dieselbe ist,) die Glückseligkeit**). Da nun aber das Aneignen in concreto ein Erzeugen von Geist in dem Individuum ist, so ist das Genießen seinem konkreten Gehalt nach ein das Aneignen begleitendes Gefühl, und zwar Lustgefühl, des Aneignenden von der durch dasselbe erfolgenden Förderung seines geistigen Seins und Lebens, von seiner Bereicherung an geistigem Eigenthum, — und seine Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit ist mithin in concreto sein Lustgefühl von seinem Begeistetsein, d. h. sie ist Begeisterung***). Die wahre Glückseligkeit ist wesentlich Begeisterung, und nur der Begeisterte ist glückselig. Jedes Eigenthum gewährt so wesentlich Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit, und zwar näher Begeisterung. Vermöge dieser Konnexität des Aneignens und des Genießens ist der specifische Charakter der Produkte des Aneignens die Qualität, Genuß und Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit zu gewähren, d. h. die Angenehmheit†). Die Angenehmheit ist demnach individueller oder subjektiver Natur und gehört vor das Forum des Willenstriebes, bezw. der Begehrung, und des Geschmacks.

---

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., I., S. 360: „Es gibt eigentlich gar keinen Genuß als im Gebrauch und Gefühl der eigenen Kräfte, und der größte Schmerz ist wahrgenommener Mangel an Kräften, wo man ihrer bedarf."

**) Plotin, Ennead., I., L. 4, cp. 10, p. 42. ed. Ficin.: „Die Energie der Seele besteht in dem Denken und in dem in sich selbst Thätigsein, und das ist Glückseligsein." Schelling, System des transcendentalen Idealismus (S. W., I., 3,), S. 575: „Es existirt kein Gebot, kein Imperativ der Glückseligkeit. Es ist widersinnig einen solchen zu denken; denn was von selbst, d. h. nach einem Naturgesetz geschieht, braucht nicht geboten zu werden."

***) Schleiermacher, Psychol., S. 456, erklärt „Begeistung" durch: „Gefühl, daß eine Kraft von einem geht."

†) Grade wie Plato im Protagoras (p. 351. ed. Steph.) die ἡδέα definirt als τὰ ἡδονῆς μετέχοντα ἢ ποιοῦντα ἡδονήν.

Weil das Aneignen zugleich ein materieller Naturproceß ist, und das menschliche Individumm mittelst desselben noch in dem Boden der materiellen Natur haftet, so geht auch das Genießen mit seiner Wurzel in das materielle Naturleben zurück*).

Anm. 1. Eben deßhalb weil Aneignen und Genießen nie das eine ohne das andere gegeben sind, gebraucht auch der vulgäre Sprachgebrauch die beiden Ausdrücke „aneignen" (essen und trinken, einathmen u. s. w.) und „genießen" so vielfach promiscue. In welchem unmittelbaren Zusammenhange der Geschmack mit dem Aneignungsproceß (und zwar nicht bloß mit dem somatischen Ernährungsproceß, sondern auch mit dem psychischen,) steht, das drückt schon sein Name aus; und daß er durchaus individueller, subjektiver Natur ist, das ist ja sogar sprüchwörtlich geworden. (De gustibus non est disputandum.)

Anm. 2. Mit der aufgestellten Definition der Glückseligkeit harmoniren die gangbaren Begriffsbestimmungen im Wesentlichen durchaus. Kant schreibt Kritik der reinen Vernunft (S. W. II.,) S. 602: „Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unsrer Neigungen (sowohl extensive, der Mannichfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, und auch protensive, der Dauer nach)." Rosenkranz sagt Psychol., S. 358: „Glück heißt, für seine Triebe die Angemessenheit des äußeren Daseins finden." Vgl. Michelet, Philos. Moral, 107 ff. Nicht vollständig erschöpft den Begriff der Glückseligkeit die Erklärung von Schelling, Syst. des transscendent. Idealismus (S. W. I., 3,), S. 580: „Im Begriff der Glückseligkeit wird, wenn er genau analysirt wird, nichts anderes gedacht als eben die Identität des vom Wollen Unabhängigen mit dem Wollen selbst." Womit die von Reiff (System der Willensbestimmungen, S. 112,) nahe verwandt ist: „In der Glückseligkeit geschieht der Wille des Menschen, unabhängig von ihm, von selbst."

*) Schleiermacher, Psychologie, S. 98: „Der Geschmackssinn äußert eine solche Anziehungskraft, daß die Seele sich gleichsam ganz in diese Sinnesthätigkeit versenkt, und die Entwickelung aller anderen höheren Thätigkeiten zurücktritt. Dieß ist bei keinem anderen Sinn so der Fall, und wir werden geneigt sein, diesen Sinn als dem Thierischen am meisten verwandt zu betrachten. Aber dennoch zeigt sich auch bei ihm die Freiheit vom Triebe. Denn während bei den Thieren der Reiz aufhört, sobald der Assimilationsproceß in Beziehung auf die Nahrung vollendet ist, so findet sich dieß bei dem Menschen nicht." Vgl. auch S. 113.

Die Definition, die Baader von der Seeligkeit gibt, trifft genau zu auf die Glückseligkeit: Erläuterungen (S. W. XIV.,) S. 221: „Selig ist, wer hat, was er verlangt, und verlangt, was er hat, noch seliger, wer ist, was er verlangt, und verlangt, was er ist.“

§. 253. 2. Das universelle sittliche Bilden.

A) In seiner principalen Funktion ist es das **Machen**. Als Bilden ist es ein die materielle Natur und überhaupt die Welt (die Objekte der Willensthätigkeit, namentlich also auch die Verhältnisse der menschlichen Einzelwesen zu einander, zumal sofern sie auf materiellen Naturbedingungen beruhen,) der menschlichen Persönlichkeit als Organ Anbilden, — als universelles Bilden ein sie der menschlichen Persönlichkeit zum Organ Anbilden, nicht wie sie die besondere und specifisch bestimmte oder differente des konkreten bildenden individuellen Subjekts und diesem ausschließend eigen, sondern wie sie die menschliche Persönlichkeit als solche und an sich, die gattungsmäßige und mithin die in allen menschlichen Individuen ohne Unterschied identische und sich selbst gleiche ist. Es ist mithin ein die Welt der menschlichen Persönlichkeit zum allgemein anwendbaren Organ Anbilden, d. h. zum Organ nicht ausschließend für die Persönlichkeit des bestimmten bildenden Individuums selbst, sondern für alle menschlichen Einzelwesen überhaupt, wenigstens mehr oder minder für alle; denn diese Allgemeinheit kann allerdings auch eine bloß relative sein. Sofern das Machen seiner Natur nach mit Anstrengung verbunden ist (s. unten §. 257.), ist es wesentlich ein Arbeiten*), und zwar das Arbeiten im engeren Sinne des Worts. Das Vermittelnde bei dem Machen ist die Willenskraft. Es ist ein die Welt mittelst der Willenskraft der universellen menschlichen Persönlichkeit, d. h. der menschlichen Persönlichkeit als solcher, zum Organ Anbilden. Demgemäß ist es dann zwiefach in sich abgestuft, jenachdem es entweder ein Machen mit der somatischen Willenskraft (der s. g. sinnlichen Kraft) ist, oder ein Machen mit

*) Lotze, Mikrokosm., III., S. 591: „Arbeit ist für das endliche Wesen die Summe aller der vermittelnden Wirkungen, die es anregen muß, weil sein Wille nicht unmittelbaren Einfluß auf die fremden Objekte hat, welche seine Absicht umzuformen strebt.“

der psychischen Kraft. Als jenes ist es das mechanische, als dieses das freie (nämlich im Sinne des römischen liberalis, ingenuus). Beide Formen sind nie schlechthin für sich, die eine ohne die andere, sondern werden immer nur a potiori bezeichnet. Je mehr sie (relativ) außer einander sind, desto unvollkommener ist das Machen; seine Vollendung besteht in dem absoluten Ineinandersein von beidem, dem Mechanischen und dem Freien, in ihm. Diese Einheit beider ist das eigentlich technische Machen (im Gegensatz gegen das banausische einerseits und das naturalistische andrerseits). Das Produkt des Machens ist das Gemächte, d. h. die Sache*) (das im staatswirthschaftlichen Sinne s. g. „Produkt," — alles überhaupt, was Gegenstand des Handelsverkehrs ist,), — sofern das Machen Arbeiten (im engeren Sinne des Worts) ist, das Werk (im engeren Sinne des Worts). Der specifische Charakter der Produkte des Machens ist dem Obigen zufolge die Qualität, eine universelle (wenn auch etwa nur relativ universelle) Brauchbarkeit zu haben (und infolge davon auch einen allgemeinen, objektiven Werth, s. §. 254,), d. h. die Nützlichkeit, das will sagen: die Gemeinnützlichkeit. Die Nützlichkeit ist demnach universeller oder objektiver Natur und gehört vor das Forum der Willenskraft. Sie liegt ebenso auf der Seite der Willensthätigkeit wie die Angenehmheit, und insofern gehören beide wesentlich zusammen als sich gegenseitig ergänzend. Erst in der absoluten Einheit der Angenehmheit und der Nützlichkeit ihres Thuns (miscere utile dulci) findet die menschliche Thätigkeit, sofern es sich um das sittliche Verhältniß handelt, ihre vollkommene Befriedigung.

Anm. 1. Der Sprachgebrauch für das universelle Bilden muß noch erst genau fixirt werden. Der Ausdruck Machen scheint der geeignetste dafür. Das universelle Bilden ist das „Produziren" im engeren, d. h. im staatswirthschaftlichen Sinne des Worts, — die κατ' ἐξοχήν s. g. „Thätigkeit", — und sein Produkt (die Sache) das im engeren Sinne des Worts s. g. „Produkt". Das Objekt des universellen Bildens ist aber nicht etwa bloß die irdische materielle

---

*) Apelt, Religionsphilos., S. 87: „. . . als Sachen, d. h. als Mittel für die Zwecke der Menschen als der Personen."

Natur, sondern alles überhaupt, was konstitutives Element des menschlichen Daseins ist. Namentlich sind auch die menschlichen Einzelwesen Objekte eines solchen universellen Bildens: wie denn z. B. die Ehe, das Rechtsverhältniß überhaupt, der Staat u. s. w. Produkte eines auf sie gerichteten universellen Bildens, und insofern Sachen (Verhältnisse die von dem Einzelnen erworben werden können,) sind. Durch das universelle Bilden soll die ganze irdische Welt in den Eigenbesitz des Menschen gebracht werden. „Wie jeder Mensch" — schreibt Fichte, Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 299, — „ein Eigenthum haben soll, so soll auch jedes Objekt Eigenthum irgend eines Menschen sein". — Die größte Allgemeinheit ihrer Nutzbarkeit kommt von den Produkten des universellen Bildens den Erzeugnissen des Ackerbaus zu.

Anm. 2. Auch das universelle Erkennen, das denkende Erkennen ist aus dem gleichen Grunde wie das Machen ein Arbeiten, und auch sein Produkt ist ein Werk, auch dem allgemeinen Sprachgebrauch gemäß. Dennoch nennen wir das universelle Bilden in einem engeren, und, wie es uns wenigstens dünkt, eigentlicheren Sinne Arbeiten. Es ist ein Arbeiten namentlich sofern ihm auf der Seite des individuellen Bildens Genuß und Spiel gegenübersteht. S. unten §. 257.

Anm. 3. Das rein mechanische Machen ist moralisch verwerflich, ebenso aber auch das rein freie. Beide kommen übrigens nie vor, weil bis zur Vollendung des menschlichen Geschöpfs hin in ihm das Psychische nie schlechthin ohne das Materiell-Somatische gegeben ist, ebenso aber auch umgekehrt dieses nie schlechthin ohne jenes vorkommt. Es kann also hier überall nur von dem Ueberwiegen entweder des einen oder des anderen die Rede sein.

Anm. 4. Die Nützlichkeit gehört nicht mit unter die Gerichtsbarkeit des Schätzungsvermögens. Eine Sache braucht, um nützlich zu sein, nicht auch schätzbar (taxirbar) zu sein. Aller „vereigenthümlichte Eigenbesitz", ungeachtet, was zu ihm gehört, Sachen sind, ist gleichwohl unschätzbar. S. §. 254.

Anm. 5. Auch das Thier bildet die materielle Natur, allein nur in individueller Weise. Es kann sie nur sich assimiliren; etwas aus ihr zu machen, Sachen zu produciren, das vermag es *nicht*. Wo es, objektiv betrachtet, etwas für den Menschen

macht, z. B. die Biene den Honig, da ist dieß doch bei dem Thiere selbst lediglich ein individuelles Bilden, ein Assimiliren.

§. 254. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das universelle Werthgeben, ist das universelle sittliche Bilden das **Schätzen.** Das Vermittelnde bei ihm ist das Schätzungsvermögen (Beurtheilungsvermögen), welches nach einem durchaus universellen und mithin objektiven Maßstabe werthgibt, das Vermögen der universellen Werthgebung oder das Vermögen der Willenskraft, ihr Produkt zu erkennen, und zwar mit dem in Allen identischen Verstandessinn, (nämlich zu erkennen, wie es dem Zweckbegriff entspricht, welcher durch ihr Produciren realisirt werden sollte,), also das eigenthümliche gewerbliche (geschäftliche) Vermögen. Es ist das praktische Verstandesvermögen, das Vermögen, den allgemein gültigen, den objektiven Werth der Produkte des universellen Bildens, d. h. der Sachen, zu bestimmen durch Beurtheilung derselben. Die Beurtheilung (deren abstrakteste Formen — den wesentlichen Formen des Gefühls, der Lust und der Unlust, entsprechend, — sind: die positive: der Beifall — und die negative: das Mißfallen,) ist nämlich eben die Werthbestimmung nach einem objektiv gültigen Maßstabe. Das Schätzen (das Taxiren) ist wesentlich ein Werthgeben, aber ein universelles und objektives, ein für Alle, wenigstens für irgend eine relative Allheit, gültiges, also ein den objektiven Werth, d. h. den Preis der produzirten Sache Erkennen. Grade auf ein solches Werthgeben kommt es natürlich hier an, weil ja das Machen ein universelles Bilden ist, ein Bilden des betreffenden Stoffs zu einem solchen Organ der menschlichen Persönlichkeit, welches für diese in ihrer gattungsmäßigen Identität, also für die Persönlichkeiten aller menschlichen Einzelwesen, oder mindestens doch eine relative Allheit derselben, von ihren individuellen Differenzen ganz abgesehen, zum Gebrauch geeignet und folglich auch für Alle (oder relativ Alle) ohne Unterschied von Werth ist, und zwar von einem objektiv bestimmbaren. Weßhalb es denn auch wesentlich ein Werthgeben mit dem in Allen identischen, d. h. objektiven und universellen Verstandessinn ist; und eben als dieses muß es in Allen dasselbige sein. In dem Reflex nun, welchen das Schätzen, indem es das Machen begleitet, auf dasselbe wirft, offenbart sich

dieses als ein Produciren von universell oder objektiv werthvollen Sachen, d. h. als ein **Erwerben** oder Verdienen. Und so ist denn jedes Machen zugleich ein Erwerben, aber es gibt auch wiederum kein anderes Erwerben als mittelst eines Machens. Weil das Erwerben so am Machen haftet, bei diesem aber die Willenskraft das Vermittelnde ist, so ist jenes allemal bedingt durch die Kräftigkeit dieser in dem Erwerbenden. Das Produkt des Erwerbens ist der Erwerb, der Schatz (von schätzen), das Verdienst. Dieß letztere, nämlich Verdienst, ist aber das Produkt des Erwerbens auch noch in der anderen Bedeutung, daß der Machende sich um die übrigen menschlichen Einzelwesen verdient gemacht hat, sofern er ja universelle und folglich auch von diesen Anderen benutzbare sittliche Werkzeuge (Instrumente für den sittlichen Zweck) hervorgebracht*). (Man denke z. B. an die Erfindungen)**). Als ein solcher Erwerb oder Schatz nun ist die Sache der Eigenbesitz***). Jede Sache ist so zugleich ein Eigenbesitz desjenigen, der sie gemacht hat. Die Sache kann aber zu der individuellen Person ihres Eigenbesitzers, gleichviel, ob er sie selbst gemacht hat oder nicht, in ein Verhältniß specifischer Zugehörigkeit kommen, in der Art, daß sie nur in ihrer Zugehörigkeit grade an ihn ihren eigenthümlichen Werth hat, und deßhalb auch aus dem öffentlichen Verkehr zurückgezogen ist. Der Kreis der derartigen Sachen bildet eine besondere Gattung des Eigenbesitzes, den individualisirten oder vereigenthümlichten Eigenbesitz.

Anm. 1. In welchem wesentlichen Zusammenhange der s. g. praktische Verstand mit dem Machen steht, das drückt schon sein Name selbst aus, — und daß er wesentlich universeller, objektiver

---

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 170: „In Erwerb und Eigenthum steckt Arbeit, und das Recht wahrt im Eigenthum dieß sittliche Moment, indem es die gethane Arbeit und ihre Vortheile schützt."

**) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, S. 505 ff.

***) Schelling, Einleit. in d. Philos. d. Mythol. (S. W., II., 1.) S. 538: „Im Besitz erhebt sich der Mensch über das Materielle, als das nicht für sich sein kann, sondern nur dazusein scheint, um Theil eines anderen Seins zu sein." Treffend bezeichnet Trendelenburg, Naturrecht. S. 167, den Eigenbesitz als „die erweiterten Organe des Leibes." Vgl. das. d. Nähere.

Natur ist, zeigt sich in dem Anspruch, den er — oft zwar in einer sehr verkümmerten und krankhaften Gestalt — auf die unbedingte Allgemeingültigkeit seiner Aussprüche zu erheben pflegt. Eine anschauliche Beschreibung desselben s. bei Drobisch, Empir. Psychol., S. 280. Vgl. auch Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstell., I., S. 615 f.

Anm. 2. Der Preis ist der Ausdruck des objektiven Werths, den eine Sache (nur Sachen haben einen Preis,) im allgemeinen Tauschverkehr erhält.

Anm. 3. Das Produkt des Erwerbens würde am bezeichnendsten (da das Machen durch die Vermittelung des Schätzens Erwerben ist,) Schatz (d. h. das, was geschätzt wird,) genannt werden. Indeß da dieß zu sehr gegen den einmal feststehenden Sprachgebrauch verstoßen würde, so nennen wir es Eigenbesitz (nach der Analogie des Ausdrucks „etwas zu eigen besitzen"), um seine Verwechselung mit dem Besitz im engeren juristischen Sinne, in dem es vom (juristischen) Eigenthum unterschieden wird, zu verhüten. Was wir meinen, ist gerade das Eigenthum im juristischen Sinne. Wir können uns aber dieses Terminus dafür nicht bedienen, da wir denselben schon für einen anderen Begriff verwendet haben, dem er am genausten entspricht, und der daher das nächste Anrecht auf ihn hat.

Anm. 4. Nach den Bestimmungen des §. gründet sich das Recht des Eigenbesitzes (nach dem gangbaren Sprachgebrauch das „Eigenthumsrecht") ursprünglich auf die Produktion durch das Bilden, also, wie der übliche Ausdruck lautet, auf „die Bearbeitung der Dinge," wie dieß auch die althergebrachte Ansicht der Rechtslehrer ist*).

Anm. 5. Zur Verdeutlichung des vereigenthümlichten Eigenbesitzes ein Beispiel. Gesetzt, es gäbe einen Violinvirtuosen N, der seine specifisch eminente Kunst nur auf Einer Geige auszuüben vermöchte, auf

*) Neuerdings ist für diese Ansicht Schopenhauer besonders eifrig eingetreten. S. Die Welt als Wille u. s. w., I., S. 395—398. 410. II., S. 682 f. [...]ein Satz ist, „daß sich alles echte, d. h. moralische Eigenthumsrecht ursprüng[...]h einzig und allein auf Bearbeitung gründet." (I., S. 396.) In der Schrift: [...]e Grundprobleme der Ethik, S. 188, schreibt er: „Das natürliche Recht haftet [...] keinem anderen Eigenthum als an dem durch eigene Mühe erworbenen, durch [...]ssen Angriff die darauf verwendeten Kräfte des Besitzers mitangegriffen, ihm [...]o geraubt werden." Vgl. auch Trendelenburg, Naturrecht, S. 166—171. [...]2.

die er sich in einer eigenthümlichen Weise eingespielt, und deren durchaus eigenthümliche musikalische Vortrefflichkeit wiederum kein Anderer außer ihm vollständig zu benutzen im Stande wäre: so wäre diese Geige ein vollkommen vereigenthümlichter Eigenbesitz des Mannes. Denn ohne diese Geige wäre der N kein Wundergeiger mehr, und in eines Anderen Hand wäre diese Geige keine Wundergeige mehr. In dieselbe Kategorie gehören alle diejenigen Besitzthümer, die ihren eigenthümlichen Werth nur vermöge ihrer eigenthümlichen Abkunft, überhaupt nur vermöge ihrer Geschichte haben, Familienstücke, pretia affectionis u. s. w. Der vereigenthümlichte Eigenbesitz ist natürlich ein sehr relativer Begriff. Es gibt mannichfache Abstufungen desselben; das obige Beispiel möchte etwa das Maximum desselben repräsentiren.

---

§. 255. Vermöge der in der Individualität begründeten Unvollkommenheit der menschlichen Einzelwesen (s. oben §. 128 ff.) stehen die konkomitirende Funktion und die principale nicht nothwendig im gleichen Maße der Stärke. 1) Es kann wenig Anschauen geben bei vielem Ahnen, wenn nämlich in dem Individuum die Willensthätigkeit als individuelle, der Willenstrieb, unkräftig ist im Vergleich mit dem Verstandesbewußtsein als individuellem, der Verstandesempfindung, mithin das das Ahnen konkomitirende individuelle Nachbilden seiner Erzeugnisse unkräftiger ist als dieses Ahnen. Es kann also wenig Phantasie geben bei viel Empfindung. (Viel Sinn für die Kunst bei wenig Talent für die künstlerische Form und Produktion.) Umgekehrt kann es viel Anschauen geben bei wenigem Ahnen, wenn in dem Individuum die Willensthätigkeit als individuelle, der Willenstrieb, überkräftig ist im Vergleich mit dem Verstandesbewußtsein als individuellem, der Verstandesempfindung, mithin das das Ahnen konkomitirende individuelle Nachbilden seiner Erzeugnisse kräftiger ist als dieses Ahnen. Es kann also viel Phantasie geben bei wenig Empfindung. (Viel Talent für die künstlerische Form und Produktion bei wenig künstlerischem Gehalt und Sinn.) 2) Es kann wenig Vorstellen geben bei vielem Denken, wenn nämlich in dem Individuum die Willensthätigkeit als universelle, die Willenskraft, unkräftig ist im Vergleich mit dem Verstandesbewußtsein als *universellem*, dem Verstandessinne, mithin das das denkende Erkennen

konkomitirende universelle Nachbilden seiner Erzeugnisse unkräftiger ist als dieses denkende Erkennen. Es kann also wenig Vorstellungsvermögen geben bei vielem Verstande. (Tüchtige, tiefe, aber abstruse und dunkele Denker, die deßhalb zur Mittheilung ihres Wissens wenig befähigt sind)*). Umgekehrt kann es viel Vorstellen geben bei wenigem denkendem Erkennen, wenn nämlich in dem Individuum die Willensthätigkeit als universelle, die Willenskraft, überkräftig ist im Vergleich mit dem Verstandesbewußtsein als universellem, dem Verstandessinne, mithin das das denkende Erkennen konkomitirende universelle Nachbilden seiner Erzeugnisse kräftiger ist als dieses denkende Erkennen. Es kann also viel Vorstellungsvermögen geben bei wenig Verstand. (Schwache, seichte, aber klare und expedite Denker.) 3) Es kann wenig Genießen geben bei vielem Aneignen, wenn nämlich in dem Individuum das Verstandesbewußtsein als individuelles, die Verstandesempfindung, unkräftig ist im Vergleich mit der Willensthätigkeit als individueller, dem Willenstriebe, mithin das das Aneignen konkomitirende individuelle Nacherkennen seiner Erzeugnisse unkräftiger ist als dieses Aneignen. Es kann also wenig Geschmack geben bei vielem Triebe. (Immer unbefriedigte und unglückliche Genußsüchtige.) Umgekehrt kann es viel Genießen geben bei wenigem Aneignen, wenn nämlich in dem Individuum das Verstandesbewußtsein als individuelles, die Verstandesempfindung, überkräftig ist im Vergleich mit der Willensthätigkeit als individueller, dem Willenstriebe, mithin das das Aneignen konkomitirende Nacherkennen seiner Erzeugnisse kräftiger ist als dieses Aneignen. Es kann also viel Geschmack geben bei wenigem Triebe. (Lebensfrohe, allezeit beglückte Genügsame.) 4) Es kann wenig Schätzen und folgeweise wenig Erwerben geben bei vielem Machen (Arbeiten), wenn nämlich in dem Individuum das Verstandesbewußtsein als universelles, der Verstandessinn, unkräftig ist im Vergleich mit der Willensthätigkeit als universeller, der Willenskraft, mithin das das Machen konkomitirende universelle Nacherkennen seiner Erzeugnisse unkräftiger ist als dieses Machen. Es kann also wenig Schätzungsvermögen (Beur-

*) In Wahrheit ist der Tiefsinn nichts sonst als Klarheit und Deutlichkeit des Denkens. Ohne ein kräftiges Vorstellungsvermögen ist aber die Deutlichkeit des Denkens sehr erschwert.

theilungsvermögen) geben bei vieler Willenskraft. (Redlich sich anstrengende und doch, weil unpraktische, erwerblose Arbeitsamkeit.) Umgekehrt kann es viel Schätzen und Erwerben geben bei wenigem Machen (Arbeiten), wenn nämlich in dem Individuum das Verstandesbewußtsein als universelles, der Verstandessinn, überkräftig ist im Vergleich mit der Willensthätigkeit als universeller, der Willenskraft, mithin das das Machen konkomitirende universelle Nacherkennen seiner Erzeugnisse kräftiger ist als dieses Machen. Es kann also viel Schätzungsvermögen (Beurtheilungsvermögen) geben bei wenig Willenskraft. (Leichtfertige Thätigkeit mit klug aus ihr gezogenem reichlichem Erwerb.) Es ist übrigens immer eine Unvollkommenheit, wenn die konkomitirende Funktion und die principale nicht im Gleichgewicht stehn. Ihr vollständiges Gleichgewicht bei dem Maximum der Kräftigkeit beider ist das Maximum der Vollkommenheit; das Maximum der Unvollkommenheit dagegen ist das vollständige Gleichgewicht derselben infolge des Maximums der Schwäche beider.

§. 256. Da je weiter die moralische Entwickelung des menschlichen Einzelwesens in normaler Weise fortschreitet, desto vollständiger auch in ihm Individualität und universelle Humanität in einander eingehen, auf beiden Seiten, auf der des Erkennens und auf der des Bildens: so sind mit dem Fortgang derselben auch die Produkte der individuellen Form und die der universellen auf beiden Seiten der sittlichen Funktion je länger desto vollständiger in einander, also einmal die Ahnung und das Wissen, d. h. das verstandesmäßige Erkenntniß, — und fürs andere das Eigenthum und die Sache. Die wirkliche Einheit nun des individuellen Erkenntnißprodukts und des universellen, also der Ahnung und des verstandesmäßigen Erkenntnisses, — nämlich in Beziehung auf Ein und dasselbe Erkenntnißobjekt — ist die Idee, welcher somit Schönheit und Wahrheit in ihrer Durchdringung und Einheit auf für sie charakteristische Weise eignen. Daher die eigenthümliche Lebendigkeit und Macht der Idee, — daher ist eben sie der positive Berührungspunkt des künstlerischen und des wissenschaftlichen Erkennens und das specifische Band, welches die Kunst und die Wissenschaft verknüpft. Eben wegen dieser Natur der Idee ist es das Charakteristische der höchsten theoretischen oder *intellektuellen* Bildung, Ideen zu haben, und die höchste Aufgabe für

dividuellen Funktionen der bestimmende Faktor ist, in allen universellen dagegen der bestimmt werdende: so sind die individuellen Funktionen ein die materielle Natur Gewährenlassen in dem menschlichen Einzelwesen, die universellen dagegen ein sie Brechen in ihm. Demzufolge ist der eigenthümliche Charakter jener, die demnach immer materiell (sinnlich) tingirt sind, das Vergnügen, der dieser dagegen die Anstrengung und folglich Ermüdung. Hierin gründet sich das sinnlich (wie man zu sagen pflegt: „physisch",) Abspannende und Erschöpfende des denkenden Erkennens und des Machens, und folgeweise das Bedürfniß einer zeitweisen Erholung auf dieselben, nämlich eben mittelst ihrer Unterbrechung durch die individuellen Funktionen, das Ahnen und das Aneignen, — und zwar jedesmal durch diejenige von ihnen, welche der voraufgegangenen universellen Funktion gerade korrelat ist.

Anm. Auch das denkende Erkennen, und überhaupt das Denken, ist mit Anstrengung verbunden wie das Machen. Jenes strengt den Verstand an, dieses den Willen. Beide sind daher ein Arbeiten.*) Das Denken ist ein beständiges Abwehren der sich von Natur hervordrängenden individuellen Funktion des Ahnens, das Machen ein beständiges Abwehren der sich von Natur hervordrängenden individuellen Funktion des Aneignens**). Gelingt dieses Abwehren nicht und mischen sich sonach die individuellen Funktionen ein in die universellen, so entsteht das, was man „Faseln" nennt, beides beim Den-

*) Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 365: „Absichtlich ist die Thätigkeit dadurch, daß sie einen Zweck hat, dessen Erreichung ihr Fortschreiten bestimmt; sie ist Arbeit. Zur Arbeit gehört die gleichmäßige Beziehung aller einzelnen Thätigkeitsmomente auf den vorgesteckten Zweck, d. h. Sammlung; die Arbeit ist insofern Gebundenheit an den Zweck, welchen die Absicht vorschreibt. Unabsichtliche Thätigkeit ist Spiel; dieses hat an sich keinen Zweck, es ist möglich bei vollständiger Zerstreuung," (?) „es kann selbst in dieser Zerstreuung, in diesem Loslassen der gebundenen Thätigkeit bestehen; alles Spiel will frei sein, sowohl in Beziehung auf die Gegenstände, als auf die Art, wie es sich an und mit ihnen beschäftigt. Es liegt einfach in den Begriffen, daß wo das Spiel die ausschließende Art der Beschäftigung wäre, alle auf irgend einen Zweck gerichtete Thätigkeit wegfallen würde." S. 366 wird die Erholung definirt als das „Loslassen von den durch die Arbeit aufgegebenen Zwecken."

**) Das bekannte Wort Hegels: „Die Arbeit ist gehemmte Begierde," (Phänomenol., S. 148. d. S. W., Band II.,) ist dahin zu erweitern: Die Arbeit ist gehemmte Empfindung und gehemmter Trieb.

immer leidet*). Dem Kern der Sache scheint uns George (Metaphysik, S. 397 f.,) am nächsten gekommen zu sein**). Da die Erhebung des Verstandes zur Vernunft sich nicht früher vollendet als zugleich mit der Vollendung der moralischen Entwickelung des Menschen überhaupt, also namentlich auch erst zugleich mit der vollständigen Vollziehung des Ineinanderseins seiner Individualität und der universellen Humanität in ihm: so ist in dem vollendet vernünftigen Verstandesbewußtsein auch das absolute Ineinandersein seiner individuellen und seiner universellen Form und Funktion gesetzt, und das Produkt seines Erkennens ist das absolute Ineinandersein der Produkte des individuellen Erkennens und der des universellen, der Ahnung und des Wissens oder des Begriffs, d. h. die Idee. So ist es also in der That grade der Vernunft charakteristisch, „das Vermögen der Ideen" zu sein. Ebenso charakteristisch ist es aber aus demselben Grunde auch der Freiheit, das Vermögen der Originale zu sein.

§. 257. Da die Persönlichkeit im menschlichen Einzelwesen von Natur nur die individuelle Bestimmtheit an sich hat, sie mithin das Fungiren unter der universellen Bestimmtheit erst erlernen muß, und es nur mittelst der Ueberwindung und Bemeisterung ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit und ihrer materiellen Natur selbst vollziehen kann, — da überdieß die materielle menschliche Natur (übrigens freilich, wofern alles in der Ordnung ist, immer als selbst schon in irgend einem Maße durch die Persönlichkeit bestimmte,) in allen in-

*) Schellings Definition s. Bruno (S. W., I., 4,), S. 243, u. Fernere Darstellungen aus dem System d. Philosophie (S. W., I., 4,) S. 347. Trendelenburg schreibt Log. Unters., II., S. 466: „In der Geschichte der Philosophie entsteht die Idee mit einer teleologischen und ethischen Betrachtung. .... Die Idee ist der Begriff der Sache, in der organischen Bestimmung eines bedingenden Ganzen erkannt. .... Der Begriff wird zur Idee, wenn er zunächst in der Bestimmung des höheren Zweckes oder zuletzt im Lichte des Unbedingten erscheint." Vgl. S. 471: „Kant hat die Idee in einem Sinne gewahrt, welcher an Plato anknüpft. Denn die Idee ist ihm ein nothwendiger Naturbegriff, dem kein kongruirender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann. Indem die Vernunft auf das Unbedingte geht, geht die Idee als Vernunftbegriff eben dahin."

**) Oersted schreibt: „Ich meine also, die Idee sei eine innige Vereinigung der Gedanken und der Anschauung." S. Hans Christian Oersted, Der Geist in der Natur. Deutsch von K. L. Kannegießer. Leipz. 1854. I, S. 16. Vgl. auch Wilh. v. Humboldt, Briefe an eine Freundin, II., S. 200—203. 222. 244. Chalybäus, Fundamentalphilosophie, S. 153—155.

dividuellen Funktionen der bestimmende Faktor ist, in allen universellen dagegen der bestimmt werdende: so sind die individuellen Funktionen ein die materielle Natur Gewährenlassen in dem menschlichen Einzelwesen, die universellen dagegen ein sie Brechen in ihm. Demzufolge ist der eigenthümliche Charakter jener, die demnach immer materiell (sinnlich) tingirt sind, das Vergnügen, der dieser dagegen die Anstrengung und folglich Ermüdung. Hierin gründet sich das sinnlich (wie man zu sagen pflegt: „physisch",) Abspannende und Erschöpfende des denkenden Erkennens und des Machens, und folgeweise das Bedürfniß einer zeitweisen Erholung auf dieselben, nämlich eben mittelst ihrer Unterbrechung durch die individuellen Funktionen, das Ahnen und das Aneignen, — und zwar jedesmal durch diejenige von ihnen, welche der voraufgegangenen universellen Funktion gerade korrelat ist.

Anm. Auch das denkende Erkennen, und überhaupt das Denken, ist mit Anstrengung verbunden wie das Machen. Jenes strengt den Verstand an, dieses den Willen. Beide sind daher ein Arbeiten.*) Das Denken ist ein beständiges Abwehren der sich von Natur hervordrängenden individuellen Funktion des Ahnens, das Machen ein beständiges Abwehren der sich von Natur hervordrängenden individuellen Funktion des Aneignens**). Gelingt dieses Abwehren nicht und mischen sich sonach die individuellen Funktionen ein in die universellen, so entsteht das, was man „Faseln" nennt, beides beim Den-

*) Hartenstein, Die Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 365: „Absichtlich ist die Thätigkeit dadurch, daß sie einen Zweck hat, dessen Erreichung ihr Fortschreiten bestimmt; sie ist Arbeit. Zur Arbeit gehört die gleichmäßige Beziehung aller einzelnen Thätigkeitsmomente auf den vorgesteckten Zweck, d. h. Sammlung; die Arbeit ist insofern Gebundenheit an den Zweck, welchen die Absicht vorschreibt. Unabsichtliche Thätigkeit ist Spiel; dieses hat an sich keinen Zweck, es ist möglich bei vollständiger Zerstreuung," (?) „es kann selbst in dieser Zerstreuung, in diesem Loslassen der gebundenen Thätigkeit bestehen; alles Spiel will frei sein, sowohl in Beziehung auf die Gegenstände, als auf die Art, wie es sich an und mit ihnen beschäftigt. Es liegt einfach in den Begriffen, daß wo das Spiel die ausschließende Art der Beschäftigung wäre, alle auf irgend einen Zweck gerichtete Thätigkeit wegfallen würde." S. 366 wird die Erholung definirt als das „Loslassen von den durch die Arbeit aufgegebenen Zwecken."

**) Das bekannte Wort Hegels: „Die Arbeit ist gehemmte Begierde," (Phänomenol., S. 148. d. S. W., Band II.,) ist dahin zu erweitern: Die Arbeit ist gehemmte Empfindung und gehemmter Trieb.

ken und beim Machen. Das Ahnen und das Aneignen dagegen, sofern sie nämlich innerhalb des richtigen Maßes bleiben, führen keine Anstrengung mit sich. Auch in den Ahnungen und den Anschauungen *schwelgt* man, ebenso gut wie in den Genüssen*). Sehr treffend definirt *Schleiermacher* (Die Christl. Sitte, S. 299,) die Anstrengung: „Die in der Handlung selbst vorkommende Renitenz gegen die Handlung nennen wir Anstrengung". Diese Renitenz braucht nicht lediglich in dem Objekt zu liegen, auf welches die Handlung gerichtet ist, sie kann eben so wohl auch in den eigenen Organen, mit denen der Handelnde operirt, ihren Sitz haben. *Anstrengung* muß auch bei schlechthin normaler moralischer Entwickelung stattfinden. Bei ihr ist nämlich zwar allerdings zu jeder moralischen Aufgabe, die sich dem Individuum neu stellt, immer auch das für sie *erforderliche* Maß von moralischem Vermögen in ihm vorhanden; allein nicht schon actu, sondern nur potentia. Actu muß es das Individuum erst *selbst* in sich zustande bringen durch einen moralischen Zeugungsakt, d. i. durch einen Akt sich in sich selbst koncentrirender Selbstbestimmung, durch ein „sich Zusammennehmen", — und in diesem Akt liegt eben die Anstrengung. Näher besteht derselbe darin, daß die Persönlichkeit des Individuums kraft ihrer Selbstbestimmung ein noch nicht, oder wenigstens noch nicht vollständig, durch sie bestimmtes Element ihrer materiellen Natur, es sei nun der inneren allein oder auch der äußeren, sich neu zum Organ zueignet. Daher kommt es denn, daß in uns jede Lösung einer neuen moralischen Aufgabe unmittelbar zugleich eine Vermehrung der moralischen Kraft mit sich führt, und zwar eine desto größere, je mehr sie mit Anstrengung verbunden war.

§. 258. Da die Entwickelung des menschlichen Einzelwesens mit der entschiedenen Präponderanz der individuellen Bestimmtheit an seiner Persönlichkeit vor der universellen anhebt: so haben in ihm von vornherein das Ahnen und das Aneignen das ausgesprochene Uebergewicht über das denkende Erkennen und das Machen. Erst vermöge der moralischen Entwickelung werden die universellen Funktionen allmälig immer mehr in den Fluß gebracht mit der Herausarbeitung der universellen Bestimmtheit an der Persönlichkeit, also

---

*) *Hartenstein*, a. a. O., S 365: „Alles Phantasiren ist ursprünglich ein Spielen; ebenso auch ein phantasirendes Handeln."

mit der Bildung. Damit werden jedoch nicht etwa die individuellen Funktionen unterdrückt; sie werden vielmehr grade dadurch, daß die universellen sich immer reinlicher aus ihnen herauslösen, je länger desto kräftiger gefördert. Die moralische Forderung geht eben auf die Herstellung von beidem zugleich, einerseits von dem sauberen Auseinandertreten der individuellen und der universellen Funktionen, beider in ihrer vollen Kräftigkeit, und andrerseits von ihrem vollständigen Ineinandersein, in der Art, daß beide einander unmittelbar hervorrufen, jedes Ahnen und Anschauen ein ihm entsprechendes denkendes Erkennen und Vorstellen und umgekehrt, und jedes Aneignen und Genießen ein ihm entsprechendes Machen und Schätzen (und folgeweise Erwerben) und umgekehrt. Beide Funktionen, die individuellen und die universellen, statt einander zu beeinträchtigen, bedingen sich gegenseitig und haben aneinander für immer ihr gegenseitiges Komplement.

Anm. Die Kindheit und die Jugend sind bekanntlich die eigentliche Zeit des Aneignens (namentlich des materiell-physischen im Zusammenhange mit dem materiell-physischen Wachsthum,) und des Genießens, so wie der Glückseligkeit und der Begeisterung, die Blüthezeit des (sinnlichen) Geschmacks und die angenehme Zeit des Lebens. Ebenso sind sie aber auch die Zeit des Ahnens und des Anschauens, die Zeit der Phantasie (die Zeit der schönen Träume der Kindheit und der Jugend) und die der Schönheit, die schöne Zeit des Lebens.

Drittes Hauptstück.

Das religiöse Handeln.

§. 259. Wie das sittliche Handeln das teleologisch auf den sittlichen Zweck, nämlich auf dessen Realisirung, bezogene ist: so ist das religiöse das teleologisch auf den religiösen Zweck bezogene. Das Handeln ist das religiöse dadurch, daß es sich die Vollziehung der religiösen Aufgabe als seinen Zweck setzt, also die Realisirung des religiösen höchsten Guts, d. i. des absoluten Zugeeignetseins des Menschen — als Geschlecht und als Individuum — und in ihm überhaupt der gesammten irdischen Kreatur an Gott, deutlicher: der absoluten Gemeinschaft des Menschen — immer beides, als Geschlecht und als Individuum, mit — Gott und mittelst derselben des vollendenten Reichs Gottes auf Erden. (§. 125.)

§. 260. Von dem sittlichen Handeln unterscheidet sich das religiöse nicht etwa durch das Objekt, auf welches es sich unmittelbar richtet (welches es behandelt), sondern lediglich durch seine eigenthümliche teleologische Beziehung (wie es ja auch bei dem sittlichen Handeln ebenfalls diese ist, was es zum sittlichen macht,), durch seine Beziehung auf den moralischen Zweck ausdrücklich als den religiösen. Gott selbst kann ja unmittelbares Objekt des menschlichen Handelns nicht sein; denn als ein solches ist er für den Menschen schlechterdings nicht gegeben. Weder für sein Erkennen noch vollends für sein Bilden. Objekt ist vielmehr Gott für das religiöse Handeln immer nur mittelbar, nämlich insofern als es auf einem ausdrücklichen sich Verhalten des Handelnden zu Gott, und zwar sowohl ursächlich als teleologisch, beruht, oder insofern als der Handelnde es in seinem Handeln ausdrücklich mit Gott zu thun hat.

Das unmittelbare Objekt des religiösen Handelns kann daher kein anderes sein als wieder eben dasjenige, welches das des sittlichen Handelns ist, also die materielle Natur und überhaupt die Welt (s. oben §. 244 ff.). Sein unmittelbares Objekt hat es also vollständig gemeinsam mit dem sittlichen Handeln; nur durch die eigenthümliche Art der Behandlung desselben unterscheidet es sich von ihm. Nämlich nur dadurch, daß es dieses selbige unmittelbare Objekt ausdrücklich aus dem Gesichtspunkt der religiösen Zweckidee (also der moralischen Zweckidee nach der Seite an ihr, auf welcher sie die religiöse ist,) behandelt, ist es das religiöse Handeln. Rein als solches gibt es daher das religiöse Handeln nur in abstracto; als wirkliches Handeln ist es nie lediglich für sich allein gegeben, sondern immer nur mit und an dem sittlichen Handeln. Selbst wenn es rein innerliches bleibt; denn in diesem Falle ist sein unmittelbares Objekt die eigene psychische Natur des Handelnden, nämlich soweit sie noch eine materielle ist. Da es nun abgesehen von der Welt (im obigen weiten Sinne) ein Objekt, auf welches die menschliche Persönlichkeit ihre Funktion direkt richten könnte, gar nicht gibt: so würde das religiöse Handeln, für sich allein genommen, ein reelles Objekt, das es behandeln könnte, überall nicht haben, sondern sich in leeren Abstraktionen bewegen, und die Persönlichkeit würde in ihm ihre moralischen Akte (ihre Akte der Selbstimmung) an Schatten und Traumbildern vergeuden. Nur dadurch, daß die Welt (der eigene Mikrokosmos, den die menschliche Persönlichkeit, d. h. der Complex der individuellen menschlichen Persönlichkeiten, an sich selbst trägt, und der ihr äußere irdische Makrokosmus,), **indem** sie für den **sittlichen** Zweck behandelt wird, ausdrücklich für ihn in seiner wesentlichen Beziehung auf den **religiösen** Zweck, und näher in seiner absoluten Einheit mit demselben, behandelt wird, ist ein wirkliches (effektives) religiöses Handeln möglich. Jedes angebliche andere ist ein leerer Traum. Uebrigens bleibt selbstverständlich auch bei dem hier Gesagten die oben (§. 124.) bestimmt zum vorausangezeigte einzige, und zwar transitorische, Ausnahme (§. 291 f.) ausdrücklich ausbedungen.

Anm. Wenn im §. gesagt ist, daß Gott für uns nicht unmittelbar Objekt des Erkennens sei, so steht damit nicht im Widerspruch, daß doch, und zwar von uns selbst, von einer „unmittelbaren Erkenntniß von Gott“ geredet wird. Denn was man damit meint, das ist nichts sonst als ein denkendes Erkennen von solchen psychischen Vorgängen in uns, die Wirkungen unmittelbar Gottes selbst in unsrer Seele sind. Gott ist mithin in der That nur mittelbar das Objekt dieses Erkennens.

§. 261. Wie das Handeln als religiöses wesentlich ein Handeln in der teleologischen Beziehung auf Gott ist, also sich auf unsere Gemeinschaft mit Gott und die Herrschaft Gottes in der Welt als seinen Zweck richtet: so ist es als Handeln der menschlichen Persönlichkeit in ihrer Gemeinschaft mit Gott wesentlich auch ein Handeln durch Gott selbst oder kraft Gottes selbst, nämlich ein Handeln vermöge der Wirksamkeit Gottes selbst in der handelnden menschlichen Persönlichkeit, d. h. näher in ihr als verstandesbewußter und als willensthätiger, oder vermöge des Denkens und des Wollens (Setzens) Gottes selbst in dem menschlichen Denken und Wollen (Setzen), m. a. W. ein Handeln mit dem Verstandesbewußsein als Gottesbewußtsein und mit der Willensthätigkeit als Gottesthätigkeit (§. 118.).

§. 262. Das religiöse Handeln vollzieht seine Aufgabe, also die religiöse Aufgabe, — grade wie das sittliche die seinige — mittelst der beiden Funktionen, welche die der Persönlichkeit wesentlichen sind, mittelst des Erkennens und des Bildens, und zwar in ihrem Zusammenwirken. Indem durch das Erkennen und das Bilden als sittliche in ihrem Zusammenwirken die Vergeistigung der irdischen Welt erfolgt (§. 245.), erfolgt sie unter der religiösen Bestimmtheit als die heilige Vergeistigung derselben, d. h. als eine solche, die wesentlich zugleich die Zueignung der irdischen Welt an Gott ist, oder die schlechthinige Vereinigung Gottes mit ihr und ihrer mit Gott. Durch das Erkennen spiegelt das religiöse Handeln aus der irdischen Welt heraus die Idee (das Bild) Gottes in die menschliche (d. h. hier immer: die menschheitliche,) Persönlichkeit hinein, durch das Bilden bildet es der so von der Idee Gottes erfüllten menschlichen Persönlichkeit die irdische Welt (die materielle menschliche Natur

immer miteinbegriffen) als Organ an. Das Ergebniß von beiden zusammen ist demgemäß das vollständige Erfüllt- und Ergriffensein der irdischen Welt von Gott, sein vollständiges ideelles und reales Eingegangensein in sie, kurz das vollständige reelle kosmische Sein Gottes, soweit es nämlich die irdische Schöpfungssphäre betrifft.

§. 263. Nach §. 260 vollzieht sich das religiöse Erkennen nur mit und an dem sittlichen Erkennen, nur als nähere Bestimmtheit von diesem, und ebenso das religiöse Bilden nur mit und an dem sittlichen, als nähere Bestimmtheit von ihm. Nicht etwa vollziehen sich das religiöse Erkennen und das religiöse Bilden dadurch, daß sie sich auf ein anderes unmittelbares Objekt richten als das sittliche Erkennen und das sittliche Bilden; sondern dadurch vollziehen sie sich, daß sie sich zwar lediglich auf dasselbe unmittelbare Objekt richten wie diese, aber dieß mit der ausdrücklichen Zweckbeziehung auf die **religiöse** Aufgabe, und zwar letztlich grade auf sie, — also ausdrücklich mit dem Zweck, jenes Objekt Gott zuzueignen, als Endzweck. Wie das sittliche Erkennen und das sittliche Bilden bestehen auch sie darin, daß sie der menschlichen (d. h. menschheitlichen) Persönlichkeit die gesammte irdische Welt zueignen; aber sie eignen diese zu dem Ende jener zu, um sie hierdurch (eben mittelst dieser Zueignung an sie) Gotte zuzueignen. Nur daß selbstverständlich die früher (§. 124.) zum voraus angemeldete einzige Ausnahme (s. unten §. 291 f.) auch hier gilt.

§. 264. In dem religiösen Erkennen und dem religiösen Bilden ist nach §. 261. Gott selbst wirksam im Menschen mit seinem Denken und Wollen (Setzen). Das heißt: das religiöse Erkennen ist ein die (irdische) Welt mit dem Verstandesbewußtsein als Gottesbewußtsein Erkennen, und das religiöse Bilden ist ein sie mit der Willensthätigkeit als Gottesthätigkeit Bilden.

§. 265. Die besonderen Formen des religiösen Handelns sind die folgenden:

I. Das religiöse Erkennen.

1. Das individuelle religiöse Erkennen.

A) In seiner principalen Funktion ist es das **Andächtigsein**, das religiöse Ahnen. Es ist ein Erkennen mit dem Ver-

standesbewußtsein als Gottesbewußtsein, und zwar mit demselben als individuell bestimmtem, also mit dem religiösen Gefühle, dem Gottesgefühle. Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur und überhaupt der Welt (der Objekte des Verstandesbewußtseins) in das menschliche Verstandesbewußtsein, — als religiöses Erkennen ein Hineinabbilden jener in dieses, wie es Gottesbewußtsein, d. h. wie es durch Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt ist. Dieses religiöse Erkennen ist es aber näher als ein unter der individuellen Bestimmtheit gesetztes. Dieß heißt: es ist ein Hineinabbilden der Welt in das menschliche Gottesbewußtsein (d. h. in das durch Gott bestimmte und infolge davon ihm zugeeignete und von ihm erfüllte menschliche Verstandesbewußtsein), wie es das specifisch differente des konkreten religiös erkennenden Individuums und diesem ausschließend eigen ist, oder ein Hineinabbilden der Welt in das religiöse Gefühl. Dieses letztere ist bei ihm das Vermittelnde, und ohne die Regsamkeit desselben gibt es keine Andächtigkeit. Sofern aber das Gottesbewußtsein überhaupt und folglich im Besonderen auch das religiöse Gefühl auf einem Denken (Denkakt) Gottes selbst in dem menschlichen Bewußtsein beruht (§. 118.), mithin Bewußtsein, bezw. Gefühl des Menschen von Gott durch Gott selbst ist: ist das Andächtigsein wesentlich ein von Gott selbst im menschlichen Bewußtsein gewirktes individuelles Erkennen Gottes, ein gefühlsmäßiges Gott durch Gott selbst Erkennen, — ein Hingenommensein unsres Gefühls von Gott durch Gott selbst, — das „leidende" gefühlsmäßige Erkennen (d. h. Ahnen) Gottes. Das Andächtigsein ist allemal ein Erkennen, und zwar ein Gott Erkennen; dieses Gott Erkennen ist aber in ihm ein durchaus individuelles oder subjektives, ein Gott mit dem Gefühl Erkennen, also ein Gott Ahnen, nicht ein ihn Denken. Weshalb denn die Andacht immer im Bildlichen versirt. Seine Kulmination erreicht das Andächtigsein darin, daß das Verstandesbewußtsein einerseits ganz individuell bestimmtes, d. h. ganz Gefühl, und andrerseits ganz religiös bestimmtes, d. h. ganz Gottesgefühl ist. Auf dieser Stufe ist das Andächtigsein das Anbeten, welches eben das Andächtigsein ist, welches sich schlechthin vollzogen hat.

Seine Erscheinungsform ist die Verzückung oder die Ekstase*), der eigentlich s. g. mystische Vorgang. In ihr ist das Bewußtsein des Subjekts schlechthin Gottesbewußtsein; aber es ist dieß schlechthin in der gefühlsmäßigen Form, so daß also Gott ihm als schlechthin und ausschließend Gefühl Objekt ist**). Es ist mithin in dem Bewußtsein des Anbetenden und Verzückten jede Gedankenvorstellung von Gott, jeder konkrete logische Inhalt der Idee von ihm ausgelöscht, und Gott ist also in demselben als das schlechthin Ueberschwängliche und Unaussprechliche gesetzt, als das schlechthin bestimmungs- oder prädikatlose, als das schlechthin einfache Sein. (Vgl. §. 26.) Auf diesem ihrem Höhepunkt ist sohin die Andacht ein zugleich schlechthin dunkles (d. h. von jedem bestimmten oder distinkten Inhalt entblößtes) und schlechthin kräftiges, überhaupt also ein schlechthin überschwängliches (beides, im positiven und im negativen Sinne des Worts,) Ahnen Gottes. Dieser ganze Vorgang aber ist, wie gesagt, ausdrücklich als in dem Subjekt von Gott selbst gewirkt zu denken. Das Produkt des Andächtigseins ist die religiöse Ahnung, die Gottesahnung, das eigentlich so zu nennende mystische Gotteserkenntniß, welches in sich selbst mannichfach abgestuft sein kann in Annäherungen an seine absolute Höhe. Bei reiner moralischer Normalität vollzieht sich das Andächtigsein nur mit und an dem sittlichen individuellen Erkennen, d. i. dem Ahnen; und ebenso ist in diesem Fall alles Ahnen unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Andächtigsein. Wenn alles in der Ordnung ist, so behandelt folglich das moralische Subjekt alle Dinge andächtig, d. h. es reflektirt alles sein gefühlsmäßiges Weltbewußtsein schlechthin in sein gefühlsmäßiges Gottesbewußtsein, und stellt es eben damit in sein richtiges Gleichgewicht. Das Andächtigsein ist so in dem unterstellten Falle (der ja in dieser ganzen Abtheilung die durchgängige Voraussetzung bildet,), die einzige oben (§. 124.) zum voraus ausbedungene Ausnahme (s. unten §. 291 f.)

---

*) Vgl. Ap. G. 10, 11. C. 11, 5. C. 22, 17. 2 Cor. 12, 2—4.

**) Kant, Rel. innerh. d. Grenzen der bloßen Vernunft (Werke, VI.,), S. 384, definirt die Anbetung als „die dahinsinkende, den Menschen gleichsam in seinen Augen vernichtende Stimmung.“ Vgl. auch Daub, System d. theol. Moral, II., 2, S. 139 f. Palmer, Ev. Katechetik (1. A.), S. 60.

abgerechnet, immer ein gefühlsmäßiges Erkennen Gottes im Reflex eines **die Welt** Erkennens, also infolge des Eindrucks, welchen die Welt auf das Gefühl des Andächtigen macht*). Das Andächtigsein empfängt so seine Veranlassung und Anregung immer von außenher und nimmt deshalb auch jedesmal von dem Eindruck, den die Welt des Andächtigen grade auf ihn macht, seine bestimmte Färbung an. Demgemäß tritt dann auch, — bei normaler Moralität — von jener eben gemachten einzigen Ausnahme abgesehen, die Anbetung und Verzückung (Ekstase) nur im Gefolge einer entsprechenden Steigerung des sittlichen individuellen Erkennens, d. h. des (die Welt) Ahnens, (infolge einer Entzückung) auf, so daß jedes Ahnen in demselben Verhältniß, in welchem es sich intensiv steigert, zugleich Anbeten ist und mystisches Gott Erkennen. Wenn in der verzückten Anbetung das schlechthin zum Gefühl gestimmte Bewußtsein des Subjekts schlechthin Gottesbewußtsein und näher Gottesgefühl ist: so ist es dieß nicht in dem Sinne, als ob die Welt schlechthin aufgehört hätte, Objekt zu sein für das gefühlsmäßige Bewußtsein des Subjekts. Durchaus nicht. Das Weltbewußsein, näher das Weltgefühl (mit Einschluß des Selbstgefühls,) ist keineswegs ausgelöscht oder doch abgeblaßt in dem Andächtigen, sondern es ist in ihm nur schlechthin aufgenommen in sein Gottesbewußtsein, näher in sein Gottesgefühl, so daß es nicht mehr in irgend welcher Trennung von diesem besteht, als ein lediglich für sich seiendes. Das andächtige Subjekt fühlt in Allem Gott und Gott in Allem.

Anm. 1. Sehr gewöhnlich werden Andächtigsein und Beten vermengt. So verwandt sie auch mit einander sind, so sind sie doch verschiedene religiöse Funktionen.

Anm. 2. Wie die Andacht im Bildlichen versirt, kann man sich an den klassischen Andachtsschriftstellern recht deutlich machen, z. B. an Christian Scriver und John Bunyan. Eben mit jener Natur der Andacht hängt es auch zusammen, daß sie eine natürliche Reigung hat, sich auf Bilder zu richten. Bilderverehrung.

---

*) Ein schönes Beispiel davon s. bei Heinr. Suso in seinem Leben, von *ihm* selbst erzählt, Kap. 14. (S. 34 der Diepenbrockschen Ausgabe). Desgl. *s.* Steffens, Was ich erlebte, I., S. 96.

Anm. 3. Das Andächtigsein ist die Bethätigung des Gefühls als religiösen. Die Andacht ist demnach ihrer Natur nach wesentlich mystisch, und es ist hier der eigenthümliche Ort der Mystik, der ja bekanntlich die ekstatischen Zustände eigen sind, und zwar auf für sie charakteristische Weise. Das Gottesgefühl ist das Organ des Mystikers. Martensen (Meister Eckart, S. 104,) sagt, die Religion sei das einzige Organ, welches der Mystiker für die Welt besitze. Es ist dieß treffend; nur gilt es nicht minder auch vom Theosophen (§. 267.). Aber wenn dieser mit der Religion als Gottessinn operirt, so operirt jener mit ihr als Gottesgefühl. Den Begriff der Mystik hat immer noch keiner schärfer und klarer entwickelt als der alte Pseudo-Dionysius Areopagita. Grade weil die Mystik bei ihm nur etwas künstlich mit dem Verstande Aufgebautes ist, hat er ihre Theorie mit aller Genauigkeit und Deutlichkeit des nüchternen Verstandes verzeichnen können.

Anm. 4. Bei abnormer moralischer Entwickelung kongruirt das Andächtigsein nicht schlechthin mit dem individuellen sittlichen Erkennen, dem Ahnen; es nimmt dann seinen Anlaß nicht selten nicht von der (reellen) Welt, sondern von Fiktionen, wie z. B. von der Heiligenlegende. Das Gleiche gilt in dem angegebenen Falle auch von der Ekstase. Auch sie tritt dann vielfach außer dem Zusammenhange mit dem (sittlichen) Ahnen ein, gleichsam im luftleeren Raum; und eben dann nimmt sie die abenteuerlichen und oft kindischen Gestalten an, in welchen sie uns in der Geschichte der Mystik, namentlich der katholischen, so oft begegnet (z. B. auch bei Ignatius von Loyola).

§. 266. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das religiöse individuelle Imaginiren, ist das individuelle religiöse Erkennen das **Kontempliren** oder das Beschauen. Das Kontempliren ist das religiöse Anschauen, das Anschauen mit der religiösen Phantasie. Alles Andächtigsein ist wesentlich zugleich ein Kontempliren; es ist immer, in irgend einem Maße, von einem Anschauen mit der Phantasie begleitet, nämlich von einem religiösen Anschauen, von einem Schauen Gottes in einem, wenn auch rein innerlich bleibenden, Bilde, — und zwar, gemäß dem Begriff des religiösen Ahnens (§. 265.), von diesem religiösen Anschauen als einem von Gott selbst gewirkten. Der Andächtige ist so wesent-

lich zugleich der Seher (ראה, חזה). **Das Produkt des Kontemplirens** ist die Gottesanschauung, und so ist jede Gottesahnung wesentlich zugleich Gottesanschauung*). Bei der moralischen Normalität vollzieht sich das Kontempliren nur mit und an dem sittlichen individuellen Imaginiren, d. i. dem (die Welt) Anschauen; und ebenso ist in diesem Fall alles (die Welt) Anschauen unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Kontempliren. Das Kontempliren ist sohin — im unterstellten Falle — allezeit ein Anschauen Gottes im Reflexe von einer **die Welt** abspiegelnden (Phantasie-) Anschauung; aber umgekehrt sind auch alle Anschauungen des Andächtigen unmittelbar zugleich Kontemplationen, Gottesanschauungen, — in allen Anschauungen, in welchen seine Ahnungen von der Welt sich in ihm abbilden, schauet er unmittelbar zugleich Gott an. Nur eine einzige Ausnahme erleidet der Satz, daß bei moralischer Normalität das Kontempliren sich nur an dem sittlichen Anschauen vollziehe, nämlich die oben (§. 124.) zum voraus bedungene. S. unten §. 291. 292.

Anm. 1. Die religiöse Ahnung ist wesentlich zugleich Schauung Gottes im Bilde. Darin, daß das Andächtigsein wesentlich zugleich ein Beschauen ist, liegt der Grund der Erfahrungsthatsache, daß die Andacht so leicht in visionäre Zustände übergeht, bevorab die hochgesteigerte, die mystische. Die Ekstase ist immer von visionären Erscheinungen begleitet**). Das überschwängliche „Licht," in welchem der Mystiker innerlich Gott schaut, ist keineswegs eine leere Phrase. Die Hesychasten. Der Andächtige ist wesentlich der Seher.

Anm. 2. Es gibt allerdings auch eine religiöse Phantasie, und sie gehört zu den wesentlichen, zu den unentbehrlichen Organen der Frömmigkeit. Eine sehr helle Einsicht in diesen Punkt zeichnet besonders Martensen aus. Er schreibt, Dogmat., S. 20: „Wenn wir nicht bloß die Vernunft, sondern auch die Phantasie als das Organ der religiösen Erkenntniß nennen, wenn wir sagen, daß ohne

---

*) Vgl. Math. 5, 8. Ap. G. 7, 56. C. 22, 17. 18.

**) Lange, Christl. Dogmat., I., S. 371: „Es ist eine völlige Verkennung der eigenthümlichen Stimmung des [illegible] wenn man annimmt, er könne Ekstasen haben, ohne daß sie zu Vi[illegible]en, [illegible] wiederum Visionen, die nicht durch Ekstasen vermittelt [illegible] er noch besondere Apparitionen neben den [illegible]pol., 1., S. 552 f.

Phantasie Keiner Gott lebendig denken kann, so mag diese Behauptung vielleicht Vielen fremd klingen; allein die Erfahrung zeigt, daß keine Religion in größerem historischem Styl aufgetreten ist, ohne eine umfassende Phantasieanschauung mit sich zu führen, in welcher das Unsichtbare mit dem Sichtbaren vermählt ist." Mit vollem Recht behauptet er dann S. 21, „daß die Phantasie nicht bloß zum Aberglauben gehöre, sondern auch zur wahren Religion", und setzt sofort hinzu: „Aber stets muß festgehalten werden, daß die religiöse Anschauung der Phantasie ursprünglich eine Anschauung in der Religion ist, eine Anschauung in dem religiösen Seinsverhältniß, nicht ein Produkt von Kultur oder Kunst. Selbst von den Mythen gilt es, daß sie nicht ein Produkt der Kultur sind, sondern vielmehr die Voraussetzungen des gebildeten Bewußtseins." Vgl. auch S. 27.

§. 267. 2. Das universelle religiöse Erkennen.

A) In seiner principalen Funktion ist es das **Theosophiren** *), das religiöse denkende Erkennen. Es ist ein Erkennen mit dem Verstandesbewußtsein als Gottesbewußtsein, und zwar mit demselben als universell bestimmtem, also mit dem religiösen Sinne (dem Gottessinne). Als Erkennen ist es ein Hineinabbilden der materiellen Natur und überhaupt der Welt (der Objekte des Verstandesbewußtseins) in das menschliche Verstandesbewußtsein, — als religiöses Erkennen ein Hineinabbilden jener in dieses, wie es Gottesbewußtsein, d. h. wie es durch Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt ist. Dieses religiöse Erkennen ist es aber näher als ein unter der universellen Bestimmtheit gesetztes. Dieß heißt: es ist ein Hineinabbilden der Welt in das menschliche Gottesbewußtsein als solches, also in das menschliche Gottesbewußtsein, wie es nicht das specifisch differente des konkreten religiös erkennenden Individuums und diesem ausschließend eigen, sondern das gattungsmäßige ist, das in allen menschlichen Einzelwesen ohne Unterschied selbige und sich selbst gleiche, — oder ein Hineinabbilden der Welt in den religiösen Sinn.

*) Was diesen Sprachgebrauch angeht, so vgl. Kant, Kritik der Urtheilskraft (S. W., VII,), S. 369. Er bemerkt „Theosophie" würde man nennen müssen „die theoretische Erkenntniß der göttlichen Natur und seiner (sic) Existenz, welche zur Erklärung der Weltbeschaffenheit und zugleich der Bestimmung der sittlichen Gesetze zureichte." S. auch Schleiermacher, Dialektik, S. 170.

Dieser letztere ist bei ihm das Vermittelnde, und ohne die Regsamkeit desselben gibt es kein Theosophiren. Es ist sohin ein universelles, ein objektives Gott Erkennen, ein Gott denkend (nicht bloß ahnend) Erkennen. Sofern aber das Gottesbewußtsein überhaupt und folglich im Besonderen auch der religiöse Sinn auf einem Denken Gottes selbst in dem menschlichen Bewußtsein beruht, mithin Bewußtsein des Menschen von Gott durch Gott selbst ist: so ist das Theosophiren wesentlich ein von Gott selbst im menschlichen Bewußtsein gewirktes universelles Gott Erkennen, ein Gott durch Gott selbst denkend Erkennen. So ist es m. E. W. ein denkendes Gott durch göttliche Erleuchtung Erkennen, und der Theosophirende ist demgemäß der von Gott Erleuchtete. Wie das denkende Erkennen überhaupt wesentlich beides ist, Wahrnehmen und Reflektiren (§. 249.): so auch das religiöse denkende Erkennen, das Theosophiren. Als Wahrnehmen ist es das Glauben, d. h. das Wahrnehmen des Zeugnisses Gottes von sich selbst (seiner Selbstbezeugung), nämlich des universellen und objektiven, (weshalb denn das Glauben immer ein (religiöses) Erkennen auf religiöse Erfahrung hin ist,)*) — und zwar als ein durch Gott selbst in dem Theosophirenden gewirktes, als ein Wahrnehmen vermöge göttlicher Erleuchtung. Als Reflektiren ist es das Theosophiren im engeren Sinne (man könnte sagen: das Gnostisiren), das religiöse Reflektiren kraft göttlicher Erleuchtung. Wie in dem denkenden Erkennen überhaupt Wahrnehmen und Reflektiren immer nur zusammen gegeben sind: eben so im Theosophiren das Glauben und das Theosophiren im engeren Sinne. Auf der einen Seite: wie in dem denkenden Erkennen überhaupt das Wahrnehmen die bleibende Voraussetzung des Reflektirens ist: so ist im Theosophiren das Glauben die bleibende Voraussetzung des Theosophirens im engeren Sinne (fides praecedit intellectum). Und auf der anderen Seite: wie im Erkennen überhaupt das Wahrnehmen sich mit innerer Noth-

*) Es ist ein Grundgedanke Anselms von Canterbury, daß eben das, was im Natürlichen die Erfahrung ist, im Religiösen der Glaube ist. Fides praecedit intellectum gerade ebensowie sensus praecedit intellectum. Vgl. Novalis Sch[illegible] S. 321: „Glauben ist Empfindung des Wissens. Vorstellung Wi[illegible]ung."

wendigkeit zum Reflektiren erhebt: so im Theosophiren das Glauben zum Theosophiren im engeren Sinne (fidem necessario sequitur intellectus). Die Vollendung des Theosophirens besteht darin, daß in ihm beide, das Glauben und das Theosophiren im engeren Sinne, schlechthin in einander sind. Das Produkt des Theosophirens ist das religiöse erkenntnißmäßige Wissen (die Theosophie), — das göttlich erleuchtete (aus göttlicher Erleuchtung geschöpfte), das durchweg auf die Idee Gottes bezogene und kraft derselben gefundene erkenntnißmäßige Wissen. Sofern dieses Wissen das Produkt des Glaubens ist, ist es der Glaube, (die fides, quae creditur,) die religiöse Kenntniß, das religiöse empirische Wissen, — sofern es das Produkt des Theosophirens im engeren Sinne ist, ist es die Gnosis, das religiöse begriffliche oder rationelle Wissen. Beide gehören wesentlich zusammen. Erst Glaube und Gnosis zusammen machen das wahre religiöse (erkenntnißmäßige) Wissen aus, und seine Vollendung besteht in ihrem absoluten Ineinandersein. Bei der moralischen Normalität vollzieht sich das Theosophiren nur mit und an dem sittlichen universellen oder denkenden Erkennen; die einzige oben (§. 124.) zum voraus ausbedungene Ausnahme (s. unten §. 291 f.) abgerechnet. Ebenso ist aber unter jener Voraussetzung auch alles denkende Erkennen überhaupt unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Theosophiren. Das Theosophiren ist sonach, wofern alles in der Ordnung ist, mit jener Ausnahme, allezeit ein denkendes Erkennen von Gott in dem Reflex eines denkenden Erkennens von der Welt, also in dem Eindruck, welchen die Welt auf den Verstandessinn des Theosophirenden macht. Es geht dann niemals, unabhängig von dem denkenden Erkennen der Welt, seinen eigenen beliebigen Weg ins luftige Blaue hinein. Die volle moralische Normalität angenommen, ist, immer von der schon ausdrücklich gemachten Ausnahme abgesehen, alles unser erkenntnißmäßiges Wissen überhaupt unmittelbar zugleich religiöses erkenntnißmäßiges Wissen, Theosophie. Die Forderung in diesem Punkte ist mithin diese: wir sollen alles erkenntnißmäßige Wissen überhaupt theosophisch behandeln, — sollen unser verstandesmäßiges Weltbewußtsein allezeit schlechthin in unser verstandesmäßiges Gottesbewußtsein reflektiren, und ebendamit es in sein richtiges Gleichgewicht stellen, — sollen alle unsere verz

standesmäßige Welterkenntniß unmittelbar zugleich als verstandesmäßige Gotteserkenntniß vollziehen, — m. a. W. wir sollen mittelst aller unsrer Gedanken von der Welt den Gedanken Gottes, und alle unsre Gedanken überhaupt mittelst des Gedankens Gottes denken.

Anm. 1. Wir reden hier keineswegs etwa vom Theologisiren, das wesentlich eine Kirche, von der wir hier noch nichts wissen, zu seiner Voraussetzung hat, — sondern von dem Theosophiren. Dieses kann sich natürlich auch zum Spekuliren erheben, so gut wie das Denken überhaupt. Diese spekulative Theosophie steht dann der Philosophie gegenüber; jene ist die Gottesweisheit, diese die Weltweisheit. Einzig und allein der verschiedene Ausgangspunkt seiner Spekulation unterscheidet den spekulirenden Theosophen von dem spekulativen Philosophen. Das Theosophiren ist das umgekehrte Philosophiren. Es unterscheidet sich dadurch charakteristisch, daß es alle Dinge, das menschliche Selbstbewußtsein selbst mit eingeschlossen, mittelst des Gottesbewußtseins (mittelst des Begriffs Gottes als des specifischen Schlüssels) denkt*), während das Philosophiren umgekehrt alle Dinge, das menschliche Bewußtsein selbst mit eingeschlossen, mittelst des menschlichen Bewußtseins als des Selbstbewußtseins denkt. Das Theosophiren geht also ebenso von dem menschlichen Bewußtsein als Gottesbewußtsein aus wie das Philosophiren vom menschlichen Bewußtsein als Selbstbewußtsein. Allerdings aber hat die Theologie innerhalb ihres Umfangs einen wesentlichen Ort für das Theosophiren. Nämlich die spekulative Theologie, ein integrirender Haupttheil des Systems der theologischen Wissenschaften, ist ihrem Begriff (§. 6.) zufolge Theosophie.

Anm. 2. In der christlichen Kirche ist die Gnosis uralt, so alt als jene selbst; es hat ihr nie völlig an einer Gnosis gefehlt**). In der germanisch-christlichen Welt hat die Spekulation überhaupt als theosophische begonnen. Man denke nur an Scotus Erigena. Fast überall trat aber die Theosophie, zumal die spekulative, zunächst in trüber Vermischung mit der Mystik auf. In dieser Beziehung ist schon der Umstand bedeutsam, daß die Spekulation und die mystische Kontemplation ursprünglich durch Ein und dasselbe Wort, θεωρία, be-

*) Es ist echt theosophisch, wenn Vorländer (a. a. O., S. 497,) schreibt: „Die Idee Gottes ist h[illegible] [illegible]punkt der Idee (das sensorium)."

**) Der Gnos[illegible] [illegible]lich gehört unter eine ganz andere Kategorie.

zeichnet werden. Die erstere tauchte eben von vornherein noch unter der Form der letzteren auf, in der Weise der unmittelbaren inneren religiösen Anschauung, wie ja das Denken überhaupt ursprünglich immer unter der natürlichen Verhüllung in der individuellen (gefühlsmäßigen) Bewußtseins-Funktion geboren wird, und sich erst ganz allmälig aus derselben hervorarbeiten muß, in der Menschheit oder der Totalität eines Volks wie in dem Individuum. Dieß leidet namentlich auf die Theosophie und überhaupt die Spekulation des Mittelalters in ihrem Verhältniß zur Mystik und auch auf Jakob Böhme seine Anwendung. Das nahe Verwandtschaftsverhältniß zwischen der Mystik und der Theosophie liegt nach dem Obigen von selbst zutage. Beide sind wesentlich religiöser Natur; für ihren Unterschied ist es aber charakteristisch, daß der Mystik nur das subjektive Ich, der Theosophie dagegen ebenmäßig auch die gesammte objektive Welt Gegenstand des Erkennens in Gott (aus dem Begriffe Gottes) ist. Vgl. Martensen, Meister Eckart, S. 120—123.

Anm. 3. Das theosophirende Erkennen*) ist zwar wesentlich ein Erkennen von Gott; aber es hat sich nicht etwa auf isolirte Weise für sich allein zu vollziehen, außer dem Zusammenhange mit dem denkenden die Welt Erkennen und unabhängig von demselben, sondern vielmehr lediglich an diesem und mittelst desselben. Das Theosophiren ist ein denkendes Erkennen, das sich unmittelbar auf die Welt richtet, — aber mit dem ausdrücklichen Absehen darauf, mittelst des denkenden Verständnisses der Welt den Gedanken Gottes verstehen zu lernen, und auch wiederum umgekehrt darauf, das denkende Verständniß der Welt sich eben mittelst des (wahrhaft verstandenen) Gedankens Gottes wahrhaft aufschließen zu lassen. Das Theosophiren spiegelt sich einerseits denkend aus dem Gedanken der Welt den Gedanken Gottes zurück, und reflektirt andrerseits wieder die Gedanken aller Dinge, also alles übrige erkenntnißmäßige Wissen, in den Gedanken Gottes, denkt alle Dinge mittelst des Gedankens Gottes als des specifischen Schlüssels für ihr Verständniß. Daß der Theosophirende im Reflex eines die Welt Erkennens Gott denkend erkennt, das ist der Grund, warum es kein Theosophiren gibt, bevor nicht schon irgend ein erhebliches Maß von Erkenntniß der

---

*) Da hier ausdrücklich von dem „theosophirenden Erkennen" die Rede ist, so kommt hierbei selbstverständlich die theosophische Spekulation nicht mit in Betracht.

Welt zustande gebracht ist, und warum (was z. B. bei Jakob Böhme besonders anschaulich wird,) das Theosophiren seinen eigenthümlichen Charakter immer vorzugsweise von der jedesmaligen Weltanschauung des Theosophirenden her annimmt.

Anm. 4. Der Theosophirende denkt vermöge göttlicher Erleuchtung; allein er denkt eben wirklich vermöge derselben. Indem er alles mittelst des Gedankens Gottes denkt, überhüpft er nicht etwa die logisch nothwendigen dialektischen Vermittelungen, welche der denkende Philosoph zu durchwandern hat; seine Erleuchtung überhebt ihn nicht etwa des Vollzugs derselben, sondern sie zeigt sie ihm nur eben auf. Diese für überflüssig zu halten, und auf nicht methodischem, naturalistischem Wege theosophiren zu wollen, ist lediglich Mißverstand, wiewohl ein weit verbreiteter. Auch die Theosophie kann nicht ohne strenge Begriffe auskommen, und sie darf nicht etwa bloße Bilder an die Stelle derselben setzen. Nicht nur ist sie überhaupt gar nichts, sobald sie nicht Begriff ist, sondern sie darf auch diesen nicht mit Phantasiebildern überkleiden. Allerdings steht beim Theosophiren der in dem Subjekt durch Gott in Energie gesetzte religiöse Sinn dem Geschäft des Denkens vor; aber er regulirt es eben, er weist ihm den logisch richtigen Weg, nicht etwa leitet er dasselbe nach Willkür und Laune, nicht etwa alterirt und turbirt er es und bringt es aus dem ruhigen Gleichgewicht.

§. 268. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das religiöse universelle Imaginiren, ist das universelle religiöse Erkennen — denn die Sprache hat für dasselbe ein Wort nur sofern es ins Aeußere tritt und lautbar wird, — das **Weissagen.** Das Weissagen ist das (sich aussprechende) religiöse Vorstellen, das Vorstellen mit dem religiösen Vorstellungsvermögen. Alles Theosophiren ist wesentlich zugleich ein Weissagen: es ist immer, in irgend einem Maße, von einem religiösen Vorstellen begleitet, — und zwar, gemäß dem Begriff des religiösen denkenden Erkennens (§. 267.), von diesem religiösen Vorstellen als einem von Gott selbst gewirkten, von einem inneren Vernehmen eines Redens Gottes. Der erleuchtete Theosoph ist so wesentlich zugleich der Prophet (נָבִיא). Das Produkt des Weissagens ist das Wort Gottes, d. i. die religiöse Vorstellung, das religiöse erkenntnißmäßige Wissen als in einem universellen, d. h. allgemein gültigen (allgemein verständ-

lichen) sprachlichen Ausdruck gefaßt; und so ist alle Theosophie wesentlich zugleich Wort Gottes. Bei der moralischen Normalität vollzieht sich das Weissagen, von der oben (§. 124.) Ein für allemal zum voraus ausbedungenen Einen Ausnahme (s. unten §. 291 f.) abgesehen, nur mit und an dem sittlichen universellen Imaginiren, d. i. dem die Welt Vorstellen; und ebenso ist in diesem Falle alles (die Welt) Vorstellen, sofern es nämlich lautbar wird, unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Weissagen. Das Weissagen ist sonach — im unterstellten Falle —, unter Vorbehalt jener einzigen Ausnahme, allezeit ein Gott im Reflex einer die **Welt** abspiegelnden Vorstellung Vorstellen; aber alle Vorstellungen des Theosophirenden — sofern sie verlautbaren — sind unmittelbar zugleich Wort Gottes, — in allen Vorstellungen, in welchen sein Wissen von der Welt sich abbildet, stellt er unmittelbar zugleich Gott vor. Der Theosoph ist in allem seinem Vorstellen Prophet.

Anm. 1. Weissagungen wird hier in dem ganz weiten biblischen Sinne verstanden, in dem Sinne des biblischen נָבָא und προφητεύειν. Vgl. 1 Cor. 14. Eine Erleuchtung, die sich nicht vor der Gemeinde aussprechen kann, ein Erleuchteter, der nicht zugleich Prophet ist, gilt nichts in der Gemeinde. Vgl. 1 Cor. 14, 1—28.

Anm. 2. Die heil. Schrift ist auf eine specifische Weise Wort Gottes; aber sie ist es nicht ausschließend, und dasselbe ist mit ihr noch nicht abgeschlossen, sondern es setzt sich auf ihrer Basis immer noch weiter fort. Wie denn auch unsere ältere Theologie die Kirche fort und fort Wort Gottes produziren läßt, und von jeder rechten Predigt (und zwar mit gutem Grunde) behauptet, daß sie nicht bloß Auslegung des göttlichen Wortes, sondern selbst Wort Gottes sei, eine Vorstellungsweise, die Harms mit Recht wieder geltend gemacht hat. Das vollendete göttliche Wort kann natürlich nicht früher und nicht anders gefunden werden als zugleich mit dem vollendeten religiösen Begriff (oder der vollendeten Erleuchtung) und mittelst desselben. Das vollendete Wort Gottes zu finden, ist auf diesem Gebiete die höchste Aufgabe. Dieß ist es, worauf innerhalb ihres bestimmten Bereichs die kirchlichen Symbole eigentlich hinaus wollen. In Wahrheit ist aber das vollendete Wort Gottes nichts sonst als

die vollendete (universelle) Darstellung des vollendeten religiösen Wissens im Wort, d. i. die vollendete religiöse Wissenschaft. (Vgl. §. 357.)

Anm. 3 Der Begriff des Propheten reicht viel weiter als wir ihn auszudehnen pflegen; er greift auch weit hinüber in die moderne Zeit und in das gemeinhin s. g. weltliche Gebiet. Prophet ist Jeder, der für ein eigenthümliches religiöses Wissen einen allgemein verständlichen und deßhalb allgemein gültigen Ausdruck aufzufinden vermag; und er ist es in demselben Maße, in welchem ihm dieß gelingt. Wir haben auch in unserer neueren Literatur hervorragende Geister, die sich weder unter die Dichter noch unter die Philosophen einreihen lassen, und für die sich schwerlich sonstwo ein Ort finden läßt außer unter den Propheten.

§. 269. II. Das religiöse Bilden.

1. Das individuelle religiöse Bilden.

A) In seiner principalen Funktion ist es das **Beten**, das religiöse Aneignen. Das Beten ist ein Bilden mit der Willensthätigkeit als Gottesthätigkeit, und zwar mit derselben als individuell bestimmter, also mit dem religiösen Triebe (dem Gottestriebe), bezw. der religiösen Begehrung. Als Bilden ist es ein die materielle Natur und überhaupt die Welt (die Objekte der Willensthätigkeit) der menschlichen Persönlichkeit als Organ Anbilden, — als religiöses Bilden ein sie zum Organ Anbilden für diese, wie sie durch Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt und bewohnt ist, — also ein sie für Gott zum Organ seines Seins (und Wirkens*)) im Menschen Zurechtbilden. Dieses religiöse Bilden ist es aber näher als ein unter der individuellen Bestimmtheit gesetztes. Das heißt: es ist ein die Welt der menschlichen Persönlichkeit, wie sie die specifisch differente des konkreten religiös bildenden Individuums und diesem ausschließend eigen ist, als einer durch Gott bestimmten und infolge davon ihm zugeeigneten und von ihm bewohnten zum Organ Anbilden, — deutlicher: ein sie zum Organ des Seins (und Wirkens) Gottes in diesem bestimmten menschlichen Individuum Zurechtbilden. Das Vermittelnde bei

---

*) Denn wo Gott ist, da ist er immer als wirksam.

ihm ist der religiöse Trieb, d. i. der Gottestrieb, der Trieb nach Gott, ohne dessen Regsamkeit es kein Gebetsleben gibt. Der religiöse Trieb ist wesentlich Gebetstrieb. Als Aneignen mit dem religiösen Triebe ist es eben ein Aneignen für Gott. Sofern dann aber die Gottesthätigkeit überhaupt und folglich im Besonderen auch der religiöse Trieb auf einem Wollen (Willensakt) oder Setzen Gottes selbst in der menschlichen Willensthätigkeit beruht, mithin Thätigkeit des Menschen in der Richtung auf Gott durch Gott selbst ist: ist das Beten wesentlich ein von Gott selbst in der menschlichen Willensthätigkeit gewirktes individuelles Bilden für Gott, ein triebmäßiges durch Gott selbst für Gott individuell Bilden, — ein Hingenommensein unseres Triebes durch Gott selbst*). Deutlicher hellt sich der Begriff des religiösen Aneignens als des Betens folgendermaßen auf. Der Aneignungsproceß ist (s. oben §. 251.) wesentlich der Vergeistigungsproceß des Individuums, und zwar näher der Proceß der Erzeugung eines geistigen Naturorganismus, eines geistigen beseelten Leibes für sein Ich in ihm. Dem gemäß ist das religiöse Aneignen in concreto der Proceß der Erzeugung von durch Gott bestimmtem und Gott zugeeignetem, d. h. von heiligem Geist, — und zwar näher von einem heilig geistigen Naturorganismus oder beseelten Leibe des Ichs (der Persönlichkeit) in dem Individuum, mittelst dessen dann Gott in diesem sein Sein haben und wirken kann. Das religiöse Aneignen ist ein in dem aneignenden Individuum die von ihm individuell angebildete und dadurch sein eigen gewordene materielle somatisch-psychische Natur zu heiligem Geist Bilden. So ist es denn in der That grade das Beten, worauf wesentlich der religiöse Lebensproceß des Individuums beruht, (wie auf dem Aneignen überhaupt der menschliche, ja allgemeinhin der animalische Lebensproceß überhaupt,) der Proceß der sich allmälig vollziehenden reellen Einwohnung Gottes in dem menschlichen Individuum und das religiöse Leben dieses letzteren**). Deß-

---

*) Das „leidende Gebet" der Mystiker. Gaupp, Prakt. Theol., I., S. 108, schreibt: „Ein Zustand der Gottleidentlichkeit ist es, aus dem das Gebet sich unmittelbar producirt." Vgl. auch Reinhard, Christl. Moral., V., S. 211—220.

**) Vgl. Baader, Vorless. ü. spekul. Dogmatik, Heft 4, (S. W., IX.,), S. 126. 141. Palmer schreibt, Ev. Katechetik (1. A.), S. 51: „Das Gebet ist die

halb wird mit Recht der nicht Betende als religiös todt betrachtet und das Gebet als das specifische Mittel, um religiöse Lebenskräfte zu schöpfen, und als die specifische Arzenei gegen die religiöse Ohnmacht*). Wie das Aneignen überhaupt, als der menschliche Lebensproceß, ein kontinuirliches ist, so auch das Beten, wenn anders es seinem Begriff schlechthin entspricht**). Gerade Beten, d. h. Bitten ist nun aber das religiöse Aneignen deshalb, weil es, eben als Aneignen, wesentlich ein Werk des Triebes, nämlich des religiösen, und zwar näher, denn anders kann der Trieb als religiöser nicht vorkommen, (§. 177, Anm. 1,) der Begehrung ist. Es ist sonach wesentlich religiöses Begehren, — ein Begehren des Individuums nach Gott***), ein Suchen bei Gott, und zwar beides durch Gott selbst. Daher ist es denn wesentlich vor allem Bittgebet. Allein es schließt sich mit diesem keineswegs schon ab seinem Begriff zufolge. Nach diesem ist es ja ein Aneignen. Es muß also als ein wirksames, als ein erfolgreiches religiöses Begehren gedacht werden. Sofern es sich nämlich wirklich als Aneignen vollzieht, befriedigt sich ja in ihm das Begehren, welches es ist, in seinem Objekt, erlangt das Subjekt die Erfüllung seines Begehrens. Daher denn in dem Begriff des Gebets selbst seine un-

---

reinste, adäquateste Form der Religion; alles Andere, z. B. die Betrachtung, wird, sobald sich alle nicht rein und ausschließlich religiösen Ingredienzien davon ablösen, unwillkürlich in Gebet übergehen; wenn auch nicht gerade in geformtes, in Worte und Sätze sich gliederndes Gebet, doch desto gewisser in jene unausgesprochenen Seufzer, die ja in der heil. Schrift vorzugsweise als vom heil. Geist gewirkt angesehen werden. Eben darum ist auch für Personen und Systeme immer das Gebet der vollkommen richtige Maßstab, woran das Dasein oder Nichtdasein der Religion in ihnen, sowie der Grad, in welchem Religion ihnen inwohnt oder bei ihnen möglich ist, gemessen werden muß"

*) Baader, Tagebücher (S. W., XI.,), S. 109: „Man kann nicht aufrichtig und herzlich zu Gott beten, ohne mit dem unleugbaren Gefühl seiner inneren Krafterhöhung, größeren Geistesbelebung, sein Gebet zu enden. Man erfährt völlig dasselbe, was bei dem Speisezusichnehmen im sinnlichen Leben. Hungerbedürfniß geht voran. Das Speisezusichnehmen erquickt, belebt und stärkt, gibt Kraft, den Kampf seines sinnlichen Lebens wieder auf einige Zeit auszuhalten." Vgl. Ueber Kants Deduktion der prakt. Vernunft (S. W., I.,), S. 19 f.

**) 1 Thess. 5, 17. Eph. 6. 18. Luc. 18, 1.

***) Gaupp, Prakt. Theol., I., S. 107: „Das Gebet ist ein Gespräch des Herzens mit Gott zum Behuf der Vereinigung mit ihm."

bedingte Erhörlichkeit*) miteingeschlossen ist. Nämlich eben sofern es (religiöses) Aneignen ist. Ueberdieß aber auch insofern als es ein von Gott selbst in dem Betenden gewirktes Begehren ist, ein Begehren des Betenden auf den Impuls Gottes selbst in ihm hin**). Indem nun das Beten so ein wirksames Begehren ist und bei ihm ein wirkliches Erlangen des Erbetenen stattfindet, so schließt es sich erst durch die ausdrückliche Ergreifung und Zueignung dieses letzteren vollständig ab, d. h. durch den Dank, welcher das Moment der wirklichen Intussusception des begehrten Objekts von seiten des Begehrenden ist. Das Gebet ist daher seinem Begriff zufolge beides, Bittgebet und Dankgebet, und zwar beides in Einem, und dieß, je intensiver es ist, desto vollständiger. Das Moment, welches zwischen beiden, Bitte und Dank, vermittelnd mitten inne liegt, ist die Gewißheit der Erhörung***), die deßhalb in jedem wahren Gebet wesentlich mit eingeschlossen liegt. Näher ist das Beten wesentlich Opfern†). Denn ein religiöses ist das Aneignen, d. h. das Erzeugen von Eigenthum des Aneignenden augenscheinlich nur, sofern es auffeiten dieses eben als solches zugleich Hingeben dieses Eigenthums an Gott, d. i. eben Opfern ist. Indem das Individuum aneignet, erzeugt es sich ein ihm selbst eigenthümlich oder ausschließend zugehöriges Eigenthum; religiös, d. h. für Gott eignet es mithin nur in dem Falle an, wenn es sich Eigenthum für Gott

---

*) Math. 7, 7—11. C. 21, 22. Marc. 11. 22—24. Joh. 12, 12—14. C. 15, 7. 16. C. 16, 23—27. 1 Joh. 5, 14—16 u. s. w.

**) Röm. 8, 26. 27.

***) Matth. 21. 21, 22. Marc. 11, 22, 24. Jac. 1, 5—8.

†) Vgl. Tholuck, Das alte Testament im neuen Testament (4. A.), S. 79 bis 88. Sehr richtig hebt der Verf. von dem Satze an: „Die schlechthin in allen Religionen der Erde wiederkehrende Kultusform der Frömmigkeit ist das Gebet, und ebenso allgemein, falls man nicht etwa das Christenthum ausnehmen will, das Opfer." (S. 79.) Eben so wahr bemerkt er (S. 82 f.): „Wie wir überall die Opfer in Begleitung des Gebets finden, und diese zwei Kultusformen die schlechthin allgemeinen der Menschheit sind, werden wir auch ihren Ursprung in demselben religiösen Gefühl zu suchen haben." Nur als „Kultusformen" hätte er Gebet und Opfer an sich nicht ansehen sollen. Uebereinstimmend mit der an diesem Ort von ihm gegebenen Definition des Opfers schreibt derselbe Verf. in seiner Schrift Die Propheten, S. 184: „Opfer ist das thatsächliche Gebet." Vgl. auch Nägelsbach, Nachhomer. Theologie, S. 194. 211. f.

erzeugt, deutlicher: wenn es dieses sein Eigenthum, indem es dasselbe erzeugt, unmittelbar zugleich schlechthin an Gott hingibt, daß es diesem zu eigen gehöre, m. a. W. wenn es dasselbe opfert, und wenn es überhaupt eben zu dem Zweck aneignet, um in sich für Gott Eigenthum zu erzeugen, damit dieser an demselben ein Organ seines Seins (und Wirkens) in ihm, dem Aneignenden, erhalten und besitzen möge, also nur in dem Falle, wenn es opfernd aneignet. Denn der Begriff des Opferns ist eben: das Hingeben des Eigenthums (nämlich in unserem technischen Sinne) an Gott. Eben als Hingeben des Eigenthums an Gott ist dann alles Opfer seinem Begriff zufolge Selbstopfer, und alles dasjenige Opfer, welches kein Selbstopfer ist, ist mithin überhaupt gar kein wahres Opfer. Da das Eigenthum in concreto der individuelle menschliche Naturorganismus ist, wie er das Ergebniß des moralischen, näher des sittlichen Lebensprocesses des Individuums ist, folglich, die moralische Normalität vorausgesetzt, der vergeistigte individuelle beseelte Leib: so ist das Opfern in concreto das Opfern des Naturorganismus, des beseelten „Leibes"*) des Individuums, nämlich ein Hingeben desselben an Gott, damit er (als geistiger) Organ der Einwohnung und Wirksamkeit desselben in ihm (dem opfernden Individuum) sei. Hiernach ist alles wirkliche Beten wesentlich ein Opfern, und zwar ein sich selbst (sein Eigenthum) Opfern des Betenden, und ebenso ist jedes Opfern wesentlich ein Beten, — und es gibt so auf der einen Seite kein anderes Gebet als ein Opfergebet und auf der anderen kein anderes Opfer als ein Gebetsopfer. Vermöge dieses wesentlichen Verhältnisses des Opfers zum Gebet ist, da dieses wesentlich Bittgebet und Dankgebet ist, das Opfer gleichfalls wesentlich beides, Bittopfer und Dankopfer, und zwar beides in Einem, und dieß, je intensiver das Opfer ist, desto vollständiger. Da das Aneignen wesentlich das Werk des Triebes, bezw. der Begehrung, ist, und folglich von einem Begehren ausgeht: so involvirt es als religiöses Aneignen, d. h. als Aneignen für Gott (also eben als Opfern), wesentlich die Ueberwindung des eigenen Begehrens des Betenden, seines selbst-

*) Röm. 12, 1.

süchtig für sich Begehrens, durch die Hingebung desselben an Gott, näher an den Willen Gottes. So ist das Beten namentlich auch ein Opfern des eigenen Begehrens, des eigenen Willens gegenüber von Gott*), und deßhalb ist gerade das Gebet für den Menschen das specifische Mittel der Selbstüberwindung und der Ergebung in den göttlichen Willen**) Das Beten ist ein Ringen des individuellen menschlichen Begehrens mit dem göttlichen Willen, — natürlich, denn sonst wäre es widersinnig, unter der Voraussetzung der Flexibilität des letzteren***), — mit letztlicher unbedingter Bereitwilligkeit des Betenden, seinen Willen dem Gottes zu unterwerfen†); und gerade hierin liegt das innerste Wesen des Gebets. Der Betende will erfahren, und er erfährt es auch wirklich, was der besondere Wille Gottes an ihn und in Betreff seiner in specie ist, und gerade durch das Gebet bringt er dann weiter sein eigenes Begehren mit dem so erkannten Willen Gottes in Beziehung auf ihn in Einklang. Das Produkt des Betens, also das religiöse Eigenthum (das Eigenthum als religiöses) ist das Charisma oder die göttliche Begabung, eben als Erfolg des Gebets so bezeichnet. Das Charisma ist das Eigenthum als einerseits von Gott im Menschen gewirktes und andrerseits Gott zugeeignetes zum Organ seines Seins und Wirkens im Menschen, und zwar specifisch in ihm als diesem bestimmten menschlichen Einzelwesen. In concreto ist es der durch den moralischen Proceß als sittlichen vergeistigte Naturorganismus oder beseelte Leib des Individuums in seiner specifisch differenten individuellen Gestalt und Bildung als heilig geistiger. Weßhalb denn das Charisma immer Gabe des heiligen Geistes ist, aber auch immer eine durchaus individuelle††). Bei der moralischen Normalität vollzieht sich das Beten, als das religiöse individuelle Bilden, unter Vorbehalt der schon (§. 124.) vorweg aus-

---

*) Schopenhauer, Die Welt als Wille u. s. w., I., S. 450: „Opfer bedeutet Resignation überhaupt."

**) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 600 f.

***) Vgl. Mehring, Religionsphilos., S. 306—309.

†) Matth. 26, 36—39. Luc. 22, 42. 2 Cor. 12, 8. 9.

††) 1 Cor. 12, 4 ff.

bedungenen Einen Ausnahme (s. unten §. 291 f.), nur mit und an dem sittlichen individuellen Bilden, d. i. dem Aneignen, und alles Charisma ist wesentlich Eigenthum, wirkliche eigenthümliche geistige Gabe. Insbesondere gilt dieß von dem Beten auch sofern es Opfern ist. Jedes Opfer, mit der eben gemachten Ausnahme, ist dann Hingebung von wirklichem Eigenthum an Gott, nie Hingebung von Etwas, was an sich selbst nicht qualifizirt ist, Organ der Einwohnung Gottes in dem Individuum zu sein, sondern nur im symbolischen Sinne ein Opfer sein kann. Es gibt also dann kein müßiges (faules) Beten (kein Beten, das der sittlichen Arbeit die Zeit entzieht,) und kein leeres Opfer. Ebenso ist aber unter der obigen Voraussetzung auch wieder alles Aneignen unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Beten*) und namentlich ein Opfern, und alles Eigenthum unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Charisma. Denn in diesem Falle ist einerseits das in dem Aneignungsproceß erzeugte Eigenthum, weil immer wirklicher — und zwar guter — Geist, sofort auch für die Einwohnung Gottes in ihm qualifizirt oder heilig, — andrerseits aber alles Erzeugen von Eigenthum unmittelbar zugleich ein schlechthiniges Hingeben desselben an Gott, d. h. ein schlechthiniges Opfern.

Anm. 1. Sinnvoll nennt Guizot den Menschen „das einzige betende Wesen auf Erden". — Auch die gangbare Vorstellung betrachtet das Beten als ein Aneignen, ein Assimiliren, und im Zusammenhange damit als ein Genießen. Nichts ist uns geläufiger als die Vergleichung des Betens mit dem Athemholen**), einer der Grundformen des sinnlichen Assimilationsprocesses. Daher wird der Stand des Gebetslebens allgemein als der Gradmesser des religiösen Lebens überhaupt angesehen***). Eben wegen des wesentlichen Ver-

*) Bettina schreibt: „Es soll mir niemand sagen, daß reiner Genuß nicht Gebet ist." Darin liegt tiefe Wahrheit.

**) Vgl. auch Baader, Ueber Kants Deduktion der prakt. Vernunft (S. W., I.,), S. 20. Eigenthümliche Ausführung bei Culmann, Christl. Ethik I., S. 162 f.

***) Marheineke, Theol. Moral, S. 600: „Das Gebet des Christen ist im Allgemeinen nicht verschieden von der christlichen Frömmigkeit überhaupt, welche das Beten ohne Unterlaß ist, 1 Thess. 5, 17." Vgl. auch Kliefoth, Theorie des Kultus der ev. Kirche, S. 15.

hältnisses zwischen dem Aneignen und dem Beten heiligen wir unser Aneignen, besonders den Genuß der materiellen Nahrungsmittel, durch Gebet (Tischgebet). Vgl. 1 Tim. 4, 3—5. Hier erklärt sich auch, wenn man oben §. 251, namentlich Anm. 4., vergleicht, die eigenthümliche Hinzugehörigkeit des Fastens zum Beten. Marc. 9, 29, Luc. 2, 37, 1 Petr. 4, 8 u. ö. Wegen der Fürbitte siehe unten §. 409.

Anm. 2. Eben weil das Beten (als das religiöse Aneignen) wesentlich ein Erzeugen von heiligen Geist in dem betenden Individuum ist, stellt der Erlöser Luc. 11, 13 als den specifischen Erfolg des Betens überhaupt dar den Empfang des heiligen Geistes von Gott.

Anm. 3. Jedes Gebet ist genau in demselben Maße erhörlich, in welchem es wirklich Gebet ist.

Anm. 4. Gebet und Opfer finden sich überall zusammen in den geschichtlich bekannten Kulten, und ihre innere Gleichartigkeit tritt auch noch in dem Umstande hervor, daß vielfach dem Opfer das Gebet substituirt wird. Der Zusammenhang des Opfers mit dem Aneignen kommt nicht nur darin zu Tage, daß die Gegenstände, welche als Opfer dargebracht werden, weitaus zum größten Theile dem Kreise der Nahrungsmittel entnommen sind, sondern namentlich auch in der Sitte der Opfermahlzeiten. Uebrigens hat grade die ausschließende Reflexion auf die geschichtlichen Opferkulte in die Fassung des Begriffs vom Opfer die tiefste Verwirrung gebracht. Weil man zu der geschichtlichen Betrachtung einen apriorischen (oder spekulativen) Begriff des Opfers nicht mit hinzubrachte, so abstrahirte man diesen Begriff gerade von den allerrohesten empirischen Erscheinungen des Opfers, von denjenigen, die dem wirklichen Begriff desselben gerade am allerschlechtesten entsprechen. Die ganz elementaren, hinter ihrer Idee in weitester Entfernung zurückbleibenden Versuche zu opfern, die sinnlichen und folglich äußeren Opfer des heidnischen und des israelitischen Kultus sah man für die eigentlichen und wirklichen Opfer, für die dem Begriff des Opfers wahrhaft entsprechenden an, und die moralisch tief gehaltvollen geistigen und deßhalb innerlichen Opfer der Christen (1 Petr. 2, 5. Röm. 12, 1. Phil. 4, 18. Hebr. 13, 15. 16.) für uneigentliche, bloß bildlich so zu nennende, und stellte so den wirklichen Sachverhalt gradezu auf den Kopf, während man doch schon an dem Opfer des Erlösers ein Datum besaß, um sich sicher zu orientiren. Von diesem Nichtverständniß des Begriffs des Opfers

schreibt sich auch die wunderliche Frage her, ob der Mensch im sündlosen Zustande auch opfern würde*). Sonderbar, als ob er überhaupt in einem anderen Zustande als in diesem auf wahrhaft vollkommene Weise opfern könnte, — wie ja auch das Opfer Christi ausweist! Aber das allein wirkliche Opfer, das moralische Selbstopfer, zählt man gar nicht als Opfer, sondern denkt bei diesem Wort immer nur an Altar und Schlachtmesser!

Anm. 5. Da es vorzugsweise die Erscheinungen des religiösen Triebes sind, was der hergebrachte Sprachgebrauch mit dem Namen „Gewissen" bezeichnet (s. oben §. 177, Anm. 3): so erklärt sich der enge Zusammenhang, der erfahrungsmäßig zwischen dem Gebetsleben und der Lebendigkeit des „Gewissens" stattfindet. Ohne die Regsamkeit des „Gewissens", ohne die Energie und Zartheit desselben gibt es kein inniges Beten und keinen regen Gebetstrieb: so wie wiederum eifriges Beten eine eigenthümliche Wachheit und Kräftigkeit des „Gewissens" regelmäßig zur Folge hat**). Gebetsgemeinschaft und Gemeinschaft der „Gewissen" können immer nur mit einander gegeben sein. Sie sind die höchste Blüte der religiösen Geselligkeit und überhaupt der Geselligkeit. Die köstlichste Frucht der religiösen Geselligkeit ist die gegenseitige Weckung und Schärfung der „Gewissen". Sofern die Geselligkeit eine religiöse ist, kommt, indem Einer dem Andern sein Eigenthum (sein Charisma) und seine Selbstbefriedigung (seine Seligkeit) ausstellt, in diesen das lebendige und zarte, „Gewissen" (dessen Produkt dieses Eigenthum und diese Selbstbefriedigung ist,) zur Anschauung. Vgl. unten 3. Abschnitt, 2. Hauptstück, IV.

§. 270. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das religiöse individuelle Werthgeben, ist das individuell religiöse Bilden das **Seligsein**. Das Seligsein ist das religiöse Genießen, das Genießen mit dem religiösen Geschmack, mit dem Geschmack für Gott, das Gott Genießen. Alles Beten ist wesentlich zugleich ein Seligsein***). Es konkomitirt nämlich das Beten wesentlich ein religiöses Genießen†). Zunächst also überhaupt ein individuelles Werthgeben, ein Werthgeben mit der Verstandesempfin-

*) Vgl. Tholuck, Das alte Testament im neuen Testament, S. 85.

**) Vgl. Reinhard, System der christl. Moral, V., S. 198 f.

***) Vgl. Vetter, Die Lehre vom christl. Kultus, S. 102 f. (§. 464).

†) Palmer, Ev. Katechetik (1. A.), S. 562: „Andacht ohne eigenen Genuß ist nicht möglich."

bung, bezw. dem Gefühle, — und zwar hier bei dem Aneignen seiner Natur zufolge (§. 252.) bestimmt unter der Form der Lust. Es begleitet sonach in dem Betenden sein Beten wesentlich ein Lustgefühl. Da es sich aber hier um ein religiöses Aneignen handelt, so ist das dasselbe begleitende Genießen näher ein religiöses Genießen. Es begleitet in dem Betenden sein Beten ein Gefühl religiöser Lust, näher ein Gefühl religiöser Lebensförderung, ein Gefühl von der Förderung seines Lebens in Gott vermöge seines religiösen Aneignens, und zwar, gemäß dem Begriff des religiösen Aneignens (§. 269.), von dieser Förderung als einer von Gott selbst in ihm gewirkten. Dieses Gefühl ist aber eben die Seligkeit, und das Seligsein ist nichts anderes als das Genießen als religiöses. Das Produkt des Seligseins, also die religiöse Selbstbefriedigung, d. h. die Selbstbefriedigung in Gott, die religiöse Glückseligkeit und näher Begeisterung in dem Betenden, ist die Gottbegeisterung, der Enthusiasmus (ἐν θεῷ ὀνσιασμός), und so hat jedes Charisma wesentlich Enthusiasmus in seinem Geleite, so wie es auch wiederum ohne charismatische Begabung keinen Enthusiasmus gibt. Das Ergebniß des Betens ist nämlich in dem Beter ein Zustand des Gefühls davon, Gott angeeignet zu haben, ein geistiges Organ für das Sein und Wirken Gottes in ihm (dem Beter) zu besitzen, und mithin wirklich von Gott bewohnt und erfüllt zu sein, wirklich Gott in sich zu tragen (ein θεοφόρος zu sein). Dieß Gefühl aber des menschlichen Individuums von dem reellen Sein Gottes in ihm und mithin auch seinem eigenen reellen Sein in Gott macht gerade das eigentliche Wesen des (religiösen) Enthusiasmus aus. Der Beter ist demnach wesentlich zugleich der Enthusiast (der θεοφόρος). Bei moralischer Normalität vollzieht sich das Seligsein, die bereits (§. 124.) ausbedungene einzige Ausnahme (s. unten §. 291 f.) vorbehalten, nur mit und an dem sittlichen individuellen Werthgeben, d. i. dem Genießen; und ebenso ist in diesem Falle auch wieder alles Genießen unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Seligsein. Das Seligsein ist mithin, — im unterstellten Falle — von der oben gemachten Ausnahme abgesehen, immer ein Seligsein auf der Basis des Gefühls von einer wirklichen Förderung, die das sittliche oder geistige Leben des Individuums

erfahren hat; aber jedes Gefühl einer solchen Förderung reflektirt sich auch unmittelbar schlechthin als Gefühl einer Förderung seines Lebens in Gott, seiner Gemeinschaft mit ihm. Der religiös Glückselige findet also, mit Vorbehalt der vielgedachten Ausnahme, seine Seligkeit immer nur vermöge des Gefühls von seiner wachsenden sittlichen oder geistigen Qualifikation für das Sein und Leben Gottes in ihm, — nie in der Spannung eines abstrakten, sittlich leeren Gefühls, dem ein reelles Objekt abgeht und das sich deßhalb mit Phantasiegebilden speist. Bei der moralischen Normalität ist demnach alle Begeisterung des Individuums zugleich schlechthin Gottbegeisterung, Enthusiasmus; aber aller sein Enthusiasmus, den vorerwähnten einzigen Ausnahmsfall ungerechnet, ist ebenso auch zugleich schlechthin wirkliche (d. h. sittlich erfüllte) Begeisterung, nie eine abstrakte und (sittlich) leere (phantastische) religiöse Enthusiasterei.

Anm. 1. Seligkeit ist absolute Selbstbefriedigung. Diese gewährt dem persönlichen Einzelwesen die Gemeinschaft mit Gott. Und nur diese kann ihm dieselbe gewähren; denn sie ist die Ergänzung des menschlichen Individuums durch das absolute Sein, durch die absolute Fülle des Seins, und folglich absolute Lebensergänzung. Alles andere kann nur Glückseligkeit gewähren. Erst dadurch, daß die Glückseligkeit zugleich Seligkeit ist, ist sie volle Glückseligkeit (Selbstbefriedigung).

Anm. 2. Das Verlangen nach Seligkeit entspricht auf dem religiösen Gebiete völlig dem Verlangen nach Glückseligkeit auf dem sittlichen. Daher gibt sich so leicht, dem Menschen selbst und Anderen, für jene, was thatsächlich lediglich diese ist.

Anm. 3. Der Enthusiasmus (im guten Sinne des Worts und bestimmt unterschieden von der Begeisterung überhaupt,) ist nichts anderes als die Selbstbefriedigung oder näher Begeisterung des Individuums als religiöse. Daß die charismatische Begabung allezeit den Enthusiasmus in ihrem Gefolge hat, — und daß es umgekehrt auch wieder ohne charismatische Begabung keinen Enthusiasmus gibt: das sind bekannte Thatsachen.

§. 271. 2. Das universelle religiöse Bilden.

A) In seiner principalen Funktion ist es das Heiligen (das Weihen, sacrare,), das religiöse Machen. Es ist ein Bil-

den mit der Willensthätigkeit als Gottesthätigkeit, und zwar mit ihr als universell bestimmter, also mit der Willenskraft als religiöser, d. h. mit der göttlichen Mitthätigkeit (der Kraft aus Gott). Diese ist bei ihm das Vermittelnde, und ohne ihre Regsamkeit gibt es kein Heiligen. Als Bilden ist das Heiligen ein die materielle Natur, überhaupt die Welt, (die Objekte der Willensthätigkeit, namentlich also auch die Verhältnisse der menschlichen Einzelwesen unter einander, zumal sofern sie auf materiellen Naturbedingungen beruhen,) der menschlichen Persönlichkeit als Organ Anbilden, — als religiöses Bilden ein die materielle Natur, überhaupt die Welt, der menschlichen Persönlichkeit, wie sie durch Gott bestimmt und infolge davon ihm zugeeignet und von ihm erfüllt und bewohnt ist, zum Organ Anbilden, — also ein sie für Gott zum Organ seines Seins (und seiner Wirksamkeit) im Menschen Zurechtbilden. Dieses religiöse Bilden ist es aber näher als ein unter der universellen Bestimmtheit gesetztes. Das heißt: es ist ein die materielle Natur, überhaupt die Welt, der menschlichen Persönlichkeit als solcher, also der menschlichen Persönlichkeit, wie sie nicht die specifisch differente des konkreten religiös bildenden Individuums und diesem ausschließend eigen, sondern die gattungsmäßige, die in allen menschlichen Einzelwesen ohne Unterschied selbige und sich selbst gleiche ist, als einer durch Gott bestimmten und infolge davon ihm zugeeigneten und von ihm erfüllten und bewohnten zum Organ Anbilden, — deutlicher: ein sie zum Organ des Seins (und Wirkens) Gottes in dem Menschen als solchem oder in der Menschheit überhaupt Zurechtbilden. Das religiöse universelle Bilden ist demnach ein die irdische Welt in ihrer Totalität für Gott Bilden zu einem universellen Organ (Werkzeug, Mittel,) seines Seins und seiner Wirksamkeit in der Menschheit und (mittelst dieses) überhaupt in der irdischen Welt, — näher zu einem organischen Complex, d. h. zu einem System von solchen Organen, mittelst welcher er allgemeinhin (d. h. die individuellen specifischen Differenzen der menschlichen Einzelwesen völlig unangesehen,) in der Menschheit und überhaupt in der irdischen Welt seine Wirksamkeit ausüben, und damit immer vollständiger sich in derselben sein Sein geben kann. Dieß ist aber eben das Heili-

gen (das Weihen). Die Welt heiligen heißt nichts anderes als: sie, beides, in allen ihren einzelnen Theilen und als einheitliches Ganzes, für Gott zu einem universell anwendbaren Werkzeug gestalten, — zu einem universellen Werkzeug, das specifisch dazu geeignet ist, Mittel zu sein zu einer je länger desto vollständigeren Verbreitung der Wirksamkeit und (infolge derselben) des Seins Gottes in der Menschheit und der irdischen Welt überhaupt, m. a. W. Mittel der Herrschaft Gottes in der irdischen Welt und über sie, oder Mittel der Herbeiführung des vollendeten Reiches Gottes auf Erden. Als ein (religiöses) Machen (s. oben §. 253.) ist das Heiligen wesentlich ein Arbeiten. Sofern die Gottesthätigkeit überhaupt und folglich im Besonderen auch die göttliche Mitthätigkeit auf einem Wollen oder Setzen Gottes selbst in der menschlichen Willensthätigkeit beruht, mithin Thätigkeit des Menschen in der Richtung auf Gott durch Gott selbst ist: ist das Heiligen wesentlich ein von Gott selbst in der menschlichen Willensthätigkeit gewirktes universelles Bilden für Gott. Das Produkt des Heiligens ist das Heiligthum oder das Sakrament (id, quod sacratum est,), d. i. die religiöse Sache, — deutlicher: die zum universellen, d. h. allgemein anwendbaren und allgemeingültigen Organ des Seins und der Wirksamkeit Gottes in der Menschheit, also zum Werkzeug für die Vollziehung der Heiligung der Welt specifisch geeignete Sache (im weitesten Umfange dieses Begriffs), — überhaupt alles, was ein specifisch geeignetes universelles Medium zur Fortleitung der Frömmigkeit unter den Menschen, ein specifischer universeller Konduktor der religiösen Kräfte in der Menschenwelt, also im weitesten Sinne des Worts Gnadenmittel ist. Daher ist denn auch die universelle (d. h. die nicht bloß individuell-persönliche) Wirksamkeit der göttlichen Mitthätigkeit in der Welt bestimmt an die Sakramente in diesem Sinne (an die Gnadenmittel) als an ihre schlechthin nothwendigen Medien gebunden. Bei moralischer Normalität vollzieht sich das Heiligen, die schon (§. 124.) ausbedungene einzige Ausnahme (s. unten §. 291 f.) vorbehalten, nur mit und an dem sittlichen universellen Bilden, d. h. dem Machen; ebenso ist aber in diesem Falle auch wieder alles Machen ein Heiligen. Das Heiligen geschieht mithin, — in dem unterstellten Falle — von

der eben gedachten einzigen Ausnahme abgesehen, immer vermöge der Hervorbringung einer reellen sittlichen Sache, eines wirklichen universellen Instruments für den sittlichen Zweck (für den moralischen Zweck als religiös-sittlichen); niemals aber ist es ein phantastisch willkürliches Instituiren von einem an sich gar nicht geeigneten, weil sittlich leeren oder beziehungslosen Gegenstand zum universellen Organ für das Sein und Wirken Gottes in der Menschenwelt. Es gibt dann, immer unter Vorbehalt der vielerwähnten Ausnahme, kein Sakrament oder Heiligthum, das nicht eine sittliche Sache wäre, sondern ein Zaubermittel, und jedes Sakrament ist ein solches, in qualitativer und in quantitativer Hinsicht, genau nach Maßgabe der (qualitativen und quantitativen) Beschaffenheit derjenigen sittlichen Sache, die sein Substrat bildet. Aber gleicherweise ist dann auch wieder alles Produciren von sittlichen Sachen unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein Hervorbringen von religiösen Sachen, d. h. von Sakramenten. Alle Sachen sind dann unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, auch Sakramente; es gibt dann keine Sache (im weitesten Sinne des Worts), die nicht zugleich (d. h. außer ihrem „weltlichen" Gebrauch) auch Gnadenmittel wäre, und zwar schlechthin, m. a. W.: es gibt dann kein universelles Instrument (Mittel) für den sittlichen Zweck, das nicht unmittelbar auch für den religiösen Zweck schlechthin Instrument wäre, und zwar universelles.

Anm. 1. Der hier entworfene ethische Begriff des Sakraments ist allerdings nicht der uns geläufige dogmatische, wohl aber, wenn man ihn ganz in abstracto nimmt, grade und genau der Begriff von sacramentum in der ältesten Kirche. Der Begriff, welcher in dem Gedankenkreise dieser letzteren unserm jetzigen dogmatischen Begriff des Sakraments entspricht, ist der des Mysteriums. (S. unten) *). Die Tendenz der alten, d. h. der katholischen Kirche auf die Vervielfältigung der Sakramente ist an und für sich eine ganz richtige; nur kannte die alte Christenheit den Begriff des Sakraments nicht als den des sittlich erfüllten, sondern nur als den des lediglich religiösen, d. h. eben des kirchlichen Sakraments. Die

*) Vgl. auch [illegible] [illegible]che, II., S. 201 f.

Vervielfältigung dieser kirchlichen Sakramente aber mußte in eine immer tiefere Alterirung der Frömmigkeit ausschlagen.

Anm. 2. Die primärsten sittlichen Sachen sind: die Bekleidung*), die Wohnung, der Ackerbau, die Ehe (die geschlechtliche Verbindung als ein Rechtsverhältniß) und der Handelsverkehr (die Sicherung des wirklichen Tausches der Produkte der Arbeit). Eben sie aber sind auch die primärsten Sakramente (Heiligthümer). Von welcher unermeßlichen Bedeutung für das Gedeihen der Frömmigkeit und die ganze religiöse Entwickelung der Menschheit sie gewesen sind und für immer bleiben werden, liegt auf der Hand. Die alte Welt hat sie in richtiger Würdigung zum großen Theil von der Institution durch Gottheiten abgeleitet.

§. 272. B) In seiner konkomitirenden Funktion, also als das religiöse universelle Werthgeben, ist das universelle religiöse Bilden das religiöse Schätzen, das Schätzen mit dem religiösen Schätzungsvermögen, d. h. mit dem Vermögen, gottgemäß zu schätzen, den religiösen universellen Werth der Dinge zu beurtheilen, d. i. ihren allgemeingültigen objektiven Werth als Mittel für den religiösen Zweck. In dem Reflex nun, welchen dieses religiöse Schätzen, indem es das Heiligen begleitet, auf dasselbe fallen läßt, offenbart sich dieses als ein Produciren von universell oder objektiv werthvollen religiösen Sachen, — von Sachen, die auf allgemeingültige Weise, also für alle menschlichen Einzelwesen als menschliche, ihre individuellen specifischen Differenzen unangesehen, geeignete Organe (Werkzeuge, Mittel) für das Sein und die Wirksamkeit Gottes in der Welt sind, allgemein nutzbare specifische Träger und Fortleiter der Frömmigkeit in der Menschheit. So angesehen, zeigt sich also das Heiligen als ein religiöses Erwerben, als ein Erwerben für Gott, als ein Vermehren des Besitzstandes Gottes in der Welt, als ein Zuwegebringen eines religiösen Kapitals, d. h. eines für den religiösen Zweck, m. a. W. für den Zweck Gottes in der Welt, angelegten Kapitals. Dieß aber, gemäß dem Begriff des religiösen Machens (§. 271.), als etwas von Gott selbst in dem Heiligenden Ge-

*) 1 Mos. 3, 21.

wirktes, — also als ein Erwerben für Gott durch Gott selbst. In der Kürze ist sohin zu sagen: das Heiligen erscheint, aus diesem Gesichtspunkt betrachtet, als ein **religiöses Verdienen**, — nämlich in dem Sinne von quaestum facere (nicht von mereri). Allein dieses religiöse Erwerben hat nun auch wieder seine Folgen für das Verhältniß des Heiligenden zu den übrigen menschlichen Einzelwesen im religiösen Verkehr. Der Heiligende produzirt nämlich solche Werkzeuge für den religiösen Zweck, die auch von den Anderen benutzt werden können, und auch ihnen als religiöse Förderungsmittel zustatten kommen, eben die Sakramente oder Heiligthümer; er besitzt also in diesen seinen Erzeugnissen solche Gegenstände, die auch für die Anderen werthvoll sind in religiöser Beziehung. Daher eignet ihm in seinem Verhältniß zu diesen Anderen ein religiöses Vermögen, er ist ihnen gegenüber der religiös Potente. Und so führt denn das Heiligen auch noch in einem anderen als dem oben angegebenen Sinne ein religiöses Verdienen mit sich, nämlich ein sich um die Anderen verdient Machen in religiöser Beziehung, also ein religiöses Verdienen in dem Sinne von mereri. Sonach ist, das Wort „verdienen" in diesem doppelten Sinne genommen, das Heiligen wesentlich zugleich ein religiöses Verdienen; aber es gibt auch auf der anderen Seite kein anderes religiöses Verdienen als durch das Heiligen. Das Produkt des religiösen Verdienens, der religiöse Erwerb und Eigenbesitz, ist das religiöse Verdienst, und zwar in der doppelten Bedeutung als quaestus und als meritum, nämlich einerseits als der religiöse Schatz und andrerseits als die religiöse Verdientheit um die Anderen. Und so ist denn jedes Sakrament oder Heiligthum wesentlich zugleich ein religiöses Verdienst in dem angegebenen Sinne, so wie es auch wiederum kein anderes religiöses Verdienst gibt als die geheiligte Sache, d. h. das Heiligthum oder das Sakrament. Nach dieser Seite hin ist der Heiligende der religiös Reiche und Verdienstvolle. Ueberhaupt aber ist er, als der religiös Machende, der religiös Mächtige oder Potente, der, welchem das Vermögen beiwohnt, Sakramente (Gnadenmittel) zu produziren, und so für Andere die Förderung ihrer Frömmigkeit zu vermitteln, m. E. W. der

Priester. Bei moralischer Normalität vollzieht sich, die schon (§. 124.) ausbedungene einzige Ausnahme (s. unten §. 291 f.) abgerechnet, das religiöse universelle Werthgeben nur in schlechthinigem Zusammenhange mit dem sittlichen universellen Werthgeben, und folgeweise auch das religiöse Verdienen, von der eben berührten Ausnahme abgesehen, nur mit und an dem sittlichen Erwerben; ebenso ist aber in diesem Falle auch wieder alles sittliche Erwerben unmittelbar zugleich, und zwar schlechthin, ein religiöses Verdienen. Und gleicherweise gibt es unter dieser Voraussetzung, die vielgedachte Ausnahme allezeit vorbehalten, irgend ein religiöses Verdienst (in dem bezeichneten Sinne) immer nur als einen sittlichen Eigenbesitz (als ein universelles Mittel oder Werkzeug für den sittlichen Zweck); es ist dann aber auch umgekehrt jeder sittliche Eigenbesitz unmittelbar zugleich schlechthin religiöses Verdienst (religiöse Potenz, Priesterthum). In diesem Falle geschieht also, die viel erwähnte einzige Ausnahme unangesehen, das religiöse Verdienen schlechthin nicht vermöge irgend einer willkürlichen (phantastischen) Ethelothreskie, namentlich nimmermehr durch das Verzichtleisten auf das sittliche Erwerben und auf irgend einen sittlichen Erwerb oder Eigenbesitz, überhaupt nicht durch irgend ein ausschließend religiöses Thun und Lassen, das, seinem Begriff zufolge, in sittlicher Beziehung ein geschäftiger Müßiggang ist.

Anm. 1. Der Begriff des religiösen Verdienens und des religiösen Verdienstes ist an sich ein ethisch durchaus berechtigter und unentbehrlicher; er hat aber das Mißgeschick erfahren, meist mißverstanden zu werden, zum Theil auf Veranlassung der Zweideutigkeit, die in dem Wort Verdienen und Verdienst liegt. Das Mißverständniß ist hauptsächlich ein doppeltes. Einmal vermengt man Verdienst und Würdigkeit. Dieß sind aber zweierlei Dinge: eine Sache verdienen und ihrer würdig sein. Die Würdigkeit begründet keinen Anspruch auf dasjenige, was dem Subjekt zutheil wird, wie das Verdienst; aber sie begründet die moralische Möglichkeit, es demselben zutheil werden zu lassen. Unsre Verdienstlosigkeit vor Gott schließt doch unsre Nichtunwürdigkeit vor ihm, nämlich vor seiner Gnade, die unverrückbar eine heilige Gnade ist, nicht aus. Fürs andere vergißt man, daß Verdienen beiderlei heißt: quaestum facere und mereri. Das religiöse Verdienen ist nun zwar in der

That beides; aber es ist nicht beides in dem Verhältniß des Menschen zu Gott. In diesem ist es (wofern das mereri mehr sagen soll als das bloße Nichtunwürdigsein,) nur das erstere, nämlich als Erwerben (durch Gott) für Gott. Das andere, das mereri, ist es nur im Verhältniß des religiösen Menschen zum Nächsten. Die Begriffsentwickelung im §. hat in dieser Beziehung von vornherein jedem Mißverständniß den Zugang verschlossen. In dem Zusammenhange, in welchem das religiöse mereri und meritum sich hier ergeben hat, ist sofort klar, daß es religiöses Verdienen und Verdienst ist nicht im Verhältniß des menschlichen Individuums zu Gott, sondern lediglich in seinem Verhältniß zur religiösen Gemeinschaft der Menschen unter einander, lediglich in Beziehung auf den religiösen Verkehr. Eine eigene Sache ist es auch mit der vielbelobten Belohnung des Verdienstes. Daß ein Verdienst belohnt werde, ist ein sich selbst widersprechender Gedanke. In dem Begriff des Verdienens selbst liegt es ja eben ausdrücklich, daß der Verdienende (mit seinem universellen Bilden) sich etwas erwirbt. Jede Belohnung, die ihm von Anderen ertheilt werden will, kommt folglich post festum. Nur von Anerkennung kann hier die Rede sein.

Anm. 2. Der Priester ist is, qui sacramenta conficit. Hier liegt auch die Wurzel des Zusammenhangs von religiösem Verdienst und priesterlicher Versühnung der Sünde. S. unten.

Dritter Abschnitt.

Die moralische Gemeinschaft.

Erstes Hauptstück.

Der Begriff der moralischen Gemeinschaft.

§. 273. Wir wissen bereits (1. Abschn., 2. Hauptst., II.), daß die Herstellung der moralischen Gemeinschaft unter den menschlichen Einzelwesen die Präliminarbedingung für die Lösung der moralischen Aufgabe, in ihrem vollständigen Vollzug aber auch selbst die vollständige Lösung der moralischen Aufgabe ist, und daß demzufolge die präliminäre moralische Forderung, zugleich aber auch der vollständige Inbegriff aller moralischen Forderungen überhaupt, die Forderung ist, daß die menschlichen Einzelwesen in ihrer Gesammtheit kraft eigener Selbstbestimmung unter einander eine schlechthinige moralische Gemeinschaft vollziehen, also jedes von ihnen sich kraft seiner Selbstbestimmung mit allen übrigen in Gemeinschaft setze, d. h. die Forderung der Liebe, und zwar der schlechthin allgemeinen Liebe. Nunmehr kommt es darauf an, nachzuweisen, wie die hiermit geforderte moralische Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen sich realisirt. Was aufgegeben ist, ist dieses: es soll eine schlechthin, extensiv und intensiv, vollständige menschliche moralische Gemeinschaft zustande kommen. Dazu nun, daß die Vereinigung der vielen Einzelnen eine wirkliche Gemeinschaft sei, wird wesentlich zweierlei erfordert: einmal daß die vielen Einzelnen zu einem untheilbaren Ganzen zusammengefaßt seien, — fürs andere aber dieß so, daß sie dabei als (specifisch differente) Einzelne unversehrt bleiben. Ohne das erstere fände gar keine

wirkliche (d. h. mehr als bloß äußere) Vereinigung statt, — ohne das andere würde die Vereinigung unmittelbar sich selbst wieder aufheben, indem sie zum bloßen Aggregat einer in sich unterschiedslosen Maße herabsänke. Nach der einen Seite hin ist also zu fordern die Zusammenfassung der vielen Einzelnen zu wirklicher Einheit, d. h. zu einem wirklichen, d. i. untheilbarem Ganzen. Die Einzelnen müssen folglich ihr isolirtes Sein, ihr Sein für sich allein völlig aufgeben, und sich unter einander in der Art zusammenordnen, daß das Sein jedes Einzelnen wesentlich abhängig ist von dem aller übrigen, mithin von dem Ganzen. M. a. W.: sie müssen aus bloßen atomistischen Elementen Theile, und zwar integrirende Theile werden. Jeder Einzelne muß schlechthin dem Ganzen dienen, schlechthin Werkzeug des Ganzen sein; sein ganzes Sein muß schlechthin auf den Zweck des Ganzen bezogen, sein eigener besonderer Zweck schlechthin in diesen aufgenommen sein, so daß er durch ihn schlechthin bestimmt wird und seine Berechtigung erhält. Ebenso bestimmt ist aber auch nach der anderen Seite hin zu fordern, daß durch diese einheitliche Zusammenfassung der vielen Einzelnen als Theile zu einem untheilbaren Ganzen ihre wirkliche Vielheit als individuell differente nicht aufgehoben werde (indem die Einzelnen zu Heloten herabgesetzt werden), und daß kein Einzelner eine Aufhebung seines individuellen Seins erleide, oder auch nur eine Störung und (wirkliche) Beschränkung desselben. Auch als Theil des Ganzen darf der Einzelne nicht aufhören, unbedingt Selbstzweck zu sein; denn er ist Person, und seine Personalität darf Keiner weggeben. Durch die unbedingte Unterordnung seines eigenen individuellen Zwecks unter den universellen Zweck des Ganzen darf jener in keiner Weise gefährdet oder beeinträchtigt werden; sondern die Unterordnung jenes unter diesen muß (wie wir es vorhin genannt haben) schlechthinige Aufnahme oder Einordnung von jenem in diesen sein. Im Gegentheil, grade durch diese Unterordnung des individuellen Zwecks muß die Erreichung desselben unmittelbar verbürgt und vermittelt sein, und erst durch sie, so daß ohne jene diese gar nicht möglich wäre*). Der

---

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 30: „Die Gemeinschaft des Ganzen verliert ihr sittliches Maß, wenn sie nicht dahin geht, dasselbe Menschliche im

Einzelne muß mithin dem Ganzen in der Art eingeordnet sein, daß auch wieder das Sein dieses letzteren wesentlich abhängig ist von dem seinigen, d. h. eben: der Einzelne muß ein integrirender Theil des Ganzen sein. Was aber das Verhältniß der Einzelnen zu einander angeht, so muß auch dieses sich ganz auf die gleiche Weise stellen. Jeder Einzelne muß zu allen übrigen so gestellt sein, daß er, indem er seinen individuellen Zweck den individuellen Zwecken aller übrigen unterordnet, ebendamit, weil diese Unterordnung eine gegenseitige ist, von diesen allen in Beziehung auf die Erreichung desselben gefördert wird*). Auf diese Weise gelten die (wahren) individuellen Zwecke und Interessen aller Einzelnen schlechthin gleichmäßig, und zwar die eines jeden vollständig: womit dann die volle Gerechtigkeit erreicht ist, zugleich mit der Ausgleichung aller Ungleichheit unter den Einzelnen**), indem eine Solidarität der Interessen Aller hergestellt ist in der Solidarität des Handelns Aller***). Alles zusammengefaßt, wird also

---

Einzelnen anzuerkennen und zu verwirklichen, das sie in sich zur Geltung bringt, und umgekehrt dasselbe Menschliche in sich zu verwirklichen, das sie im Einzelnen anerkennt." Vgl. ebendas., §. 28.

*) Baader, Tagebücher (S. W., XI.), S. 247 f.: „Wenn Jeder für Alle arbeitet, so arbeiten Alle für Jeden, und nur dafür war es der Mühe werth in Gesellschaft zu treten. Ueberdieß ist Vereinigung der Kräfte nicht Addition, sondern Multiplikation, Exponentiation. Sonderung der Arbeiten macht diese ungeheuer leichter."

**) Schleiermacher, Psychol., S. 483 f.: „Dieses war hier vorzüglich zum Troste gesagt, ... um das Gefühl über diese Ungleichheit zu berichtigen. Denn wenn wir Zufall in höhere Nothwendigkeit verwandeln und unter dieser alle gleich stehen und jeder sein Leben mehr im Gemeinsamen findet als im abgeschlossenen Dasein, so gleicht sich alles wieder aus auf eine höhere Weise, wenn man nur bedenkt, daß das ganze lebendige Spiel aller Kräfte auf dieser Ungleichheit beruht, und daß also Jeder auch auf seiner untergeordneten Stelle mehr ist als wenn die Ungleichheit nicht wäre."

***) Sederholm, Der geistige Kosmos, S. 117: „Da der Mensch nie durch sich allein, sondern erst durch Andere seine leibliche und geistige Bestimmung erreichen kann, so besteht hier eine furchtbare Solidarität. Es darf dem Einzelnen nicht wohlgehen, wenn Alle um ihn her so verkehrt sind, daß es ihnen nicht wohlgehen kann." Vollmann, Psychologie, S. 401: „In der Gesellschaft der Menschen gibt es keine herrenlosen Handlungen, nur der Einzelne muß dem Ganzen für sein Wollen haften. Offenbar haftet er aber für sein Wollen nur so weit, als das Wollen sein Wollen war, d. h. aus seinem Ich hervorgegangen ist."

zur moralischen Gemeinschaft erfordert, daß zwischen dem Ganzen und jedem Einzelnen und ebenso zwischen jedem Einzelnen und allen übrigen das Verhältniß absoluter Wechselbeziehung und Wechselwirkung bestehe, so daß gleichmäßig jeder Einzelne durch das Ganze und das Ganze durch jeden Einzelnen, und ebenso jeder Einzelne durch alle Uebrigen und alle Uebrigen durch jeden Einzelnen schlechthin bestimmt und bedingt sind*). So nur findet eine wirkliche Ineinanderfassung der vielen Einzelnen statt; so aber sehen sich auch die Vielen vermöge ihrer Ineinanderfassung jeder durch das Ganze und gegenseitig durch einander gehalten und getragen, und eben damit gehoben und geadelt**). Kurz, es wird das absolute Zusammenfallen des universellen moralischen Zwecks und des individuellen gefordert, (s. oben §. 157) und nur bei ihm findet die volle moralische Gemeinschaft statt. In dem so eben bezeichneten Verhältniß erkennen wir nun aber sofort einen uns schon von anderweit her (§. 69.) wohlbekannten Begriff wieder, den Begriff der Organisation***). Was hier gefordert wird, ist also mit Einem Worte die Organisation, die gliedliche Zusammenfassung der einzelnen Elemente, so daß das Einzelne nicht mehr bloßer Theil des

*) Schleiermacher, Psychol., S. 553: „Maximum des Einzellebens mit Minimum des Gattungslebens ist in dem Abstoßen der Gemeinschaft als eines Beschränkenden. Maximum des Gattungslebens mit Minimum des Einzellebens ist Vernachlässigung desselben im Gemeinschaftsdienst. Aber beides ist unvollkommenes. Denn das Gattungsleben im Einzelnen muß auch dieses als Organ wollen und als integrirenden Bestandtheil, und die Selbstliebe ohne Gemeinschaftssinn kann nur angesehen werden als noch in der Entwickelung begriffen, und niemals als hätte es untergehen können. Die Vollkommenheit ist nur in der innigsten Durchdringung von beiden. Diese sind die Ehe als die vollständigste gegenseitige Besitzergreifung, aber zugleich die Reproduktion der Gattung, also unmittelbare Thätigkeit des Gattungsbewußtseins, und die Kirche als die gegenseitige Mittheilung (also auch Besitzergreifung) des höchsten Selbstbewußtseins, in welchem der Geist sich auch als mit dem Sein identisch weiß. Hieraus entstehen zugleich und lösen sich auf alle individuellen Differenzen."

**) Schelling, Einleit. in die Philosophie der Mythologie (S. W. II. 1.), S. 529: „Gehoben und geadelt ist jeder in dem Verhältniß, als er der Gesammtheit dient."

***) Trendelenburg, Naturrecht, S. 43: „Durch alle ethische Gemeinschaft geht das Gesetz durch, daß Verstärkung der Einzelnen und Gliederung des Ganzen Hand in Hand gehn müssen, und es gilt in der Familie wie in der Gemeinde, in Vereinen wie im Staate."

Ganzen ist, sondern Glied desselben. Nur vermöge der Organisation, der Gesammtheit kommt sonach die wirkliche Gemeinschaft zustande, und nur vermöge der Organisation besteht sie. Nur vermöge der Organisation wird mithin auch die Liebe entbunden und kann sie sich bethätigen *).

Anm. 1. Die Solidarität aller Interessen in der moralischen Gemeinschaft ist ein Abbild der Solidarität aller Interessen im Weltall.

Anm. 2. Nicht nur in der Gemeinschaft Gottes wird der Mensch von sich selbst los und frei, sondern auch in der Gemeinschaft der Menschen **), wiewohl allerdings, die Sache an sich betrachtet, die volle Hingebung an die Menschen nur dann einen klaren Sinn hat, wenn eine volle Hingebung an Gott als möglich und als moralische Aufgabe geglaubt wird.

§. 274. Alle Organisation überhaupt beruht auf dem Hervortreten eines einzelnen Elements in dem Umfang des Einzelseins, welchem beides, die Kraft und die Tendenz einwohnt, sich zu allen übrigen Einzelelementen desselben in der Art ins Verhältniß zu setzen, daß es sie mit sich selbst, und hiermit zugleich unter einander, so verknüpft, daß sie kraft ihrer vollständigen Abhängigkeit einerseits von ihm und andererseits von einander alle schlechthin einerseits mit ihm und andrerseits unter sich selbst in einander sind, und so jedes einzelne, eben indem es von jenem dominirenden Element und weiterhin auch

---

*) Jul. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 148: „So ist die Liebe selbst der innerste Sinn aller Ordnung als solcher, und die tiefe Ehrfurcht vor dem Gesetz, der Gehorsam gegen einen höheren Willen, diese heiligen Mächte, die das Leben des Menschen kräftig zusammenhalten und seiner Thätigkeit bestimmte festbegrenzte Kreise anweisen, sind nichts anderes als verhüllte Liebe."

**) J. Müller, Sünde (3. A.), I., S. 217: „In der Geselligkeit, auch in ihren verderbtesten Formen, liegt immer noch für den Menschen eine Gegenmacht gegen die Steigerung des sittlichen Verderbens bis zum äußersten Gipfel. Die Geselligkeit hat eine ausgleichende, nivellirende Macht gegenüber den höchsten sittlichen Erhebungen, sowie den tiefsten Erniedrigungen. Sie strebt nach Durchschnitt und Mittelmaß; der Mensch, die seltenen Ausnahmen völlig fester und selbständiger Charaktere abgerechnet, ist in der Einsamkeit immer besser oder schlimmer als in der Gesellschaft." S. 569: „Eben darum, weil das Wesen des Bösen Selbstsucht, mithin Zertrennung und Absonderung ist, liegt in aller geordneten Gemeinschaft als solcher ein mächtiges Bollwerk gegen die andringende Gewalt desselben."

von allen übrigen bestimmt wird, eo ipso auch seinerseits wieder jenes und weiterhin auch alle übrigen bestimmt: womit dann das dominirende Element die centrale Stelle in dem Umfange des betreffenden Einzelseins einnimmt. In dieser durchgreifenden Koncentration machen dann die Einzelelemente zusammen ein eigentliches Ganzes aus, und zwar genau ein solches, wie wir es fordern mußten, ein Ganzes, in welchem das Verhältniß zwischen diesem und seinen einzelnen Elementen das der unbedingten Wechselwirkung ist. Selbstverständlich braucht diese Koncentration nicht eine einfache, eine unabgestufte zu sein; sie kann eben so füglich eine in sich selbst mannichfach zusammengesetzte und abgestufte sein, indem sich unter dem Organisationsprozeß zunächst eine Vielheit von kleineren besonderen Kreisen ansetzt, die sich sodann unter einander selbst wieder relativ theils anziehen theils abstoßen, und so sich um neu hervortretende Centralpunkte höherer Potenz gruppenweise zu neuen umfassenderen Kreisen höherer Potenz zusammenfinden und zusammenordnen, und so immer weiter fort, bis zuletzt auch alle diese besonderen Kreise höherer Potenz sich Einem Centralpunkte höchster Potenz unbedingt unterordnen. Demgemäß beruht alle Organisation wesentlich darauf, daß in der vorerst nur mechanisch zusammengefaßten (aggregirten) Masse der Elemente eines Einzelseins ein solches oder mehrere solche vorhanden sind, in welchen die Idee des Ganzen — sei es nun in seiner Vollständigkeit oder nur eines in demselben mit eingeschlossenen kleineren Theilganzen, — und zwar als wirksame (als Entelechie), und somit potentia das Ganze selbst, unmittelbar gesetzt ist, — denen dann die übrigen als solche gegenübertreten, in welchen die wirksame Idee des Ganzen nicht primitiv und principiell gesetzt ist, sondern erst durch jene ersteren, kraft des Abhängigkeitsverhältnisses, in welches sie von ihnen hineingezogen werden, gesetzt werden muß, hierdurch aber auch wirklich gesetzt werden kann, — welchen also die wirksame Idee des Ganzen nur (von jenen) abgeleiteterweise einwohnt. Die Organisation basirt sich folglich allemal auf einen Gegensatz zwischen zweierlei Gattungen von Elementen, solchen, welche an sich selbst die Idee des Ganzen (sei es nun in ihrer Totalität oder nur in einem einzelnen ihrer Theile,) wirksam darstellen, d. h. vertreten, also organi-

sirenden, — und solchen, welche an sich selbst nur empfänglich sind für dieselbe, sie aber erst von jenen ersteren empfangen müssen, also nur organisirbaren; und sie besteht eben in einer solchen Spannung dieses Gegensatzes, die als seine absolute Bethätigung zugleich seine absolute Ausgleichung ist, — in der Art nämlich, daß, indem die nur organisirbaren Elemente zu den organisatorischen in das Verhältniß der Abhängigkeit treten, sie hierdurch organisirt, eben damit aber zugleich selbst auch organisirende werden. Je weiter die Organisation thatsächlich vorschreitet, desto mehr tritt folglich der Gegensatz zwischen organisatorischen und lediglich organisirbaren Elementen zurück, indem er sich immer mehr zu dem bloß fließenden Unterschiede von überwiegend organisirenden und überwiegend nur organisirbaren erweicht. In dem (relativ) vollendeten Organismus, in dem beseelten Leibe, ist er (relativ) völlig aufgelöst. In ihm gibt es kein Element, das nicht beides wäre, wiewohl nie beides in gleichem Maße, einerseits organisirendes und andrerseits organisirtwerdendes*). In der Gemeinschaft nun sind die Elemente Individuen. Die Organisation der Gemeinschaft ist mithin dadurch bedingt, daß in der Masse der sie konstituirenden Individuen der Gegensatz hervortritt von solchen, in denen an sich selbst, also primitiv und, mit Rücksicht auf ihr Verhältniß zu den übrigen, principiell — die Idee dieses Ganzen wirksam lebt, die also an sich oder primitiv und principiell ihre Darsteller und Werkzeuge, d. h. ihre Vertreter sind, — und solchen, welche an sich selbst nur empfänglich für dieselbe sind, — und daß dieser Gegensatz sich in der Art spannt, daß die letzteren Individuen unter die Potenz der ersteren gestellt, eben dadurch aber selbst mit der Idee des Ganzen beseelt werden, womit dann der Gegensatz sofort wieder ausgeglichen wird, also eben vermöge seiner Spannung. Die Individuen der ersteren Art sind dann auch die eigentlichen Träger des Gemeingeistes (§. 140.). Die Spannung des Gegensatzes dieser beiderlei Individuen aber besteht darin, daß in dem Zusammenleben der Vielen diejenigen, in denen primitiv und principiell die Idee

*) Im beseelten Leibe gibt es, ungeachtet des Unterschieds seiner Glieder und der durchgreifenden Unterordnung derselben unter einander, kein einziges Glied, das bloß Obrigkeit, und kein einziges, das bloß Unterthan wäre.

des Ganzen nicht wirksam lebt, unter die Potenz derjenigen gestellt werden, denen primitiv und principiell die Entelechie des Ganzen einwohnt*), — darin also, daß diese letzteren die bestimmenden, d. h. die leitenden oder regierenden Funktionen überkommen über die Anderen, die sich von ihnen regieren lassen, — darin, daß diese principiellen Träger der Entelechie des Ganzen zu den Vertretern, d. h. den wirksamen Darstellern der Idee dieses Ganzen bestellt werden, zu Organen derselben, die allen Einzelnen als solchen gegenüber mit der Auktorität der betreffenden moralischen Gemeinschaft selbst bekleidet sind. Der so konstituirte Gegensatz, ohne den es eine moralische Gemeinschaft überhaupt nicht gibt, ist ganz allgemeinhin der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen**), und eben auf den zuletzt gedachten Charakter der Obrigkeit gründet sich ihre Majestät. Im Begriff der Obrigkeit liegt so gleich ausdrücklich beides, sowohl daß sie aus der Gemeinschaft der Einzelnen hervorgeht, als auch daß sie (aus dieser hervorgegangen) in der Gemeinschaft den Einzelnen als solchen gegenüber Auktorität besitzt. Eben dazu wählt und setzt sich die Gemeinde eine Obrigkeit, damit sie sich derselben (d. h. mittelst derselben ihrer eigenen Idee) untergebe. In demselben Maße, in welchem die Gemeinschaft in ihrer Entwickelung sich ihrer Vollendung annähert, nimmt eben vermöge dieser Entwickelung selbst die Zahl derjenigen Individuen ab, die an sich selbst nicht beseelt sind von der Idee des Ganzen, bis diese zuletzt ganz verschwinden, und der Gegensatz, auf welchem die Gemeinschaft beruht, ein bloßer fließender Unterschied von überwiegend regierungsfähigen und überwiegend regierungsbedürftigen Individuen wird***): wonach sich denn auch die Formel

*) Schleiermacher, Der christl. Glaube, II., S. 358: „In jeder Gemeinschaft macht jedes einzelne sich nur in dem Maß geltend, als es den Gemeingeist ausspricht."

**) Daubs Etymologie des Worts „Unterthan": System d. theol. Moral, II., 1, S. 385, 2, S. 104. J. H. Fichtes Bedenken gegen die Eintheilung der Gemeinschaft in Obrigkeit und Unterthanen: System d. Ethik, II., 2, S. 247.

***) Schelling, Einleit. in die Philos. d. Mythol. (S. W., II., 1,), S. 359 f.: „Auch der Begünstigtste (der zu den ἄρχοντες gehört, und deren gibt es viele Arten, wie Aristoteles sagt,) ist darum nicht frei von den Unterworfenen; sie müssen ihm auch Zweck sein, und er ist für die Realisirung der Gemeinschaft verantwortlich."

für die Organisation der Gemeinschaft modifiziren muß, so nämlich, daß sie im gleichen Verhältniß damit immer mehr den autokratischen Charakter ablegt und den demokratischen annimmt*). Auf diesem Punkte ist die volle Freiheit aller Einzelnen bei ihrer unbedingten Abhängigkeit vom Ganzen erreicht. In concreto geschieht die Konstituirung der Obrigkeit durch die Feststellung eines Systems von geordneten Normen für den Vollzug der Gemeinschaft, welche das Ganze eben durch die Obrigkeit aufrecht erhält, d. h. durch die Aufstellung einer Rechtsordnung. In ihr werden die an sich moralischen Normen positiv gemacht, indem sie den konkreten Verhältnissen des betreffenden Gemeinschaftskreises gemäß konkret ausgestaltet werden**). In dieser Rechtsordnung ist dann auch eine äußere Objektivirung des Gemeingeistes und weiterhin der universellen menschlichen Persönlichkeit gegeben. (Vgl. oben §. 140.). In den regierenden Organen der Gemeinschaft erhält der Gemeingeist derselben einerseits seine äußere Darstellung und andrerseits seine Bethätigung. Sie sind die Träger, die ausdrücklichen Repräsentanten sowohl als Werkzeuge des Gemeingeistes.

---

*) Schleiermacher, Christl. Sitte, Beil., S. 189 f.: „Es liegt aber darin auch zugleich, daß die christliche Gemeinschaft Veranstaltung zur gesetzlichen Aufhebung solcher Ungleichheiten zu machen hat. Dahin gehört die Maschinentendenz und die Konstitutionstendenz." Dazu die Erläuterung: „D. h. die Tendenz, alles Mechanische immer mehr durch Maschinen zu vollbringen, und die Tendenz, immer mehrere positiven Antheil nehmen zu lassen an den gemeinsamen Angelegenheiten, so daß der Gegensatz des Gebietens und des Gehorchens immer mehr nur ein funktioneller wird und immer mehr aufhört, ein persönlicher zu sein."

**) Schelling, Einleit. in die Philos. d. Mythol., (S. W., II., 1,), S. 533: „Es geht also der wirklichen oder äußeren Gemeinschaft zwischen Menschen eine intelligible Ordnung vorher; deren bloßer Inhalt jedoch würde in einer Welt von thatsächlichem Sein alle Bedeutung verlieren, wenn nicht mit dem Inhalt auch das Gesetz überginge, d. h. ebenfalls thatsächliche Existenz erhielte und als eine Macht erschiene, nicht bloß im Menschen, d. h. in seinem Gewissen, sondern auch außer ihm, wenn nicht also in diese Welt eine mit thatsächlicher Gewalt bewaffnete Verfassung einträte, d. h. eine solche, in der Herrschaft und Unterwerfung stattfindet. Diese äußere, mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung ist der Staat, der materiell genommen eine bloße Thatsache ist und auch nur eine thatsächliche Existenz hat, aber geheiligt durch das in ihm lebende Gesetz, das nicht von dieser Welt, noch von Menschen ist, sondern sich unmittelbar von der intelligiblen Welt herschreibt."

Anm. 1. Kein Organismus überhaupt entsteht anders als von innen heraus, von einem in sich selbst fruchtbaren punctum saliens aus; nie entsteht ein Organismus so, daß sich zuerst von außenher ein Aggregat ansetzt, das sich sodann zu einem Organismus umbildet. Vgl. was J. H. Fichte (unter Bezugnahme auf Joh. Müllers Handbuch der Physiologie des Menschen, 4. Aufl., I., S. 21 f., II., S. 616,) schreibt: Anthropol., 2. A., S. 447 f.: „Die Entstehung eines Sonderorganismus aus seinen einfachsten Anfängen zeigt sich mitnichten dadurch bedingt, daß etwa eine Anzahl von Primitivzellen zusammentreten, ineinander schmelzen und dadurch die organische Grundgestalt des künftigen Thiers erst allmäiig erzeugen; sondern umgekehrt, die Einheit geht voran, die organische Grundgestalt präexistirt schon: sie ist in die einfache „Keimscheibe" gelegt, in welcher, um uns eines treffenden Ausdrucks von Joh. Müller zu bedienen, „die ganze Organisation implicite oder potentia schon gegenwärtig ist." Nur dadurch, durch diese, wie Müller sich ausdrückt, in die Keimzelle hineingelegte eigenthümliche „vernünftige Schöpfungskraft" ist es möglich, daß die an sich gleichartigen Zellen die entsprechende eigenthümliche Gestalt annehmen, und so nun den „expliciten" Organismus, nach der in der einen schlummernden organischen Grundgestalt ihr erbauen helfen. „Diese Kraft", fährt Müller fort, „besteht früher als die harmonischen Glieder des Ganzen; letztere werden bei der Entwickelung des Embryo von der Kraft des Keims erst erschaffen. Diese vernünftige Schöpfungskraft äußert sich in jedem Thiere nach strengem Gesetze, wie es die Natur jedes Thiers erfordert. Sie ist im Keime schon vorhanden, und sie ist es, welche die zum Begriffe des Ganzen gehörigen Glieder wirklich erzeugt. Alle Theile des Eies sind bis auf die Keimscheibe nur zur Nahrung des Keimes bestimmt; die ganze Kraft des Eies ruht nur in der Keimscheibe, und da die äußeren Einwirkungen für die Keime der verschiedensten organischen Wesen nur die gleichen sind, so muß man die einfache, aus körnigem ungeformtem Stoff bestehende Keimscheibe als das potentielle Ganze des späteren Thiers betrachten, begabt mit der wesentlichen specifischen Kraft des späteren Thiers und fähig, das Minimum dieser Kraft und ihrer Materie durch Assimilation der Materie zu vergrößern." Aus dem allem ergibt sich, daß es lediglich die (präexistirende) Einheit ist, welche von innen her sich ausbreitet, immer reicher sich gliedert und dadurch ein scheinbar Zusammengesetztes wird, nicht umgekehrt ein sich Zusammensetzen ein-

facher Elemente zu einem Ganzen von nur scheinbarer Einheit, indem die letztere bloß Resultat jener Zusammensetzung wäre. Die morphologischen Untersuchungen der neueren Zeit hätten gar kein festes Ergebniß aufzuweisen, wenn es dieses nicht wäre." Vgl. auch S. 507 f. Wie nun so in jedem Organismus das Ganze vor den Theilen ist und die Theile bestimmt: so auch in dem moralischen Organismus*).

Anm. 2. Die Begriffe: Obrigkeit und Unterthanen werden hier in dem ganz abstrakten Sinne genommen, in welchem sie auf jede Gemeinschaft ohne Ausnahme Anwendung leiden.

Anm. 3. Die Demokratie schließt nicht etwa die Monarchie aus, ist auch nicht nothwendig Republik, sondern nur gegen die Autokratie einerseits und die Ochlokratie andererseits bildet sie einen Gegensatz. Die Autokratie allerdings schließt sie aus, d. h. diejenige Form der Organisation der Gemeinschaft (wenn anders man bei ihr überhaupt schon von eigentlicher Gemeinschaft reden darf,), bei welcher die Regierungsvollmacht an der individuellen Person des (oder der, denn es können auch mehrere sein,) Regierenden als solcher (nicht an ihr als Vertreterin der Idee der bestimmten Gemeinschaft den Einzelnen als solchen gegenüber,) haftet**). Nur noch aus-

*) Trendelenburg, Log. Untersuch., II., S. 89: „Wenn wir es als einen Charakter des Organischen erkannten, daß das Ganze vor den Theilen sei und das Ganze die Theile bestimme: so erscheint derselbe Carakter im Ethischen, mögen wir nun den einzelnen in sich bestimmten Menschen betrachten oder die Gemeinschaft z. B. des Staats, an welcher der Einzelne Glied wird." Vgl. S. 59: „Es ist der Charakter des organischen Ganzen, daß seine Idee vor den Theilen ist und die Theile für die Zwecke seines Lebens ausbildet, und daß nicht umgekehrt die Theile, vor der Gemeinschaft selbständig, das Ganze aus ihrer Macht zusammensetzen. Denselben über die Thätigkeit übergreifenden Charakter hat die ethische Gemeinschaft, wenn sie z. B. für die Regierung, für die Rechtspflege, für die Vertheidigung Einrichtungen schafft, welche ohne sie keinen Bestand haben, auf ähnliche Weise wie Hand und Fuß, wie Auge und Ohr, als Theile besondere Zwecke des Lebens ausführend, vom Leibe losgelöst, vergehen." Vgl. S. 160 f.

**) Baader, Ueber die sich so nennende rationelle Theologie in Deutschland (S. W., II.,), S. 509: „Jede Association (Gesellung) kommt nur durch den gemeinsamen Eingang aller eigenen Willen in einen und denselben Principal- und Centralwillen zustande, folglich nicht, wie man lange genug Rousseau gedankenlos nachschwatzte, durch eine Aggregation dieser Privatwillen, sondern durch eine Subjektion oder Auslöschung in einem anderen Willen, welcher nur insoferne der Gemeinwille oder der Wille Aller ist, insoferne er der Eigenwille keines einzigen ist; eine Behauptung, von deren Richtigkeit sich jeder schon dadurch

gesprochener bildet gegen die Demokratie einen Gegensatz die Ochlokratie, das Regiment der Massen. Sie ist ja der gerade Gegensatz jeder Organisation der Gesellschaft, also der Gemeinschaft überhaupt, — die schlechteste unter allen Formen der Vergesellschaftung der Menschen, oder richtiger die eigentliche sociale Unform.

§. 275. Vermöge der Organisation der Gemeinschaft stellt sich dem Einzelnen in seinem Verhältniß zu dem Ganzen, welchem er eingegliedert ist, eine bestimmt abgegrenzte moralische Aufgabe, die er für dieses aus dem Gesichtspunkte des (universellen moralischen) Zwecks desselben zu lösen hat. Dieser von dem Einzelnen zu leistende bestimmte und specifische Beitrag zur Realisirung des Zwecks der Gemeinschaft als solcher ist sein Beruf*). Auch die obrigkeitlichen Funktionen begründen einen solchen besonderen Beruf, das Amt**), den Beamtenberuf. In der vollständig organisirten Gemeinschaft gibt es kein Individuum, das nicht seinen bestimmten Beruf hätte. Da aber in der Gemeinschaft ihrem Begriff zufolge (§. 273.) der allgemeine Zweck des Ganzen und der besondere des Individuums schlechthin in einander gesetzt sind: so kollidirt diese Berufsaufgabe des Einzelnen in keiner Weise mit seiner eigenen individuellen moralischen Lebensaufgabe, sondern beide fallen schlechthin zusammen. In jedem Handeln des Individuums sind beide moralische Zwecke schlechthin zusammengesetzt, der universelle und der individuelle,

---

überzeugen kann, daß er aus einer freiwillig einstimmig gewordenen Berathung mit einem anderen Willen austritt, als er in dieselbe eintrat. Wo aber nun wieder ein eigener und einzelner Wille hierbei zum Herrschen kommt (car tel est notre plaisir), da ist wohl ein Zusammengebundensein der Eigenwillen, aber kein freier Bund derselben." Dazu die Anmerkung: „Nur wenn jeder Einzelne, innerlich auf seine Eigenheit resignirend, seinen eigenen Willen demselben Centralwillen, der in Allen ist, läßt, wird der Wille jedes Einzelnen hinwieder in seinem Ausgange sich mit allen anderen gemeinsamen, was auch vom Einverständnisse als der Subjektion jedes einzelnen Verstandes demselben Centralverstande (nicht Unverstande) gilt: so daß die Menschen es nur von Gott haben, daß sie einträchtig und einverstanden sein können."

*) Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 382: „Jeder Beruf beruht auf der Uebereinstimmung des Ganzen und des Einzelnen."

**) Baumgarten, Geschichte Jesu. S. 46: „Befähigung zum Amte beruht darauf, daß Einer sein Bewußtsein in das Leben und Sein des ganzen Volkes erweitern und aus diesem Bewußtsein des Ganzen auf das Ganze handeln kann."

und es wird zur Vollkommenheit des Handelns ausdrücklich erfordert, daß es jedesmal zugleich und gleichmäßig, d. h. vollständig in Einem auf beide gehe. Je mehr das Individuum beide Zwecke zu verbinden weiß und vermag, je geläufiger es ihm ist, sie in Einem zu verfolgen, desto tauglicher ist es zur Gemeinschaft.

Anm. Es liegt schon im Begriff des Amts selbst, daß es ein obrigkeitliches ist. Nur vermöge seiner Bekleidung mit der obrigkeitlichen Auktorität ist der Beamte ein Beamteter.

§. 276. Jeder Beruf hat eine eigenthümlich bestimmte teleologische Beziehung zu der Gesammtaufgabe der moralischen Gemeinschaft und bedingt somit eine eigenthümlich modifizirte Stellung der ihm obliegenden Individuen innerhalb des Gesammtorganismus derselben. Dieß ist der Stand. Mit der Verschiedenheit der Berufsweisen ist mithin auch der Unterschied der Stände gegeben. Aber auch nur die erstere begründet den letzteren. Ohne Beruf gibt es auch keinen Stand.

Anm. Der Unterschied der Stände darf im Volk die nationale Einheit nicht alteriren und das Bewußtsein um sie nicht verdunkeln. S. Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 655—660.

§. 277. Da das Individuum, insofern es in der organisirten Gemeinschaft einen Beruf einnimmt, indem es seinen eigenen individuellen Zweck verfolgt, dieß im Einklange mit dem Interesse des Ganzen thut, so nämlich, daß es damit unmittelbar zugleich gleichmäßig den Zweck des Ganzen fördert: so ist es in seinem Verhältniß zu allen übrigen Individuen, und überhaupt zu dem Ganzen, berechtigt, sich selbst Zweck zu sein, und muß von der Gemeinschaft in dieser seiner Berechtigung anerkannt und ihr gemäß behandelt werden. Innerhalb der wirklichen Gemeinschaft, oder sofern es einen Beruf inne hat, aber auch nur hierdurch, ist das Individuum berechtigt, für sich Zweck, d. h. eben Person, zu sein*), und ist es nicht nur allen übrigen menschlichen Einzel-

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 159: „Als Person steht der Einzelne nicht für sich, sondern im sittlichen Ganzen. Nach dem Begriff des Organismus überhaupt sind die Glieder unter einander und mit dem Ganzen sich gegenseitig Zweck und Mittel, und schon aus diesem allgemeinen Begriff folgt, wenn er auf

wesen, sondern auch dem Ganzen der Gemeinschaft selbst wesentlich ebenbürtig. Darin beruht seine moralische Würde. Die Anerkennung aber dieser seiner moralischen Würde vonseiten der Gemeinschaft ist seine moralische Ehre*). Erst vermöge dieser Ehre, die es bei dem Ganzen genießt, wird es wirklich in die Gemeinschaft aufgenommen. Es gibt also Ehre nur unter der Voraussetzung einer Gemeinschaft; in ihr aber nur für den Gemeinnützigen, also nur auf Grund eines Berufs, — alle Ehre ist Berufsehre und, da der Beruf wesentlich im Stand begründet, Standesehre. Wer keinen Stand hat, hat (weil keinen Beruf) auch keine Ehre.

---

das sittliche Ganze angewandt wird, daß durchweg die Rechte durch Pflichten bedingt sind. In den Rechten, die der Einzelne hat, sieht er sich relativ als Zweck anerkannt, und in den Pflichten, die ihm obliegen, sich und seine Leistungen als Mittel bestimmt."

*) Hirscher, Chr. Moral, III., S. 316: „Der äußere Ausdruck der Achtung gegen die Persönlichkeit als solche heißt Ehre. Die Ehre ist mithin die äußere Anerkennung der Würde, die in uns ist." Marheineke, Theol. Moral, S. 402: „Die Ehre ist der geistige Reflex der Moralität im Urtheil der Welt, eine Spiegelung und Anerkennung der Würdigkeit, welche nur auf dem Wege der Gesellschaft möglich, auch das stärkste Band derselben ist." Chalybäus, Ethik, I., S. 87: „Die Ehre, das Wort im weitesten Sinne, als subjektives zur objektiven Wirklichkeit und Wahrheit gewordenes Selbstbewußtsein, d. i. als bürgerliche Ehre überhaupt genommen" u. s. w. S. 293 f.: „Die Anerkennung, die man bei Anderen seines Gleichen als ein ihnen Gleicher findet, heißt die Ehre, und zwar die Ehre im principiellsten Sinne des Wortes, als anerkannte allgemeine Menschenwürde, abgesehen von jeder besonderen Standesehre; denn das Anerkannte ist hier wesentlich das in Allen gleiche prinzipielle Ich. Nun liegt aber der Grund, welcher ein Subjekt zu dieser Ehre berechtigt, nicht bloß darin, daß es fakultativ Person ist, sondern in den Genuß dieser Ehre kann es nur dadurch treten, daß es durch sein eigenes Betragen gegen Andere beweist, daß es auch zum Bewußtsein der Persönlichkeit gelangt, und sein Wille von der Würde derselben beseelt sei. Das einzige Mittel also, sich als Person anerkannt zu sehen und in den wirklichen Genuß der Ehre zu kommen, ist, andere Personen auf gleiche Weise praktisch anzuerkennen, d. i. ihnen das Gleiche zu leisten, was es von ihnen fordert. . . . . . Die Person also erkennt sich selbst an, erkennt andere Personen theoretisch und praktisch an, und will sich von Anderen anerkannt wissen. Es ist hier ein doppelt reflektirtes Selbstbewußtsein gefordert; nicht bloß der Reflex als Subjekt-Objekt im Selbstbewußtsein der Person an und für sich, sondern auch der, daß sie als solche Anderen erscheine, und daß dieses ihr Erscheinen aus dem Bewußtsein, Wollen und Thun der Anderen ihr zurückstrahle. Erst in dieser Wahrheit liegt die volle Befriedigung des persönlichen Rechtsgefühls." Vgl. auch Hartenstein, Grundbegrr. d. eth. Wissenschaften, S. 492.

Anm. 1. Der Gegensatz der Ehre besteht wesentlich darin, daß einem Individuum die volle Gemeinschaft versagt wird*). Ehre haben heißt: als Person behandelt werden. Wer keine Ehre hat, wird als Sache behandelt, d. h. als nicht Selbstzweck seiend. Der Sklave ist seinem Begriff zufolge ehrlos**).

Anm. 2. Lange, Dogmatik, I., S. 262, schreibt sehr wahr: „Der tiefste Begriff der menschlichen Ehre ist der, daß der Mensch das Göttliche in seinem individuellen Leben offenbaren und behaupten kann und wirklich behauptet, und selbst mit seiner Existenz dafür einsteht, daß er also die Einigung seines Wesens mit dem Göttlichen als eine unauflösliche bewährt. In dem unverletzten Gefühl dieser Ehre wurzelt die religiös-sittliche Freiheit des Menschen; es ist die Form seiner wahren Liebe zu sich selbst" ***). Ebenso treffend ist nach einer anderen Seite hin die Bemerkung Jägers, Die Grundbegriffe der christl. Sittenlehre, S. 84: „Erst im Glauben bekommt der Mensch wieder ein durch die Gewißheit der Versöhnung mit Gott vermitteltes sittliches Ehr- und Selbstgefühl." Vgl. auch S. 85.

§. 278. Nach Maßgabe ihrer größeren oder geringeren Bedeutung für den Zweck der moralischen Gemeinschaft sind die verschiedenen Berufsarten und Stände unter sich abgestuft, und ist die Ehre nach der Verschiedenheit der Stände eine mannichfach abgestufte. Diese Abstufung involvirt zugleich eine Unterordnung der verschiedenen Berufsarten und Stände unter einander, bei der die niederen Stände in eine relative Abhängigkeit von den höheren treten, und der Thätigkeit derselben mit der ihrigen als Werkzeug dienen. So begründet sich in der moralischen Gemeinschaft mit Nothwendigkeit das Dienstverhältniß. Zur moralischen Normalität dieses Verhältnisses wird aber schlechterdings erfordert einerseits daß der Zweck der höheren Stände, welchem die niederen mit ihrer Arbeit zu dienen haben, durchaus eben nur der Zweck der moralischen Gemeinschaft selbst ist, so daß die niederen Stände, indem sie sich für den Zweck der höheren als Mittel dargeben, damit unmittelbar zugleich

---

*) Vgl. Daub, Syst. d. christl. Moral, II., 1, S. 201.

**) Vgl. de Wette, Christl. Sittenlehre, III., S. 274 f.

***) Vgl. auch S. 270. Ebendaselbst II., S. 1223 heißt es: „In diesem Beruf, das Individuum in den Rechten seiner Persönlichkeit zu beschützen, erscheint das Christenthum als die Religion der Ehre."

ihrem eigenen individuellen Zweck dienen, — nicht aber in irgend einer Weise ein partikulärer Zweck, sei es nun der jener höheren Stände als solcher oder der individuelle Zweck eines einzelnen Individuums, das ihnen angehört, — und andrerseits — was übrigens hiermit schon unmittelbar zugleich gegeben ist, — daß kein Individuum der niederen Stände durch dieses Dienstverhältniß in der Erreichung seines individuellen Zwecks behindert, sondern vielmehr jedes in ihr dadurch verhältnißmäßig gefördert wird. Alle müssen, indem sie dem allgemeinen Zweck des Ganzen der moralischen Gemeinschaft dienen, zugleich ganz einander gegenseitig dienen in Ansehung der Erreichung ihrer individuellen moralischen Zwecke. Fehlen diese Bedingungen, so ist der Dienst Knechtschaft, die dann die Ehrlosigkeit mit einschließt. Einen Stand der Knechte und der Ehrlosen darf es in dem moralischen Gemeinwesen schlechterdings nicht geben.

Anm. 1. Was hier zuletzt gefordert wird, ist nur im Staate realisirbar. S. unten §. 427.

Anm. 2. Es ist ungenau, wenn Hartenstein, Grundbegriffe der eth. Wissenschaften, S. 376, sagt: „Dienst ist nur da, wo der Eine für die Zwecke des Andern als für fremde nach der Willkür des letzteren seine Thätigkeit aufzuwenden genöthigt ist.“ Dieß ist Knechtschaft nicht Dienst. Allerdings kann ein Abhängigkeitsverhältniß, das an sich selbst ein bloßes Dienstverhältniß ist, für den Abhängigen subjektiv ein Knechtschaftsverhältniß sein, sofern er nämlich der teleologischen Beziehung seines einem Anderen Dienens zu seinem eigenen individuellen moralischen Zweck sich nicht bewußt ist. Dagegen ist es ein schönes Wort, wenn Baader, Erläuterungen, Randglossen und Studien (S. W., XIV.,), S. 339, schreibt: „Nicht das Dienen macht unfrei, sondern dem illegitimen Herrn dienen; dem legitimen dienen macht frei.“

§. 279. Wie das Moralische wesentlich beides ist, das Sittliche und das Religiöse, und zwar beides in schlechthiniger Einheit: so ist auch die moralische Gemeinschaft wesentlich beides, sittliche und religiöse, Gemeinschaft der Sittlichkeit und der Frömmigkeit, und es gehört wesentlich zu ihrer Vollkommmenheit (wie zu der des Sittlichen und des Religiösen selbst), daß in ihr die sittliche Gemeinschaft und die religiöse sich schlechthin decken. Wobei

jedoch die schon früher (§. 124.) ausbedungene einzige Ausnahme (s. unten §. 292 f.) ausdrücklich vorbehalten bleibt.

§. 280. Die moralische Gemeinschaft ist Gemeinschaft des Handelns. Diese aber vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Produkte des Handelns, d. h. durch den Verkehr*). Eine unmittelbare Gemeinschaft der Funktionen des Handelns selbst ist, da diese individuell-persönliche sind, unmöglich.

Anm. Auch was beim ersten oberflächlichen Blick wie eine unmittelbare Gemeinschaft der moralischen Funktionen selbst erscheint, ist doch in der That eine gegenseitige Mittheilung ihrer Produkte, z. B. die s. g. Theilung der Arbeit und die Gemeinschaft der wissenschaftlichen Forschung.

§. 281. Die moralische Gemeinschaft ist als eine auch intensiv schlechthin allgemeine gefordert (§. 139.), folglich muß sie, sofern sie Gemeinschaft des Handelns ist (§. 280.), eine schlechthin allseitige sein, eine Gemeinschaft alles und jedes Handelns. Nun ist aber das Handeln, von dem reinen Denken (dem Spekuliren) und dem reinen Wollen (dem autonomen Wollen) abgesehen, theils ein Erkennen theils ein Bilden, und es gibt, die eben gedachte Ausnahme abgerechnet, kein Handeln, das nicht eins von diesen beiden wäre (§. 229.). Daher ist die geforderte moralische Gemeinschaft eine Gemeinschaft theils des Erkennens theils des Bildens; und da das reine Denken immer in ein Erkennen übergeht und das reine Wollen in ein Bilden, als in welchen sie eben ihr Motiv haben: so erschöpft diese doppelte Gemeinschaft des Erkennens und des Bildens die Gemeinschaftlichkeit des Handelns vollständig. Wegen des oben (§. 231.) erörterten Verhältnisses zwischen dem erkennenden Handeln und dem bildenden sind beide Gemeinschaften, die des Erkennens und die des Bildens, immer in irgend einem Maße ineinander. Die Aufgabe ist, daß sie es je länger desto vollständiger werden, bis sie letztlich es schlechthin sind.

§. 282. Möglich sind beide Gemeinschaften, die des Erkennens und die des Bildens. Eine Gemeinschaft des Erkennens ist möglich, weil die

---

*) Ueber den Begriff des Verkehrs vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S 122.

Einzelnen die Produkte ihres Erkennens durch die Vermittelung von sie abbildenden Produkten ihres Bildens gegenseitig für einander zu Objekten des Bewußtseins machen können*). Dieses Bilden, wie es das Abbilden des Produkts des Erkennens (unmittelbar der dasselbe begleitenden Imagination) ist, ist aber das Darstellen. Die Gemeinschaft des Erkennens vermittelt sich demnach durch die Darstellung seiner Produkte, d. i. der Erkenntnisse. Es ist aber auch bereits primitiv und auf natürliche Weise ein allgemein geeignetes Darstellungsmittel gegeben in dem Sprachvermögen, dasselbe im weitesten Sinne genommen**), dessen Abzweckung wesentlich eben auf die Herstellung der Gemeinschaft unter den Menschen geht***), und welches das eigentliche Darstellungsvermögen ist. Eine Gemeinschaft

---

*) H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissensch., III., S. 265 f.: „Jedes Bewußtsein des Einzelnen theilt sich auch augenblicklich mit; was im Innern sich entwickelt hat, kann nicht ohne leisere oder lautere Aeußerung bleiben. Eine ununterbrochene Zeichensprache unter den lebendigen Dingen läßt uns erkennen, daß alles Bewußtsein von Anfang an zur Mittheilung bestimmt ist und als Gemeingut behandelt werden soll. Jedes Bewußtsein will laut werden."

**) Ueber die Bedeutung der Stimme überhaupt vgl. Novalis Schriften III., S. 322: „Stimme drückt ein sich selbst Constituirendes aus." Schleiermacher, Psychol., S. 139: „Wenn wir die allgemeine Anschauung von dem Leben auf der Erde uns vergegenwärtigen, so finden wir, je bestimmter sich das Leben in der Form des Gegensatzes herausbildet, um so mehr auch dieß, daß der Laut als eine Lebensthätigkeit erscheint und daß die höheren Wesen die Eigenthümlichkeit besitzen, Laute von sich zu geben." Vgl. S. 442, wo er sagt, daß „alles Lebendige von einem gewissen Entwickelungspunkt an nach Maßgabe seiner Entwickelung töne." „Ist der Ton" — setzt er hinzu, — „nun immer derselbe, so schließen wir daraus auch auf ein unvollkommenes Leben. Je manichfaltiger die Differenzen sind im Verhältniß zum Umfange der Stimme, um desto gebildeter das Leben."

***) Marheineke, Theol. Moral, S. 231: „Das isolirte menschliche Individuum ist nur in der Möglichkeit, ein Mensch zu werden. Wirklich wird er nur durch die Beziehung des Ich und Du auf einander, und beide sind in dieser Beziehung unzertrennlich. Sich auf sich beziehend bezieht es sich zugleich auf Andere. Diese Beziehung ist vermittelt durch die Sprache, als eine geistig vorhandene Welt von Gedanken und Worten. In die vorhandene Sprache rückt der Mensch hinein; sie macht er nicht, sie macht vielmehr ihn erst zum Menschen. Sie ist das wesentliche Medium der Erziehung, welches ihm vom unbestimmten Fühlen zum bestimmten Denken verhilft. Als Sprache eines Volkes enthält sie für Jeden die Nothwendigkeit, einem bestimmten Volk anzugehören, und die Möglichkeit, von seiner Muttersprache aus, alle anderen zu erlernen und in den allgemeinen Geist der Menschheit einzugehen."

des Bildens aber ist möglich, weil die Einzelnen einander die Produkte ihres Bildens gegenseitig mittheilen können durch den Austausch derselben, durch welchen die Gemeinschaft des Bildens sich vermittelt. Zu seiner Bewerkstelligung bedarf es selbstverständlich keines natürlich gegebenen specifischen Mittels. Daß aber Darstellung und Austausch wirklich solche Vermittelungsmittel sein können, das ist wieder bedingt durch das Ineinandersein der Gemeinschaft des Erkennens und der des Bildens, welche allezeit in irgend einem Maße gegeben ist (§. 281.). Denn bei bloßer Gemeinschaft des Erkennens, ohne eine Gemeinschaft auch des Bildens, könnte keine erfolgreiche Darstellung stattfinden, weil sie ja von den Anderen nicht verstanden werden könnte, indem sie nicht nach einem beiden Theilen gemeinsamen Schema des Bildens gebildet sein würde; bei bloßer Gemeinschaft des Bildens aber, ohne eine Gemeinschaft auch des Erkennens, könnte kein Austausch statthaben, weil über die auszutauschenden Produkte des Bildens keine Verständigung möglich wäre. Je vollständiger also die Gemeinschaft des Erkennens und die des Bildens in einander sind, desto vollständiger ist auch die Gemeinschaftlichkeit oder der Verkehr innerhalb jeder von beiden, desto vollständiger vollziehen sich die Darstellung und der Austausch.

Anm. 1. Die Möglichkeit der Gemeinschaft des Erkennens beruht auf der Möglichkeit, die Bestimmtheit des eigenen Bewußtseins für Andere zur Wahrnehmung zu bringen, was nur vermöge eines Mediums geschehen kann, das zugleich Ausdruck und Zeichen ist*).

Anm. 2. Sehr mit Recht nennt Hegel (Philosoph. Propädeutik, S. 13, vgl. S. 188,) die Sprache „das ausgedehnteste Werk der Einbildungskraft" (wir würden sagen: des Imaginationsvermögens). Vgl. auch J. H. Fichte, Psychol., I., S. 488 ff., Ulrici, Gott u. der Mensch, I., 554 f.

§. 283. Wenn so die Gemeinschaft des Erkennens und die des Bildens sich gegenseitig bedingen, wie (nach §. 234.) Erkennen und Bilden selbst: so kommt auch keiner von beiden die Priorität vor der anderen zu. Zwar setzt einerseits die Gemeinschaft des Bildens augenscheinlich — schon als Gemeinschaft der Zwecke — irgend eine

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 236 ff. 244 f.

Gemeinschaft des Bewußtseins, also des Erkennens als die Bedingung ihrer Möglichkeit voraus; allein andrerseits kann es auch wieder nicht anders zu einer Gemeinschaft des Bewußtseins, also des Erkennens kommen als dadurch, daß das Bewußtsein des Einen dem Anderen offenbar wird, was nur mittelst eines wenigstens in irgend einem Maße darstellenden Handelns zu bewerkstelligen steht, welches immer ein bildendes ist.

Anm. So liegt es ja auch geschichtlich vor, daß die Gemeinschaft des Erkennens, wenigstens die des universellen, sich von Hause aus vorzugsweise an dem Versuche, eine Gemeinschaft des Bildens, namentlich des universellen, herzustellen, entwickelt hat.

§. 284. Beide Gemeinschaften, die des Erkennens und die des Bildens, müssen sich auf beide, das individuelle und das universelle Erkennen sowohl als Bilden erstrecken. Im Allgemeinen schon deßhalb, weil sie ja sonst nicht vollständig sein würden, was gerade die Forderung ist. Es kommen aber dabei auch noch mehrere besondere Momente, welche eben dahin weisen, mit in Betracht. Zuerst das universelle Handeln angehend, so ist dieses durch seinen Begriff selbst unmittelbar und ausdrücklich auf die Gemeinschaft angewiesen. Denn das von den Einzelnen unter dem universellen Charakter Producirte ist ja ausdrücklich als für Alle gültig gesetzt; sein Haften an dem es producirt habenden Individuum widerspricht folglich seinem Begriffe geradezu. Zu diesem Produciren muß also seinem Begriffe selbst zufolge noch hinzukommen und mit ihm zusammengesetzt sein das Heraustreten seines Produkts aus dem abgegrenzten Bezirke des Individuums, welches sein Producent ist, in die allgemeine Gemeinschaftlichkeit*). Was aber weiter das individuelle Handeln betrifft, so ist jede in individueller Weise bewirkte Zueignung der irdischen materiellen Natur und überhaupt Welt an die menschliche Persönlichkeit — sei es nun durch ein Erkennen oder durch ein Bilden — eine Zueignung derselben nicht bloß an die menschliche Persönlichkeit, sondern zugleich an Etwas, was dieser letzteren an sich fremd ist, nämlich an die derselben in dem Individuum anhaftende bloße Relativität, d. h. eben relative Nichtpersönlichkeit, — und

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 223 f.

somit an sich eine relative Hinderung des moralischen Processes. Denn da jedes Individuum (auch angenommen, daß seine natürliche Unrichtigkeit moralisch regulirt ist durch die Bildung,) eine nur fragmentarische Realisirung des Begriffs der menschlichen Person ist: so sind die individuellen Bestimmtheiten an dem Erkennen und dem Bilden der Einzelnen an sich Beschränktheiten desselben. Die moralische Aufgabe ist daher, sobald auch individuell gehandelt wird, nur unter der Bedingung lösbar, daß die zwischen den menschlichen Einzelwesen durch ihre individuellen Differenzen natürlich gesetzte Scheidung moralisch aufgehoben und an ihrer Stelle volle Gemeinschaft gesetzt werde, in welchem Falle dann das individuell Zugeeignete — die Ahnung und das Eigenthum — nicht schlechthin an dem zueignenden Individuum haften bleibt, sondern in die Mittheilung, d. h. in den Verkehr, übergeht*). Kommt es zu einer solchen Gemeinschaft des individuellen Handelns, und ergänzen sich mittelst derselben die Einzelnen gegen und durch einander, so heben sie eben damit gegenseitig an einander das relativ Nichtpersönliche ihres individuellen Handelns auf. Ueberdieß ist die Gemeinschaft des individuellen Handelns auch die unumgängliche Bedingung einer sich vollständig realisirenden Gemeinschaft des universellen Handelns. Denn was das Erkennen angeht, so muß, da bis zur moralischen Vollendung des Erkennenden in alles sein universelles Erkennen seine Individualität unwillkürlich mit hinüberspielt**), Jeder mit allen von Anderen als Wissen abgesetzten Erkenntnissen (Erkenntnißprodukten) immer erst einen Reinigungsproceß vornehmen***): und so ist eine wahre Gemeinschaft des Wissens nur unter der Voraussetzung möglich, daß die Einzelnen gegenseitig ein Bewußtsein haben von den specifischen individuellen Differenzen ihres Erkennens, also nur unter der Voraussetzung, daß unter ihnen eine Gemeinschaft des indivi-

---

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, §. 157. 159. 181. Braniß, Metaphysik, S. 123 f.

**) Schleiermacher, Psychol., S. 518: „Das Denken jeder Person ist ein individuelles."

***) Die Schwierigkeit dieses Processes leuchtet durch folgende Bemerkung Schleiermachers ein, Psychologie, S. 330: „Das Resultat der Betrachtung des Individuellen hat auch immer seinen individuellen Faktor in dem Betrachtenden selbst, weßhalb denn auch die größten Differenzen in dem Urtheile entstehen."

duellen Erkennens besteht. Und ganz ebenso ist auch, was das Bilden betrifft, da bei jedem Einzelnen bis zu seiner moralischen Vollendung hin seine individuelle Differenz sich unwillkürlich irgendwie mit einmischt in sein universelles Bilden, eine Gemeinschaft des universellen Bildens schlechterdings unmöglich, wofern nicht die Einzelnen eben die individuellen specifischen Unterschiede ihres Bildens für einander zu deutlichem Bewußtsein bringen. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens ist daher eine unumgängliche Bedingung für das Gelingen von der des universellen. Dieses Bedingtsein der Gemeinschaft des universellen Handelns durch die Gemeinschaft des individuellen ist aber ein um so durchgreifenderes, weil im Beginn der moralischen Entwickelung mit Naturnothwendigkeit in dem menschlichen Einzelwesen mit seiner materiellen Naturseite auch die Individualität entschieden prävalirt vor der universellen Humanität (§. 166.), und mithin auch das individuelle Handeln vor dem universellen: weshalb denn in der Genesis der moralischen Gemeinschaft diese sich von vornherein nur als ganz überwiegend Gemeinschaft grade des individuellen Handelns ansetzen kann. Erst aus dieser anfänglichen Gemeinschaft eines beinahe ausschließend individuellen Handelns kann sich allmälig, sich von ihr sondernd, eine Gemeinschaft eines eigentlich universellen Handelns bestimmt herausheben. Jene bildet also den allgemeinen Boden, aus welchem nach und nach diese erwachsen kann. Kurz, die Gemeinschaft des universellen Handelns setzt als eine Bedingung ihrer Entstehung den Mutterschooß einer bereits vorhandenen Gemeinschaft des individuellen Handelns voraus, und kann von sich selbst aus keinen Anfang finden. Endlich kann sich aber auch erst durch die Gemeinschaft des individuellen Handelns dem Einzelnen die richtige und deutliche Anschauung von dem Zusammenwirken der unberechenbar vielen individuell differenten Faktoren zur Lösung der moralischen Gesammtaufgabe ergeben, welche doch für Jeden eine unerläßliche Bedingung seines erfolgreichen Mitwirkens zu derselben ist.

Anm. Nur bis zur moralischen Vollendung des Individuums hin haben wir das Hinüberspielen der individuellen Form in die universelle beim Handeln für unvermeidlich erklärt. Nur für so lange nämlich, als die individuelle Bestimmtheit an der Persönlichkeit des menschlichen Einzelwesens und die universelle, und also

auch das individuelle Handeln und das universelle noch nicht schlechthin in einander sind. Denn sobald sie dieß sind, so sind beide, ungeachtet sie in jedem Moment gegenseitig unmittelbar in einander umschlagen, nichts desto weniger auch in jedem Moment in vollkommen reinlicher Sonderung schlechthin außer einander gesetzt. Nur als schlechthin unterschieden können sie ja schlechthin Eins oder in einander sein. Dieser Stand kann aber erst mit der Vollendung der moralischen Entwickelung eintreten; bis zu ihr hin gilt folglich der obige Satz.

§. 285. Eine Gemeinschaft des Handelns, des Erkennens sowohl als des Bildens, unter beiderlei Charakter, dem individuellen und dem universellen, wie wir sie fordern müssen, ist aber auch möglich. Die Bedingungen derselben sind unmittelbar gegeben, als in dem menschlichen Einzelwesen schon natürlich angelegte. In beiden Gemeinschaften, in der des Erkennens und in der des Bildens, kommen nämlich die Medien des Verkehrs unter zwei verschiedentlich modifizirten Formen vor, von denen allemal die eine dem Verkehr mit den Produkten von individuellem Charakter, die andere dem mit den Produkten von universellem Charakter auf eigenthümliche Weise entspricht. Was zunächst das erkennende Handeln betrifft, dessen Gemeinschaft durch die Darstellung seiner Produkte vermittelt wird, so bieten sich für beide Formen desselben specifisch geeignete Darstellungsmittel dar. Für die Darstellung der Produkte des universellen Erkennens, d. i. des Wissens, ist ein universell geartetes Darstellungsmittel zur Hand in dem Wort, der Sprache, — und ebenso für die Darstellung der Produkte des individuellen Erkennens, d. i. der Ahnungen, ein individuell geartetes Darstellungsmittel in dem Symbol*). Diese beiden Darstellungsmittel, das universelle Wort und das individuelle Symbol, sind nun aber schon in der natürlichen Organisation des menschlichen Geschöpfs ursprünglich gegeben. In dem allgemeinen Darstellungsmittel, der Sprache im weitesten Sinne des Worts (§. 357.) ist nämlich bereits von Natur eine doppelte Form bestimmt prädisponirt, eine universelle

---

*) Vgl. theilweise die eindringenden Bemerkungen Kants über den Begriff des Symbolischen im Gegensatz vom Schematischen: Kritik der Urtheilskraft (S. W., VII.,), S 219 ff.

und eine individuelle. Die Sprache ist ja bereits primitiv beides, Wortsprache und Tonsprache, welche letztere in der Gebehrde ihre unmittelbare Fortsetzung und zugleich ihre Ergänzung hat, so daß beide wesentlich zusammengehören und Eins sind*). Von ihnen nun ist jene, die Wortsprache oder die im engeren Sinne so genannte Sprache, das specifisch geeignete Mittel für die universelle Darstellung oder für die Darstellung des Wissens, — diese, die Gebehrde, mit ausdrücklichem Einschluß des Tones, das specifisch geeignete Mittel für die individuelle Darstellung oder für die Darstellung der Ahnungen**). Was aber das bildende Handeln angeht, dessen Gemeinschaft durch den Austausch seiner Produkte vermittelt wird, so ist, sofern es sich um das universelle Bilden handelt, ein solcher ohne weiteres ausführbar, nämlich mittelst der gegenseitigen Uebertragung seiner Produkte, der Sachen, die ihrem Begriff zufolge nicht an der Person ihres Producenten haften, sondern schlechthin übertragbar sind. Anders verhält es sich dagegen mit dem Produkte des individuellen Bildens. Dieses — als Aneignen — setzt kein Produkt ab, das außerhalb seines Producenten vorhanden wäre, und sich gegen denselben selbständig verhielte, so daß es aus der einen Hand in die andere

*) Schleiermacher, Psychol., S. 444: „Auch das Gefühl hat zwei Aeußerungsarten, Gebehrde und Ton." S. 145: „Wenn wir uns denken ein Zusammentreffen von Menschen, welche durchaus keine homogenen Elemente in ihrer Sprache haben, so werden sie doch Mittel der Verständigung finden in Beziehung auf alles das, was auf der Seite des subjektiven Bewußtseins liegt, ohne die Sprache zu Hülfe zu nehmen; nur daß wir es als natürlich ansehen, wenn die Bewegungen des übrigen Leibes, die Gebehrden, zu dem Tone hinzukommen, was aber so zusammengehört, daß wir gar nicht zwei Elemente unterscheiden." Vgl. S. 514. S. 539: „Die Anknüpfung finden wir in den darstellenden Momenten, Ton und Gebehrde, die sich freilich sowohl physiologisch als auch logisch unterscheiden, aber doch eine analoge Aktion des psychischen Agens auf den Organismus haben."

**) Schleiermacher, Psychol., S. 245: „. . . indem das subjektive Bewußtsein sich ursprünglich kund gibt durch Ton und Gebehrde, sowie das objektive im Denken sich kund gibt durch die Sprache." S. 145: „. . . so verbinden sich Gesang und Gebehrde als Darstellungsmittel für das subjektive Bewußtsein und das System der artikulirten Laute als Darstellungsmittel für das objektive Bewußtsein." S. 146: „Wenn wir nun fragen, was das Gemeinsame in beiden Richtungen ist: so ist es nichts anderes als das Sich manifestiren wollen gegen Andere. Der Mensch würde weder lachen noch weinen, weder reden noch singen, wenn er nicht von Menschen umgeben wäre."

übergehen könnte; sondern sein Produkt, das Eigenthum, inhärirt seinem Begriff zufolge unabtrennlich dem individuell bildenden (aneignenden) Individuum selbst, und es kann von ihm nicht weggegeben werden an ein anderes. Dennoch ist auf indirektem Wege eine Mittheilung desselben an Andere möglich, nämlich in der Art, daß das Individuum die (seinem Begriff nach) von Hause aus bestehende Abgeschlossenheit desselben für sie dadurch aufhebt, daß es dasselbe und den Genuß oder die Selbstbefriedigung (Glückseligkeit), die es ihm gewährt, für sie zur Anschauung bringt. Dieß ist dann aber deßhalb eine wirkliche Mittheilung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung, weil es naturgemäß bei dem Anderen die Wirkung hervorbringt, daß er sich dadurch seinerseits zu einem individuellen Bilden oder zu einem Aneignen und dem damit verbundenen Genießen in der Analogie mit diesem fremden Aneignen und Genießen, das ihm zur Anschauung kommt, angeregt findet. Zur Anschauung kann nun das Eigenthum für Andere nur durch eine Darstellung desselben gebracht werden; eine Darstellung eines Gegenstandes zum Behufe seines Angeschautwerdens durch Andere, das ist aber der Begriff der Ausstellung. Und so vollzieht sich denn die Gemeinschaft des individuellen Bildens durch das gegenseitige für einander Aufheben der Abgeschlossenheit des Eigenthums mittelst der gegenseitigen Ausstellung desselben für einander, von welcher unmittelbar eine Anregung des Einen zu einem dem eigenthümlichen Aneignen und Genießen des Anderen analogen Aneignen und Genießen ausgeht.

Anm. 1. Der Mensch allein ist im Besitz der Wortsprache. Weil das bloße Thier wohl empfinden kann, nicht aber denken: so bringt dasselbe es wohl zur Ton- und Gebehrdensprache, nicht aber zur artikulirten Sprache, zur Wortsprache*). In seinen niedrigsten Formationen erschwingt es übrigens auch die Tonsprache noch nicht.

---

*) Perty, Ueber das Seelenleben der Thiere (Leipz. u. Heidelb. 1865.) S. 77—79. Vgl. Schleiermacher, Psychologie, S. 141–143. 442. 514. 539. Schelling schreibt, Einleit. in die Philos. d. Mythologie (S. W. II., 1,), S. 114: „Der Mensch ist nur in dem Maße Mensch, als er eines über seine Einzelheit hinausgehenden, allgemeinen Bewußtseins fähig ist; auch die Sprache hat nur *als* etwas Gemeinsames Sinn." Naturwissenschaftlich steht es fest, daß „die ge-

Anm. 2*). Unter Gebehrde verstehen wir hier keineswegs etwa die s. g. Gebehrdensprache, die Pantomime, bei der die Gebehrde bewußtvoll und willkürlich als Zeichen und Darstellungsmittel angewendet wird. Mit der Genesis der Gebehrde (in unserem Sinne) hat es einfach folgende Bewandtniß. Indem das persönliche Bewußtsein (das Verstandesbewußtsein) — als Empfindung — durch die materielle Natur, unmittelbar seine eigene, bestimmt wird: so durchdringt es doch nichts desto weniger diese, gegen sie reagirend, und reflektirt sich, nämlich so, wie es durch sie bestimmt ist, in ihr. Dieser Reflex ist die Gebehrde. Sie ist die Reaktion des Bewußtseins gegen den Eindruck des empfundenen Objekts: wie dieß z. B. bei dem Schmerz besonders augenscheinlich ist. Daher ist die Gebehrde gerade die eigenthümliche Sprache der Empfindung und ihre natürliche, unwillkürliche und unmittelbare Begleiterin; eben deßhalb aber auch das specifische individuelle Darstellungsmittel. Das Vermögen der Gebehrde in unserem Sinne ist nur die materielle Naturseite der Phantasie, sowie das Vermögen der Wortsprache nur die materielle Naturseite des Vorstellungsvermögens ist. Die Gebehrde in dem hier gemeinten Sinne befaßt wesentlich zweierlei, den Ton und die im engeren Sinne so genannte Gebehrde, welche beide unzertrennlich zusammengehören und nur verschiedene Potenzen Eines und desselben Processes sind. Indem nämlich, wie eben gesagt wurde, das persönliche Bewußtsein des menschlichen Einzelwesens in seinem durch die materielle Natur, unmittelbar seine eigene, bestimmt Werden in dieser seiner Bestimmtheit, die es von ihr empfangen hat, dieselbe, gegen sie reagirend, wieder durchdringt und sich in ihr reflektirt, wirft es sich zuerst auf die Stimmorgane**), welche der Natur der Sache nach zu

naueste Berücksichtigung aller bei der Tonerzeugung und Artikulation betheiligten Verhältnisse keine hinreichende Verschiedenheit zwischen dem menschlichen und dem thierischen Organismus nachweisen konnte, um zu erklären, warum nur der Mensch und nicht auch die Thiere sprechen. Das Thier spricht mithin nur darum nicht, weil es nichts zu sagen hat." (Th. Bischoff, Ueber den Unterschied zwischen Thier und Mensch — in den Wissenschaftlichen Vorträgen, gehalten zu München u. s. w. Braunschweig 1858, S. 334 f.)

*) Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 670—673. 676—679.

**) Lotze, Mikrokosmus, II., S. 214: „Wie ein photographisches Bild der eigene Abdruck der Gestalt ist, so gibt die Stimme mit der Höhe, dem eigenthümlichen Timbre, dem Grade ihrer Stätigkeit, Anspannung und Stärke unmittelbar die hörbare Abbildung der unzähligen kleinen und fein verknüpften Eindrücke, mit welchen die Bewegung des Gemüths auf die beweglichen Massen des Körpers fällt." Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 676 f.

diesem Vorgange in der unmittelbarsten Beziehung stehn. Dadurch erhält der abstrakte Laut in seinem Hervorbrechen eine individuelle Färbung. Dieser ist eben der Ton. Sofern er sich mit dem Wort verbindet, ist er ein auf dasselbe gelegter eigenthümlicher individueller Accent. (Daher haben alle Dialekte einen eigenthümlichen Gesang)*). Auf selbständige Weise drückt er sich durchs Wort in der Interjektion aus**): weshalb die Gebehrden und die Interjektionen wesentlich zusammengehören. Hierbei bleibt jedoch die Reaktion, von der wir reden, noch nicht stehn; sie verbreitet sich auch über den ganzen übrigen materiell-somatischen Naturorganismus des Individuums, und so entsteht die Gebehrde im engeren Sinne, welche nur die Verlängerung jenes individuellen Accents auch bis in die äußere Seite des materiell-somatischen Naturorganismus hinein ist. Wie er am ursprünglichsten auf die Stimmorgane fällt, als Ton, so tönt er von hier aus durch den ganzen übrigen materiellen Organismus fort, als Gebehrde im engeren Sinne***). Die primitive volle Erscheinung der Gebehrde im weiteren Sinne sind Lachen und Weinen†). (Vgl. oben §. 174, Anm. 2.). In beiden sind Ton

*) Schleiermacher, Psychol., S. 142: „Wir können nicht sagen, daß der Gesang etwas wäre, was nur durch die Kunst entstanden ist, sondern wir finden ihn unentwickelt."

**) Schleiermacher, Psychol., S. 445: „Wenn man die Sprache betrachtet, so gehen nur die Interjektionen vom Gefühl aus, die in der Sprache selbst völlig isolirt stehen und an die Hauptstämme der Nenn- und Zeitwörter nichts abgeben, sondern eher noch von ihnen empfangen." S. 515: „Aus dem subjektiven Gebiet gehen zwar Elemente in die Sprache über, Interjektionen, die sich aber auch von allen anderen als inflexibel unterscheiden. Sie sind dort nur Nachbildungen der Naturlaute, aber jeder Versuch mißlingt, die Sprache selbst im Ganzen so zu erklären." Vgl. auch S. 149.

***) Jessen, Versuch einer wissenschaftlichen Begründung der Psychologie, S. 282: „Die Gebehrden sind die Sprache des Gemüths, nach außen reflektirte Gefühle, wie die Worte nach außen reflektirte Gedanken." S. 320: „Besonders steht die Stimme in Beziehung zum Gemüthe. Denn von dem Gemüthe hängt es ab, ob wir geneigt sind, zu sprechen, und wie wir das Gesprochene betonen. Wir können nur dann gut vorlesen, reden und deklamiren, oder mit dem gehörigen Ausdrucke singen, wenn die in den Worten oder Melodieen niedergelegten Gefühle während des Vortrags in uns entstehen."

†) Schleiermacher, Psychol., S. 144 f.: „Das Weinen und Lachen sind offenbar die ursprünglichsten menschlichen Laute. Wir können sie, insofern die Sprache in ihrer Entstehung sich an das objektive Bewußtsein knüpft, nicht etwa als vorläufige Versuche in derselben Richtung ansehen, wie sie denn auch einen bestimmten Gegensatz gegen das, was wir Artikulation genannt haben.

uud Gebehrde im engeren Sinne noch vollkommen ungeschieden bei einander, in vollständiger Indifferenz.

Anm. 3. Man hat auch das Wort als Gebehrde betrachten wollen. S. Volkmann, Psychol., S. 89 f. Vgl. auch Baader, Vorless. über specul. Dogmatik, Heft 1, (S. W., VIII.,), S. 135. 186, J. H. Fichte, Psychol., I., S. 490 f., 496 f.

Anm. 4. Sprache im engeren Sinne, d. h. Wortsprache, und Gebehrde im weiteren Sinne gehören wesentlich zusammen. Keine von beiden ist ohne die andere ein wahrhaft genügender Ausdruck des menschlichen Bewußtseins, weil dieses, wenn anders irgendwie entwickelt, immer zugleich beides ist, universell und individuell bestimmt. Gleichwohl ist das distinkte Auseinandertreten beider im Laufe der Entwickelung des menschlichen Einzelwesens zu seiner natürlichen Reife (denn von vornherein sind sie in ihm chaotisch in einander gewirrt,) ein ungeheurer Schritt. Es ist eben das bestimmte Hervor- und Auseinandertreten beider, der individuellen und der universellen Bestimmtheit an der Persönlichkeit selbst in dem Individuum.

Anm. 5. Der im §. entwickelte Begriff der Ausstellung des Eigenthums wird am leichtesten deutlich, wenn man ihn an dem geschlechtlichen Eigenthum exemplifizirt, bei dem man nur freilich nicht etwa allein an das somatische zu denken hat, sondern nicht minder auch an das psychische.

§. 286. Wie die Gemeinschaft auch des individuellen Handelns auffeiten der menschlichen materiellen Natur ursprünglich ermöglicht ist, so ist auch ihre Verwirklichung schon von Natur und ursprünglich ausdrücklich angelegt. Aus der Gesammtheit der individuellen Differenzen treten nämlich bestimmt auch wieder relative Identitäten hervor. Einmal nämlich bereits sofern, da die Verschiedenheit jedes Einzelnen von allen übrigen schon ursprünglich in sich selbst ungleich ist, die weniger differenten Individualitäten im Vergleich mit den mehr differenten als ähnliche erscheinen, und

in sich tragen. . . . . . Wie die ersten Anfänge des Sprechens immer eine Richtung auf die Artikulation haben, so gibt es von der anderen Seite bei den Naturlauten, dem Lachen und Weinen, einen Uebergang in den Gesang. Wir haben da die ersten Anfänge des Gegensatzes, welche den Gesang bilden, nicht bloß in der modernen Tonkunst zwischen Dur und Moll, sondern allgemein des Heitren und des Wehmüthigen." Vgl. S. 514. S. 444: „Jeder lacht zc. ehe noch die Sinnesorgane deutlich genug gebildet sind, um vollkommene Wahrnehmungen aufzufassen."

gegenseitig sich ihrer selbst als solcher bewußt werden: so daß unmittelbar in dem Umfange der Differenzen annäherungsweise Identitäten bestehen. Fürs andere aber — und dies ist die Hauptsache — finden dabei auch wirklich *positive* Verwandtschaften ihre Stelle. Infolge der natürlichen Genesis der menschlichen Einzelwesen (§. 135.) ergeben sich nämlich vermöge der eigenthümlichen sei es nun Gleichartigkeit oder Ungleichartigkeit der Mischungsverhältnisse der materiellen Naturelemente, die bei ihrer Erzeugung wirksam waren, zumal unter der mitbestimmenden schöpferischen Einwirkung Gottes, eigenthümliche *Wahlverwandtschafts*-Verhältnisse. Daher ist aufseiten des Individuellen unter den Einzelnen eine ausdrückliche gegenseitige Anziehung, oder auch umgekehrt Nichtanziehung, in mannichfacher Abstufung, natürlich angelegt, die — weil sie die Individualität betrifft, — auf einer specifischen Verwandtschaft, oder auch umgekehrt Nichtverwandtschaft, der Empfindungen, bezw. der Gefühle, und der Triebe, bezw. der Begehrungen, und mithin (s. §. 193.) auch der Neigungen (d. h. der Stimmungen und der Richtungen), also auf einer natürlichen specifischen Sympathie, oder auch umgekehrt Antipathie, beruht, und deßhalb ganz passend als *Zuneigung*, oder auch umgekehrt *Abneigung*, bezeichnet wird. Bei einer solchen Sympathie ist vermöge der Homogeneität der Empfindungen und der in dieser begründeten Leichtigkeit der gegenseitigen Mittheilung des individuellen Verstandesbewußtseins eine Gemeinschaft des individuellen Erkennens — und vermöge der Homogeneität der Triebe und der in dieser begründeten Leichtigkeit, ihr Eigenthum für einander zur Ausstellung zu bringen, eine Gemeinschaft des individuellen Bildens unmittelbar eingeleitet. Wo diese Sympathie entschieden hervortritt, da bezeichnen wir sie als die *Freundschaft**). Denn Freundschaft nennen wir ja eben diejenige Intensität der Gemeinschaft des *individuellen* Handelns — beides, des erkennenden und des bildenden —, bei welcher ein relatives *Maximum* der Aehn-

---

*) Vgl. *Schleiermacher*, System der Sittenlehre, S. 312, Psychologie, S. 193 f. 195. 455. 544. 552. 553. *Baader*, Tagebücher (S. W., XI.), S. 182, schreibt: „Die Bande der Geselligkeit sind gerade um so viel lockerer denn die der Freundschaft, als die Aggregationskraft schwächer ist denn die chemische Affinität."

lichkeit desselben, und folglich auch der Individualitäten selbst, stattfindet, und zwar in der Art, daß es auf beiden Seiten als ein qualitatives und mithin specifisches zum Bewußtsein kommt. In der Freundschaft bedarf es, um die Gemeinschaft des individuellen Verstandesbewußtseins zu realisiren, nur eines Minimums von Darstellung der Ahnungen, und um die Gemeinschaft der individuellen Willensthätigkeit zu realisiren, nur eines Minimums von Ausstellung des Eigenthums.

Anm. 1. Die eigenthümliche natürliche Wahlverwandtschaft, um die es sich hier handelt, findet sich am intensivsten in der Familie. In dieser sind die individuellen Differenzen der Geschwister schon ursprünglich wieder geeinigt vermöge der Identität der Abstammung. „Die Abstammung bestimmt die Gemeinschaft der Eigenthümlichkeit, die Klimatisirung bestimmt die Eigenthümlichkeit der Gemeinschaft" *).

Anm. 2. Die Neigungen kommen ganz eigentlich hier in Betracht. Sie haben nämlich wesentlich den indibuellen Charakter an sich, da Empfindung und Trieb, auf deren Ineinandersein sie beruhen (§. 193.), beide der individuellen Seite angehören (§. 176.).

Anm. 3. Die Antipathieen, welche den Sympathien zur Seite gehen, sind keine Hindernisse der allgemeinen Gemeinschaft. Denn so, wie sie bei der reinen moralischen Normalität zu denken sind, rühren sie nur davon her, daß die Organisation noch eine unvollständige ist, — davon, daß zwischen zwei Individuen die Mittelglieder, wenigstens theilweise, noch fehlen welche sie durch eine stätige Kette allmälig sich verlaufender wechselseitiger Wahlanziehung verknüpfen. Wofern aber die Gesammtheit der menschlichen Einzelwesen sich wirklich in sich selbst integrirt mit ihren individuellen Differenzen, so können diese Mittelglieder an sich für kein Paar von Individuen fehlen, sondern nur deßhalb können sie vermißt werden, weil jene noch nicht den ihnen in der moralischen Gemeinschaft eigenthümlich zukommenden Ort eingenommen haben. Alle diese Defekte hebt ja aber eben der Fortschritt der moralischen Organisation der Menschheit im weiteren Verlauf ihres moralischen Entwickelungsprocesses unfehlbar auf, — nämlich, wie gesagt, unter der Voraussetzung seiner Normalität.

---

*) Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 164.

Anm. 4. Auf die Gemeinschaft des universellen Erkennens und die des universellen Bildens übt die Freundschaft keinen — wenigstens keinen unmittelbaren — erleichternden Einfluß aus. Auch hieran zeigt es sich deutlich, wie sie ihren eigenthümlichen Ort bestimmt auf der individuellen Seite hat*).

§. 287. Da laut §. 257 das Leben sich nothwendig in Arbeit (Anstrengung) und Erholung theilt: so gehört zur Gemeinschaftlichkeit desselben nicht allein die Gemeinschaftlichkeit der Arbeit, sondern wesentlich auch die der Ruhe und der Erholung, d. h. die Gleichzeitigkeit dieser bei allen. Auch sie muß also durch die Organisation der Gemeinschaft ausdrücklich hergestellt sein. Dieß ist aber auch unzweifelhaft ausführbar. Denn da bei allen Einzelnen, wenigstens innerhalb desselbigen räumlichen und zeitlichen Gebiets, das Bedürfniß der Erholung im Wesentlichen dasselbe Maß hat, und also das Verhältniß zwischen Arbeit und Ruhe sich für sie auf die gleiche Weise stellt**): so kommt es nur darauf an, daß sie unter einander eine Vereinbarung darüber treffen, zu regelmäßigen, periodisch wiederkehrenden Zeiten die Arbeit durch die zur Erholung nöthige Ruhe zu unterbrechen. Oder vielmehr, es gehört wesentlich mit zur Organisation der Gemeinschaft, daß sie solche regelmäßige Zeitpunkte für das gemeinsame Feiern Aller feststellt. Die moralische Gemeinschaft macht also eine Scheidung zwischen den Werktagen und den Ruhetagen. Die Ruhe, welche an den letzteren stattfindet, ist ein Ruhen von beidem, von dem denkenden Erkennen und dem Machen, — die Erholung, welche an ihnen mittelst dieses Ruhens geschöpft werden soll, ist die Erholung durch das Vergnügen, welches beide, das Ahnen und das Aneignen, gewähren (§. 257.). Ahnen und Aneignen sind also die die Ruhetage ausschließend ausfüllenden

*) Göthe schreibt (1813) an Jacobi: „Die Menschen werden durch Gesinnungen vereinigt, durch Meinungen getrennt. Jene sind ein Einfaches, in dem wir uns zusammenfinden, diese ein Mannichfaltiges, in das wir uns zerstreuen. Die Freundschaften der Jugend gründen sich auf das Erste, an den Spaltungen des Alters haben die letzteren Schuld. Würde man dieses früher gewahr, verschaffte man sich bald, indem man seine eigene Denkweise ausbildet, eine liberale Ansicht der übrigen, ja der entgegengesetzten, so würde man viel verträglicher sein, und würde durch Gesinnung das wieder zu sammeln suchen, was die Meinung zersplittert hat."

**) Vgl. Schleiermacher, Christl. Sitte, S. 548.

Funktionen, und die mittelst derselben zu bewirkende Gemeinschaft der Erholung ist sonach in concreto wesentlich beides, künstlerische und gesellige Gemeinschaft (§. 288.). Die Ruhetage sind so auf eigenthümliche Weise zur Pflege des Kunstlebens und des geselligen Lebens bestimmte Zeiten.

§. 288. Vermöge der angegebenen Mannichfaltigkeit von wesentlichen Formen des Handelns zerfällt die an sich schlechthin Eine moralische Gemeinschaft in eine entsprechende Vielheit von besonderen Kreisen, die unter sich organisch zur Einheit verbunden sind. Es treten in ihr auseinander als besondere Kreise: 1) die Gemeinschaft des individuellen Erkennens (d. i. das Kunstleben), 2) die Gemeinschaft des universellen Erkennens (d. i. das wissenschaftliche Leben), 3) die Gemeinschaft des individuellen Bildens (d. i. das gesellige Leben) und 4) die Gemeinschaft des universellen Bildens (d. i. das bürgerliche, bezw. das öffentliche Leben). Diese vier besonderen Gemeinschaften sind einander schlechthin koordinirt, da die Formen des Handelns, auf welchem sie beruhen, es sind.

§. 289. Wie bei der moralischen Gemeinschaft überhaupt (§. 137.), so ist auch bei jeder einzelnen von den besonderen moralischen Gemeinschaftssphären die unabweisliche Forderung die absolute Gemeinschaftlichkeit des Handelns in derselben, also daß in ihr die Gemeinschaft eine schlechthin allgemeine sei. Denn wenn die allgemeine moralische Aufgabe nur durch die schlechthin gemeinschaftliche Aktion aller menschlichen Einzelwesen gelöst werden kann (§. 136.): so kann auch jede einzelne von den besonderen Seiten, in welche sie sich auseinander legt, d. i. jede von den Sonderaufgaben der besonderen Kreise der moralischen Gemeinschaft, nur durch die absolute Gemeinschaftlichkeit des Handelns innerhalb ihrer besonderen Sphäre gelöst werden. Wäre in diesen besonderen Sphären, oder auch nur in einer einzigen derselben, die Gemeinschaft nicht eine schlechthin allgemeine: so würde mit dem Aufgehen jener besonderen Gemeinschaften in der höchsten allgemeinen (s. unten §. 298.) die absolute moralische Gemeinschaft, die doch unerläßlich erfordert wird zur vollständigen Lösung der moralischen Aufgabe, nicht wirklich gegeben sein.

§. 290. Was sich oben (§. 279.) von der moralischen Gemeinschaft im Allgemeinen in Betreff ihrer sittlichen und religiösen Qualität ergeben hat, das gilt auch von allen einzelnen besonderen Sphären derselben, und zwar von ihnen allen in gleichem Maße, weil von allen schlechthin. Es muß deshalb von jeder von ihnen gefordert werden, daß sie beides sei, und zwar beides schlechthin und folglich auch schlechthin in Einem, sittliche und religiöse Gemeinschaft. Doch nicht ohne einen Vorbehalt. Denn eben hier macht sich diejenige einzige Ausnahme geltend, die wir schon längst (§. 124) hinsichtlich der allgemeinen Forderung, daß das Religiöse nie anders als in schlechthiniger Kongruenz mit dem Sittlichen vorkommen dürfe, ausbedungen haben.

§. 291. Es verhält sich nämlich in Ansehung der oben (§. 279.) gemachten Forderung der absoluten Gemeinschaftlichkeit des Handelns oder m. a. W. der absoluten Allgemeinheit der Gemeinschaft, sei es nun in der moralischen Gemeinschaft überhaupt oder in den einzelnen besonderen Sphären derselben, nicht auf die gleiche Weise, was die sittliche Seite und was die religiöse angeht. Durch die materiellen Naturverhältnisse der menschlichen Einzelwesen, also auf der Seite ihrer sittlichen Relationen, sind nämlich ursprünglich unter ihnen Scheidungen gesetzt. Denn da der materielle Erdkörper ein Organismus ist, so ist er ein Komplex von Gegensätzen. Wir pflegen diese Gegensätze die klimatischen Unterschiede zu nennen. Infolge nun von der klimatischen Differenz der verschiedenen Oertlichkeiten, welchen die verschiedenen menschlichen Einzelwesen durch ihre Entstehung und ihre Lebensführung angehören, m. a. W. infolge von der Differenz ihrer materiellen Naturbasen finden unter ihnen hinsichtlich ihrer natürlichen somatisch-psychischen Organisation Verschiedenheiten statt, welche die Differenz (der Racen und) der Volksthümer begründen*), die in der Differenz der Sprachen**) ihren schärfsten Ausdruck erhält. Diese

---

*) Vgl. Schleiermacher, System d. Sittenl., §. 192, S. 161 f.

**) Aus Schleiermachers Leben, IV., S. 600: „Ein sehr wichtiges Hinderniß eines wahren Gemeingeistes ist die Verschiedenheit der Sprache.... Die Anerkennung eines Andern als Menschen geht nämlich ursprünglich von der *Mittheilung* aus, und kann also bei den ungebildeten Volksklassen immer nur

Differenzen bilden natürliche Scheidewände der Gemeinschaft, gleich sehr in Beziehung auf das Erkennen und in Beziehung auf das Bilden. In Ansehung des ersteren tritt vornehmlich die Differenz der Sprachen, in Ansehung des letzteren besonders die Differenz der Körperanlagen und (im Zusammenhange mit ihr) der Bedürfnisse der Gemeinschaft als Hinderniß in den Weg. Ursprünglich kann es demnach eine Gemeinschaftlichkeit, wenigstens eine irgendwie volle Gemeinschaftlichkeit, des Erkennens sowohl als des Bildens für Mehrere nur so weit geben, als für sie dieselbe eigenthümlich modifizirte Sphäre der äußeren materiellen Natur, sowie der Außenwelt überhaupt, und dieselbe eigenthümliche natürliche materielle oder sinnliche (somatisch-psychische) Organisation vorhanden ist. Ueberdieß aber liegt auch noch in dem scharfen Abstande der ungleichartigen Individualitäten von einander, sobald er das Identische annäherungsweise gänzlich zugedeckt werden läßt durch das Differente, eine augenscheinliche Erschwerung des Gemeinschaftsverkehrs. Und so scheiden sich denn in der moralischen Gemeinschaft überhaupt und in jedem von ihren vier großen Kreisen vonvornherein engere Gebiete ab, über deren Bereich hinaus eine Gemeinschaftlichkeit des Handelns unmöglich ist. Allein diese Grenzen sind doch keineswegs unübersteigliche; vielmehr können und sollen alle jene natürlich gesetzten Scheidungen moralisch aufgehoben werden. Zunächst ist die auf den klimatischen Verschiedenheiten der äußeren materiellen Natur beruhende Geschiedenheit der besonderen Volksthümer (einschließlich der Sprachen) unbedingt eine überwindbare. Denn jene specifisch differenten Modifikationen der äußeren materiellen Natur stehen ja unter einander selbst in einer wesentlichen Relation, und bilden zusammen eine organisch einheitliche Totalität, in der jede einzelne alle übrigen specifisch integrirt und ihrerseits durch sie specifisch integrirt wird, den Erdkörper. So scharf sie sich daher auch gegen einander abscheiden mögen, so gehören sie doch alle wesentlich

---

unvollkommen sein, wo sie, wenn sie gleich die Möglichkeit der Mittheilung zugeben müssen, doch die Sache selbst nicht bewerkstelligen können. Die Ursache, warum noch immer der ungebildetste Pole den Deutschen, der ihn seit lange beherrscht, für dumm hält, kann keine andere sein, als daß dieser seine Sprache nicht versteht."

zusammen und müssen sich folglich gegenseitig suchen. Das gleiche gilt aber nothwendig auch von den ursächlich auf ihnen beruhenden differenten Volksthümern und Sprachen. Da die kausalen Principien der nationalen Differenzen organisch zusammengehören, so heben sie selbst durch den Proceß ihrer eigenen Bethätigung und Entfaltung die durch sie verursachte Geschiedenheit der Völker ebenso auch wieder auf, und der moralische Proceß der vollständigen Entwickelung der differenten Eigenthümlichkeiten des Volksthums ist an sich selbst zugleich der Proceß der Vernichtung aller Schranken (nicht etwa: Unterschiede,), welche die Völker partikularistisch auseinander halten. Je kräftiger das universelle Erkennen (die s. g. geistige Kultur) sich erhebt, desto vollständiger durchbricht seine Macht alle Scheidewände der verschiedenen Sprachen, und führt eine wissenschaftliche Gemeinschaft auch der disparatesten Zungen herbei; und je weiter der Proceß des universellen Bildens (der s. g. materiellen Kultur) sich entwickelt, desto weiter verbreitet er sich unaufhaltsam auch räumlich, und desto mehr zieht er auch die verschiedensten Nationen mit hinein in die Theilnahme an ihm. Nicht anders verhält es sich aber weiterhin auch mit der wenigstens relativen Scheidung, welche die ausgesprochene Ungleichartigkeit der Individualitäten nach sich zieht. Denn einmal hat diese Ungleichartigkeit ihre Wurzel letztlich eben in der gegensätzlichen Beschaffenheit der specifischen nationalen Eigenthümlichkeiten, und sie fällt also von selbst in demselben Verhältniß, in welchem die Gegensätzlichkeit der letztern sich abglättet, gleichfalls dahin. Fürs andere aber wird sie unmittelbar moralisch überwunden durch die Bildung der Individuen. Denn diese ist ja ihrem Begriff (§. 163.) zufolge eben die Herausarbeitung der universell-menschlichen Bestimmtheit aus der partikularistischen natürlichen Individualität, in der sie von Hause aus gefangen und vergraben ist. Je höher nun die Gebildetheit sich steigert, desto klarer leuchtet die universelle Humanität hindurch durch die von der Bildung abgeschliffene und bemeisterte Individualität. Das Hervortreten der universellen Humanität ist aber wesentlich das der Identität, und so hält denn mit der Zunahme der Gebildetheit auch das Wachsthum der Gemeinschaft zwischen den disparaten Individualitäten gleichen Schritt. Bei normaler moralischer Entwickelung sind demnach die Scheidewände in

der moralischen Gemeinschaft überhaupt und in jedem von ihren besonderen Hauptkreisen in stätigem Verschwinden begriffen, und die Geschiedenheit nimmt in ihnen im direkten Verhältniß zu dem Fortgange ihrer Entwickelung fort und fort ab*). An die Stelle der Geschiedenheit tritt je länger desto vollständiger die bloße Abgestuftheit der Gemeinschaft. Das heißt: jene Trennungsprincipien begründen nur noch eine quantitative Differenz, nur den Unterschied zwischen dem Grade der Mittelbarkeit der Gemeinschaft. Als bloße Abstufungen aber trennen die natürlich angelegten Scheidungen nicht nur nicht mehr, sondern sie sind sogar positive Faktoren der Gemeinschaft, indem sie ein organisirendes Princip werden, und so gerade erst den vollen Fluß der Gemeinschaft realisiren. Wenn nun aber so auf dem hier in Frage stehenden sittlichen Gebiete die volle, die schlechthin allgemeine Gemeinschaft unzweifelhaft erreichbar ist: so erhellt doch zugleich, daß diese absolute Gemeinschaftlichkeit sich auf ihm nur successive, nur mittelst einer langwierigen geschichtlichen Entwickelung verwirklichen kann. Als sittliche vermag die moralische Gemeinschaft — in ihrer Totalität sowohl als in jeder einzelnen von ihren besonderen Sphären — von vornherein nur in sehr engen Kreisen sich zu konstituiren, und nur ganz allmälig kann sie sich von diesem knappen Anfange aus zu absoluter Allgemeinheit erweitern. Bei diesem allem darf übrigens selbstverständlich die Rede von dem „Sittlichen" nicht etwa so verstanden werden, als werde dabei das Sittliche als das lediglich Sittliche gedacht. Ganz im Gegentheil, das Sittliche wird hier überall ausdrücklich als das religiös Sittliche gedacht. Denn bei der Normalität der moralischen Entwickelung ist ja kein Sittliches denkbar, das nicht religiös bestimmt (beseelt) wäre, und zwar schlechthin: während allerdings das Umgekehrte nicht unbedingt gilt. (S. §. 292.)

Anm. Die Allgemeinheit der Gemeinschaft wird begrenzt bei dem universellen Handeln nach Maßgabe davon, wie die individuelle Beschaffenheit der Individuen strenger geschieden ist, — bei dem individuellen Handeln nach Maßgabe davon, wie das Identische an dem

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, §. 187, vgl. §. 191.

Differenten der Individuen sich mindert. Denn, was zunächst das Erkennen anbelangt, jeder nach allgemeinen Gesetzen Denkende thut es doch in jedem Moment von seiner individuellen Erregtheit aus, und je mehr diese letztere von der eines Andern abweicht, desto weniger kann dieser den Antheil derselben an dem Wissen auflösen. Und jeder individuell (d. h. mit dem Gefühl) Erkennende, d. i. Ahnende, hat die Anregung dazu doch von der ihn umgebenden materiellen Natur, überhaupt von seiner Außenwelt empfangen. Je mehr also diese letztere bei Mehreren eine verschiedene ist, desto weniger werden sie der Eine die Ahnung des Andern wirklich nachahmen können*). Und gleicherweise verhält es sich auch mit dem Bilden. Jeder nach einem universellen, ihm mit Anderen gemeinschaftlichen Schema Bildende bildet doch auch irgendwie mit seiner Individualität mit (wenn gleich nicht für sie); je mehr also diese von der der Andern abweicht, desto weniger können die Sachen zwischen jenem und diesen gemeinschaftlich sein. Und jeder individuell Bildende thut es doch ausgehend von der ihm mit Anderen gemeinsamen materiellen Natur, der eigenen und der äußeren; je mehr also in dieser für Mehrere Abweichendes vorkommt, um desto weniger können sie ihr Eigenthum als zusammengehörig erkennen. Das Erkennen und das Bilden — für die Gemeinschaft beider gilt nämlich dasselbige Maß**), — kann also dasselbe sein in Allen und für Alle, sofern sie dieselbe zu erkennende und zu bildende äußere materielle Natur und überhaupt Außenwelt vor sich haben und, was darin schon von selbst mitgegeben ist, denselben materiellen Naturorganismus der erkennenden und bildenden Persönlichkeit an sich***).

§. 292. Was dagegen die moralische Gemeinschaft als religiöse angeht, so verhält es sich mit ihr wesentlich anders hinsichtlich der Forderung der absoluten Gemeinschaftlichkeit. In ihr ist die Möglichkeit dieser letzteren schon von vornherein unmittelbar vorhanden. Denn das religiöse Verhältniß des Menschen berühren jene Unterschiede, welche auf dem sittlichen Gebiete Scheidungen verursachen, ganz und gar nicht. Unter der Voraussetzung der moralischen Normalität ist die Frömmigkeit (also die normale

---

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., §. 188, S. 153 f.
**) Vgl. ebendas. §. 190. 191.
***) Vgl. ebendas. §. 160. 170.

Frömmigkeit) ihrem Begriff zufolge ausnahmslos in Allem sich selbst wesentlich gleich. Es ist in ihr überall die in Allen wesentlich gleiche Beziehung des menschlichen Geschöpfs zu Gott und Gottes zum menschlichen Geschöpf gesetzt*), das in Allen wesentlich sich selbst gleiche Gottesbewußtsein und die in Allen wesentlich sich selbst gleiche Gottesthätigkeit**). Diese in allen Einzelnen sich selbst wesentlich gleiche Frömmigkeit befaßt aber auch implicite alle wesentlichen besonderen Seiten des menschlichen Seins vollständig in sich, — es sind in ihr die dasselbe konstituirenden Elemente ihrer ganzen Fülle nach alle in Einem gesetzt, und sie ist so der an sich vollgehaltige, nur noch nicht erschlossene Kern des wesentlichen Gesammtseins jedes Einzelnen***). Indem Alle in ihrer Frömmigkeit einander gleich und mit einander Eins sind, sind sie also Alle in dem innersten Lebenskern ihres menschlichen Wesens einander gleich und mit einander Eins. Und so ist denn in der That vermöge der Frömmigkeit für die moralische Gemeinschaft überhaupt und für alle besonderen Sphären derselben, der in ihnen natürlich angelegten Scheidung ungeachtet, nach einer Seite hin, aber gerade nach derjenigen hin, welche wesentlich die alle übrigen implicite mit in sich befassende Grundseite des gesammten menschlichen Wesens überhaupt ist, die absoute Gemeinschaftlichkeit unmittelbar gegeben. Allein, was nicht zu übersehen ist, vermöge dieser Frömmigkeit eben auch nur rein als solcher, d. h. nur vermöge der Frömmigkeit, sofern man völlig absieht von dem Verhältnisse, in welchem sie (ihrem Begriff zufolge) zur Sittlichkeit steht, also von ihrer (ihr wesentlichen) sittlichen Erfüllung. Denn sofern sie sittlich bestimmte und erfüllte, sofern sie sittliche Frömmigkeit ist, unterliegt auch ihre Gemeinschaft nothwendig allen den beschränkenden Wirkungen, welche die natürlich gesetzten Scheidungen auf die menschliche Gemeinschaft ausüben. Keineswegs ist also etwa schon

*) Vgl. Schleiermacher, Psychologie, S. 192 f.

**) Es ist nämlich hier überall die absolute Normalität der moralischen Entwickelung die Voraussetzung.

***) J. H. Fichte, System d. Ethik, II., 2, S. 445: „Die Kirche richtet sich an den ungetheilten, aber frei zu überzeugenden Menschen: sie ergreift ihn im Innersten, durchleuchtet ihm selber alle Fugen seines natürlich-sündhaften Zustandes" u. s. w.

von Hause aus die Möglichkeit einer Allgemeinheit der sittlich-religiösen (oder religiös-sittlichen) Gemeinschaft gegeben, — diese kann sich vielmehr nur ganz allmälig realisiren, dadurch und nach Maßgabe davon, daß die natürlichen Scheidewände, welche die moralische Gemeinschaft als sittliche von vornherein beschränkend eingrenzen, auf moralischem Wege nach und nach hinweggeräumt werden; sondern nur als die ausschließend, als die lediglich, als die rein religiöse Gemeinschaft, als die Gemeinschaft der Frömmigkeit lediglich und rein als solcher — kann sich unmittelbar eine schlechthin allgemeine religiöse Gemeinschaft vollziehen. Als diese aber, als die ausschließend religiöse Gemeinschaft ist die moralische Gemeinschaft in der That unmittelbar als eine schlechthin allgemeine gegeben. In der Frömmigkeit rein als solcher schließen sich alle menschlichen Einzelwesen, so weit sie auch übrigens in sittlicher Hinsicht geschieden sein mögen, wie mit Gott so auch unter einander unmittelbar schlechthin in Eins zusammen. Als Gemeinschaft der Andacht rein als solcher (d. i. als Gemeinschaft des religiösen Ahnens als des rein religiösen, d. h. als des nicht sittlich-religiösen,), aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, d. h. die Gemeinschaft der Ahnungen, unmittelbar als eine schlechthin allgemeine; als Gemeinschaft des Glaubens und der Gnosis rein als solcher (d. i. als Gemeinschaft des religiösen denkenden Erkennens als des rein religiösen, d. h. als des nicht sittlich-religiösen,) aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des universellen Erkennens, d. h. die Gemeinschaft des Wissens, unmittelbar als eine schlechthin allgemeine; als Gemeinschaft der göttlichen Begabung rein als solcher (d. i. als Gemeinschaft des religiösen Aneignens als des rein religiösen, d. h. als des nicht sittlich-religiösen,), aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des individuellen Bildens, d. h. die Gemeinschaft des Eigenthums, unmittelbar als eine schlechthin allgemeine; endlich als Gemeinschaft der Sakramente rein als solcher (d. i. als Gemeinschaft des religiösen Machens als des rein religiösen, d. h. als des nicht sittlich-religiösen,), aber auch nur als diese, realisirt sich die Gemeinschaft des universellen Bildens, d. h. die Gemeinschaft der

Sachen, unmittelbar als eine schlechthin allgemeine. Während also die moralische Gemeinschaft als die sittliche, d. h. näher als die sittlich-religiöse (oder die religiös-sittliche), sich nur mittelst einer ganz allmäligen moralischen (geschichtlichen) Entwickelung zur vollständigen Allgemeinheit erweitern und als absolute vollziehen kann — im Ganzen und in jeder einzelnen von ihren besonderen Sphären: ist kraft der religiösen Bestimmtheit, diese rein als solche genommen, von Hause aus eine absolute moralische Gemeinschaft gegeben. Und eben weil es in dieser rein und ausschließend religiösen Gemeinschaft beim Beginn der sittlichen, d. h. der religiös-sittlichen, Gemeinschaft bereits eine schlechthin allgemeine menschliche moralische Gemeinschaft gibt, und zwar eine nicht bloß extensiv, sondern auch intensiv schlechthin allgemeine, — eben deßhalb kann jene sittliche Gemeinschaft, ungeachtet sie von Hause aus enge eingegrenzt ist, gleichwohl nach und nach ihre natürlichen Schranken immer vollständiger durchbrechen und letztlich sich zu absoluter Allgemeinheit steigern. Namentlich, wenn oben gesagt worden ist, daß die in der sittlichen (d. h. immer religiös-sittlichen) Gemeinschaft natürlich gesetzten Scheidungen je länger desto mehr bloße Abstufungen der Gemeinschaft begründen: so ist dieß eben nur deßhalb möglich, weil die sittliche (religiös-sittliche) Gemeinschaft von Hause aus an der schlechthin, extensiv und intensiv, allgemeinen Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher eine (ursprüngliche) Unterlage besitzt, welche geeignet ist, den von ihr successive aufzuführenden Bau zu tragen. Denn bloße Abstufungen, also bloß quantitative Unterschiede der Gemeinschaft und nicht qualitative, d. h. wirkliche Trennungen derselben, können jene auf dem sittlichen Gebiet natürlich gesetzten Differenzen nur in dem Falle sein, bzw. werden, wenn sie auf der Basis eines wirklich Alle, und zwar, wenigstens implicite, wesentlich nach ihrem ganzen Menschen (nach allen wesentlichen Seiten desselben) umfassenden positiven Gemeinschaftsverhältnisses ruhen, d. h. wenn es für Jeden wie von der einen Seite ein bestimmtes Verhältniß relativer Geschiedenheit von Allen, mit welchen er sich nicht in unmittelbarer Gemeinschaftlichkeit des Handelns befindet, ebenso von der anderen Seite auch ein bestimmtes Verhältniß

absoluter Verbindung, weil absolut identischer Bestimmtheit des Seins, und zwar des Seins in seinem, implicite alle seine wesentlichen Seiten in sich beschließenden, Kern- und Mittelpunkt gibt, so daß also eben auf dieser absoluten Gemeinschaft erst die relative Geschiedenheit ruht, und ihr nur anhaftet, nur an ihr gesetzt, nicht aber an und für sich das Verhältniß selbst ist, — nur dann, wenn seine unmittelbaren Gemeinschaftsverhältnisse nur konkrete Modifikationen seines schlechthin allgemeinen und zu Allen wesentlich gleichen Gemeinschaftsverhältnisses sind. Eben weil diese besonderen unmittelbaren Gemeinschaftsverhältnisse bei Allen differente sind, beeinträchtigt ihre Differenz die Allgemeinheit der Gemeinschaft nicht. Aber aus demselben Grunde können diese besonderen unmittelbaren Gemeinschaftsverhältnisse auch nicht eine allgemeine Gemeinschaft konstituiren, sondern diese bedarf einer besonderen Basis, sie bedarf einer durchgreifenden positiven Identität zum Fundament. Ein solches Fundament vorausgesetzt, kann jener Differenzen ungeachtet das Bewußtsein um die Gemeinschaft mit Allen und die wirkliche Gemeinschaft mit ihnen, wiewohl jenes und diese in Jedem anders modifizirt ist, doch in Allen gleich stark und lebendig sein, — und ein solches Fundament als unmittelbar gegeben vorausgesetzt, kann die Arbeit der vollständigen moralischen Ueberwindung aller jener natürlichen Scheidungen der Gemeinschaft mit Erfolg unternommen werden. Allein auch nur unter dieser Voraussetzung. Dieser Fall findet nun aber, wie wir gesehen haben, thatsächlich statt. Nämlich, wie gezeigt worden, vermöge der religiösen Bestimmtheilt, die dem Moralischen wesentlich ist. Wie auch immer in dem Sittlichen Scheidungen gesetzt sein mögen, immer ist es ja doch ein zugleich religiös bestimmtes und zwar bei moralischer Normalität ein schlechthin (in allen seinen Punkten) religiös bestimmtes; als religiösem ist aber in ihm (dem Begriff des Religiösen zufolge) überall wesentliche Identität und Gemeinschaft gesetzt. Die unmittelbare Einheit Aller in der Frömmigkeit rein als solcher ist demnach von Anfang an das jede absolute Scheidung negirende und ausschließende Princip, das Princip der absoluten Einheit selbst, und diejenige wesentliche Bestimmtheit

er menschlichen Gemeinschaft, welche ihre Allgemeinheit konstituirt;
e bleibt aber auch, und zwar eben dieserhalb, bis zur Vollendung
er moralischen Gemeinschaft und der Menschheit selbst die allgemeine
Grundlage, welche die die Abstufungen begründenden Unterschiede als
er zusammenhaltende gemeinschaftliche mütterliche Boden trägt. So
weist sich denn die religiöse Seite an dem Moralischen, und zwar sie
ben als solche, als den letzten Anker der moralischen Gemeinschaft
berhaupt aus, als das eigentliche, das letzte Fundament, auf dem
e ruht und von dem sie unerschütterlich sicher getragen wird.

Anm. 1. Auch empirisch erweist sich ja grade die Religion als das specifische Band, welches in weiten Kreisen, namentlich über die Bereiche vieler Volksthümer hinweg, die Einzelnen liebevoll unter einander verknüpft*), — nicht etwa die abstrakte Identität des mensch-

*) Novalis Schriften, III., S. 316: „Durch Religion werden die Menschen rst recht Eins" Ehrenfeuchter, Prakt. Theol., I., S. 23: „Einmal erscheint ie Religion in Jedem ganz individuell, die religiösen Erfahrungen widerstehen dem Versuch, auf Andere übertragen, nach dem Maßstabe Anderer gemessen zu werden, zugleich aber enthüllt die Religion den tiefsten und ursprünglichsten, den deßhalb auch den in Allen gleichen und selben Kern. Ist die Religion das, was den Menschen von jedem anderen Geschöpf eigenartig unterscheidet, so muß n ihr auch das, was Allen zugleich zukommt, gesammelt liegen. So bildet in ihr das Eigenthümliche nicht einen Gegensatz zum Allgemeinen. . . . . Die Gemeinschaft, die durch die Religion bewirkt wird, ist Gemeinschaft nicht um besonderer Zwecke und Bedürfnisse willen, Gemeinschaft nicht besonderer Elemente nd Seiten, sie ist Gemeinschaft um ihrer selbst willen, Gemeinschaft, um die rsprüngliche Einheit des Menschen in lebendiger That zu behaupten." S. 259 f.: Dieses Princip des Glaubens ist es, welches der Menschheit die Macht lebendiger Einheit schafft gegenüber von allen trennenden Gewalten der Nationalität. Denn im Glauben erfaßt sich der Mensch in dem wahrhaften Kern seines Wesens, n dem Geheimnisse seines Gott zugewendeten Lebens, in der Kraft göttlicher Gerechtigkeit. Das mystische Grundgefühl der Religion, das den innersten, in llen gleichen Punkt des Menschlichen bildet, tritt durch den Glauben in die igentlich ethische Sphäre des Bewußtseins und Handelns." J. H. Fichte, Syst. der Ethik, II., 1, S. 26 f.: „Das höchste einende Bewußtsein geht ihm och ab, welches, als dieß schlechthin einende, nur Bewußtsein des Absoluten, ls Ursprüngliches im Innersten des Geistes ruhendes, nur Gefühl sein ann: — Sich in Gott wissen, Religionsgefühl. . . . Das Bewußtsein der Gottinnigkeit . . . . erzeugt die innigste und zugleich umfassendste Gestalt der Gemeinschaft, indem alle Genien und geistigen Eigenthümlichkeiten in jenem Gefühle sich begegnen und einverstanden sind. So ist die religiöse Gemeinschaft (die „Kirche") das höchste, allvermittelnde und allversöhnende Gut der Menschheit." 2, S. 428: „Die Religion erzeugt die schlechthin universelle

lichen Geschlechts als solche, nicht etwa der kahle kosmopolitische Philantropismus.

Anm. 2. Was im §. über die Bedingung gesagt ist, unter der allein die natürlich gesetzten Scheidungen in der Gemeinschaft zu bloßen Abstufungen derselben depotenzirt werden können, das erläutert sich durch die Analogie der nationalen Gemeinschaft. Auch in dem einzelnen Volke bilden ja die tausendfachen Differenzen der Einzelnen nur deßhalb keine die wirkliche allgemeine volksthümliche Gemeinschaft störende, ja aufhebende Scheidung, weil sie auf der allgemeinen Unterlage der nationalen Eigenthümlichkeit ruhen, die einerseits alle Einzelnen ganz, nach allen besondern Seiten ihres Wesens, durchbringt, und zu welcher andrerseits alle Einzelnen sich völlig gleich verhalten, so daß sie sich in Ansehung ihrer nun auch zu einander alle auf völlig gleiche Weise verhalten. Was für das Volk die nationale Eigenthümlichkeit ist, das ist für die große moralische Gemeinschaft der Gesammtmenschheit die Frömmigkeit, der religiöse Charakter des menschlichen Geschöpfs.

Gemeinschaft: sie überschreitet jede persönliche Schranke, jeden Volks- und Culturunterschied. Der Mensch allein macht in ihr sich geltend, abgelöst von allen endlichen Beziehungen und Erstrebungen, nach seinem ewigen Bedürfniß, wie nach seiner ewigen Befriedigung. Die Gemeinschaft, welche daraus entsteht, ist daher die reinste, unpersönlichste, und doch die durchdringendste und dauerhafteste: in ihr ist zum ersten Male die „Idee der Menschheit" als solche hervorgetreten." S. 444: „Die Kirche ist, ihrer Idee nach, die schlechthin universalste Gemeinschaft; Jeden, der menschliches Antlitz trägt, soll sie der göttlichen Erlösung theilhaft machen. Zugleich ist sie damit ein unbedingt Gleichmachendes: nur der Mensch als solcher, aber auch der ganze, ächte, ungebrochene, soll durch sie zu seiner Verwirklichung gelangen." S. 468: „Es liegt aber in der Idee der Kirche, sich zu universalisiren, Menschheitskirche zu werden; diese Gemeinschaft allein hat auch die innere Macht dazu." S. 486 f. „Die echte Religion und der wahrhafte Glaube haben eine durchaus gleichmachende Kraft, vor welcher die hartnäckigsten Differenzen der Sitten und Gewohnheiten, die durchgreifendsten Scheidungen der Menschen in Nichts verschwinden. Es ist daher die Nothwendigkeit und innere Macht ihres Geistes, wenn die Kirche über jeden nationalen Unterschied, über jeden Gegensatz der Staatsverfassungen, über die entlegensten Bildungsextreme, als das absolut und rein menschliche sich erhebt." Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 636: „Die Nationalliebe ist aber eine beschränkte, ganz auf dem historischen Standpunkte. Die allgemeine ist in keinem Gesammtleben als nur in der Kirche; in dieser ist sie indirekt als Aufhebung der Nationalbeschränktheit, direkt als unbegrenztes Verbreitungsstreben gesetzt." Vgl. auch Mehring, Religionsphilos., S. 384 f.

§. 293. Wenn nun so von vornherein und bis zur abschließlichen moralischen Vollendung der Menschheit hin, auch bei dem völlig normalen Verlauf der moralischen Entwickelung, zwar in jedem Individuum Sittlichkeit und Frömmigkeit selbst schlechthin (in jedem Punkte ganz) zusammenfallen, keineswegs aber auch die sittliche, d. h. die religiös-sittliche, Gemeinschaft und die religiöse rein als solche sich decken, vielmehr die erstere sich von Hause aus nur in engen Kreisen zu konstituiren und nur ganz allmälig zu absoluter Allgemeinheit zu erweitern vermag, die letztere dagegen unmittelbar mit ihrer Konstituirung selbst eine schlechthin allgemeine ist, d. h. eine schlechthin Alle und diese Alle schlechthin ganz (nach ihrem ganzen Menschen) umfassende: so muß zu den bereits (§. 288.) verzeichneten vier besonderen Gemeinschaftssphären noch weiter als die fünfte eine besondere Sphäre der religiösen Gemeinschaft rein als solcher oder der rein und ausschließend (d. h. nicht zugleich sittlichen) religiösen Gemeinschaft ergänzend hinzutreten, — und zwar um so unumgänglicher, da angegebenermaßen (§. 292.) nur auf der Basis einer solchen Gemeinschaft die religiös-sittliche Gemeinschaft, im Ganzen und in jedem einzelnen von ihren besonderen Kreisen, sich zu der zu fordernden absoluten Allgemeinheit entwickeln kann*). Diese Gemeinschaft der Frömmigkeit rein und ausschließend als solcher ist die Kirche. Sie ist demnach bis zum völligen Abschluß der moralischen Entwickelung der Menschheit die höhere Einheit, in der die Vielheit von besonderen Gemeinschaftskreisen, zu welcher die moralische Gemeinschaft sich entfaltet, wieder schlechthin in Eins zusammengeht, und in der eben damit die an sich beschränkte und mangelhafte religiös-sittliche Gemeinschaft des Individuums sich zu schrankenloser Allgemeinheit erweitert und zu dem moralisch zu fordernden Maße steigert, eben damit also auch erst sich wahrhaft reinigt und verklärt. Es ist deshalb eine unbedingte moralische Forderung an jeden Einzelnen, daß er an der Kirche Antheil habe, und zwar nach allen wesentlichen Seiten seines moralischen Seins (nach seinem

---

*) Ueber die von hier aus sich motivirende centrale Stellung des Religiösen auch in der Geschichte s. Ehrenfeuchter, Prakt. Theol. I., S. 219.

ganzen moralischen Menschen), und der Antheil des Einzelnen an den übrigen besonderen moralischen Gemeinschaften ist ein moralisch normaler nur, sofern er zusammengesetzt ist mit einem verhältnißmäßigen Antheil an der Kirche, und durch diesen in sich zusammengehalten wird nach seinen verschiedenen besonderen Seiten. In diesem Begriff der Kirche liegt es aber auch schon mit, daß sie mit der Vollendung der moralischen Entwickelung der Menschheit — da mit ihr die religiös-sittliche Gemeinschaft sich faktisch zu absoluter Allgemeinheit vollzogen, also sich zu einer schlechthin Alle ganz umfassenden Verbindung ausgedehnt hat, — vollständig hinwegfällt, indem sich nämlich dann die Sphäre der religiös-sittlichen Gemeinschaft (der Complex der besonderen religiös-sittlichen Gemeinschaftskreise) auch ihrem (extensiven und intensiven) Umfange nach mit der Sphäre der rein religiösen Gemeinschaft schlechthin deckt. Die Unterschiedenheit beider Gemeinschaften ist ja aber lediglich in der Nichtkongruenz ihres Umfangs begründet. In demselben Verhältniß mithin, in welchem die (normale) moralische Entwickelung vorschreitet, also die moralische Gemeinschaft sich ihrer Vollendung nähert, tritt die Unterschiedenheit beider Gemeinschaften zurück, m. a. W.: in demselben Verhältniß tritt die Kirche, die ausschließend religiöse Gemeinschaft, immer mehr zurück gegen die religiös-sittliche Gemeinschaft. Dem Begriff der Kirche zufolge ist das Handeln, dessen Gemeinschaft sie vollzieht, das rein und ausschließend religiöse. Das kirchliche Handeln ist seinem Begriff gemäß nicht ein religiös-sittliches, sondern ein religiöses moralisches Handeln mit völliger Abstraktion von dem Sittlichen. Es ist also näher auf der einen Seite ein lediglich, ein ausschließend religiöses Erkennen, mithin ein Andächtigsein, ein Gott Ahnen, das nicht zugleich ein sittliches Ahnen, ein die Welt Ahnen ist, begleitet von einem Contempliren, das nicht zugleich ein sittliches Anschauen, ein die Welt Anschauen ist, und ein Theosophiren, das nicht zugleich ein sittliches denkendes Erkennen, ein denkendes die Welt Erkennen ist, begleitet von einem Weissagen, das nicht zugleich ein sittliches Vorstellen, ein die Welt Vorstellen ist, — und auf der anderen Seite ein lediglich, ein ausschließend religiöses Bilden, mithin ein Beten, das nicht

zugleich ein sittliches Aneignen, ein die Welt Aneignen ist, begleitet von einem Seligsein, das nicht zugleich ein sittliches Genießen, ein die Welt Genießen ist, und ein Heiligen, (ein Machen von Sakramenten), das nicht zugleich ein sittliches Machen, ein Machen von weltlichen Sachen ist, begleitet von einem religiösen Verdienen, das nicht zugleich ein sittliches Erwerben, ein Erwerben von weltlichem Eigenbesitz ist. Als kirchliches ist sonach das rein oder ausschließend religiöse Handeln ein normales. Es liegt aber dabei in seinem Begriffe selbst mit, daß es (in der reinen moralischen Normalität) ein nur transitorisches ist, wie die Kirche selbst, daß es nämlich in demselben Verhältniß allmälig immer vollständiger wegfällt, in welchem die moralische Gemeinschaft als religiös-sittliche sich fortentwickelt und ihrer Vollendung annähert. Ungeachtet das kirchliche Handeln so seinem Begriff zufolge ein sittlich leeres ist, so ist es doch deßhalb keineswegs ein moralisch inhaltsloses. Es hat nämlich seinen moralischen Gehalt in der ihm seinem Begriff nach zum Grunde liegenden Abzweckung auf die Vollziehung der Gemeinschaft mit dem Nächsten, die in ihm auch ausdrücklich gesetzt sein muß. Ohne diese Abzweckung würde es allerdings moralisch abnorm sein. Nur als kirchliches darf also das rein religiöse Handeln vorkommen. Seine Vollkommenheit aber besteht darin, daß es jener Abzweckung möglichst vollkommen entspreche. Nun kann aber das Handeln eine Gemeinschaft überhaupt nur vermitteln, sofern es ein äußeres wird, — dieß kann es aber nur vermöge des Mediums der materiellen Natur werden, gleich viel, ob der eigenen des Handelnden für sich allein, oder überdieß auch der ihm äußeren. Das kirchliche Handeln muß daher, wofern es seinen Zweck erreichen will, wider Willen in irgend einem Maße in die materielle Natur hineingreifen, und folglich, in offenem Widerspruch mit seinem Begriff als ausschließend religiösem, etwas von sittlichem Handeln an sich nehmen. Allein es nimmt es nur an sich, sofern es desselben für seinen Zweck bedarf, nämlich nur als Mittel, um sich für Andere erkennbar zu machen, d. h. es kleidet sich nur in dasselbe als sein Sinnbild ein. Das kirch-

liche Handeln ist daher seinem Begriff zufolge ein sinnbildliches Handeln, und alles kirchliche Handeln ist ein symbolisches. Je entsprechender das Sinnbild ist, das es sich anbildet, desto vollkommner ist es selbst.

Anm. Im Zusammenhange der vorstehenden Entwickelung hat sich uns ein völlig klarer und deutlicher Begriff der Kirche ergeben. Von dem herkömmlichen Begriffe derselben dagegen lassen sich diese Eigenschaften keineswegs rühmen*). Gemeinhin definirt man die Kirche als „die religiöse Gemeinschaft"; diese Definition ist aber augenscheinlich zu weit. Freilich ist die Kirche eine religiöse Gemeinschaft, aber sie ist ebenso gewiß nicht die religiöse Gemeinschaft, nicht die einzige religiöse Gemeinschaft. In jener Definition fehlt sohin noch die nota specifica, die den conceptus genericus näher bestimmt. Man erfährt durch sie nicht, wodurch die Kirche sich von den übrigen religiösen Gemeinschaften charakteristisch unterscheidet. Denn religiöse Gemeinschaften gibt es ja doch augenscheinlich auch noch außer der Kirche; ja es sind gradezu alle übrigen moralischen Gemeinschaften gleichfalls religiöse, und, falls alles moralisch in der Ordnung ist, schlechthin religiös bestimmte. Und zwar nicht etwa nur unseren obigen Begriffsbestimmungen gemäß, sondern auch der allgemeinen Ueberzeugung zufolge. Von der Familie bezweifelt kein über sich selbst einigermaßen klarer Christ, daß die Gemeinschaft auch der Frömmigkeit zu ihrem Wesen gehört. Ein wahrhaft würdiges, ein seinem eigenen Begriff wirklich entsprechendes Familienleben läßt sich gar nicht anders denken, denn als ein durchweg religiös beseeltes und geweihtes. Von dem Kunstleben und dem wissenschaftlichen Leben wird der Christ auch gewiß nicht anders urtheilen, als daß, wofern sie als solche gedeihen und befriedigen sollen, die Frömmigkeit ihre Seele sein muß, sie religiös gestimmt sein und Gefühl und Phantasie-Anschauung religiös stimmen, daß sie uns im Lichte der Idee Gottes die Welt verstehen und aus der Welt Gott verstehen lehren müssen. Das gesellige und das bürgerliche Leben angehend, liegt ihre wesentliche Beziehung zur Frömmigkeit zwar nicht so offen auf der Hand; wir dürfen aber von

---

*) Vgl. z. B. die Definition, welche Apel gibt, Religionsphilosophie, S. 202: „Kirche ist ihrem Zweck nach eine öffentliche Anstalt im Leben der Völker, welche der Religion dient."

jedem denkenden religiösen Menschen getrost fordern, daß er dieselbe anerkenne. Sind nun die einzelnen besonderen moralischen Gemeinschaften alle wesentlich religiöse, so eignet nothwendig auch dem Staat, in welchem sie sich organisch zur Einheit zusammen schließen, der religiöse Charakter auf wesentliche Weise. Und gerade dieß läßt sich ja wieder am wenigsten verkennen, zumal vom Standpunkte der Geschichtsbetrachtung aus, daß ein gesundes und kräftiges Staatsleben, ohne daß die Staatsangehörigen von einer lebendigen religiösen Gesinnung erfüllt und getragen sind, ganz undenkbar ist. So sind denn alle moralische Gemeinschaften wesentlich religiöse, d. h. sie alle entsprechen jede ihrem eigenen Begriffe nur dann, wenn sie auch Gemeinschaften der Frömmigkeit sind. Dadurch, daß sie religiöse Gemeinschaft ist, unterscheidet sich folglich die Kirche noch nicht von den anderen moralischen Gemeinschaften oder auch nur von einer einzigen derselben. Ihr unterscheidendes Merkmal muß also noch erst gesucht werden. Es bietet sich aber sofort dar. Nämlich in Einem Stück unterscheidet sich die Kirche ganz augenfällig von den übrigen Gemeinschaften, und zwar eben in Ansehung der Frömmigkeit. Diese alle sind ja nicht bloß Gemeinschaften der Frömmigkeit, sondern vor allem sind sie Gemeinschaften auch noch von etwas Anderem außer jener, und zwar von etwas Sittlichem (also von etwas auf materiellen Naturbedingungen Beruhendem), und nur außerdem sind sie auch Gemeinschaften der Frömmigkeit, — und zwar sind sie näher unmittelbar Gemeinschaften eines Sittlichen, und Gemeinschaften der Frömmigkeit nur mittelst der Gemeinschaft dieses Sittlichen. In diesem Punkte ist aber die Kirche ihnen allen ungleich. Denn sie hat es schlechterdings mit nichts sonst zu thun als mit der Frömmigkeit, sie ist mithin Gemeinschaft ausschließend der Frömmigkeit oder Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher, — und sie hat es demzufolge mit dieser Frömmigkeit unmittelbar (nicht mittelst des Sittlichen) zu thun. Dieß und dieß allein ist es, was sie von allen übrigen menschlichen Gemeinschaften charakteristisch unterscheidet, und demgemäß ist ihr Begriff dahin zu bestimmen, daß sie die ausschließend und unmittelbar religiöse moralische Gemeinschaft ist, — während die übrigen religiös-sittliche moralische Gemeinschaften sind und Gemeinschaften unmittelbar der Sittlichkeit und nur mittelbar der Frömmigkeit, mittelbar religiöse Gemeinschaften.

§. 294. Zu den bisher verzeichneten fünf besonderen Sphären kommt endlich noch eine sechste hinzu als die jenen allen gemeinschaftliche Voraussetzung und Basis, so also, daß sie ihnen nothwendig voranzuordnen ist. Die moralische Gemeinschaft hat nämlich zu ihrer bedingenden Voraussetzung das Gegebensein menschlicher Einzelwesen, und zwar das successive Gegebensein ihrer Vollzahl. Nur wofern bei dem naturnothwendigen sinnlichen Ableben aller menschlichen Individuen (§. 111.), so lange als die moralische Gemeinschaft ihre Vollendung noch nicht erreicht hat, an die Stelle der sinnlich abgelebten immer wieder neue treten, m. a. W. nur bei dem Nichtaussterben oder bei der Erhaltung des natürlichen (materiellen) Menschengeschlechts bis zur vollständigen Realisirung des moralischen Zwecks, ist eine kontinuirliche Entwickelung und letztliche abschließende Vollendung der moralischen Gemeinschaft (und überhaupt die vollendete Lösung der moralischen Aufgabe) möglich. Dieses Fortbestehen des natürlichen menschlichen Geschlechts wird nun aber, wie sich früher gezeigt hat, vermittelt durch ein natürlich angelegtes materielles Naturverhältniß, nämlich durch die Geschlechtsdifferenz der menschlichen Einzelwesen und die mit ihr gesetzte Geschlechtsgemeinschaft derselben, vermöge welcher immer wieder neue Individuen entstehen im Wege der Zeugung. Diese Gemeinschaft der Geschlechter ist die primitive menschliche Gemeinschaft, und sie bildet die allgemeine materielle Naturgrundlage aller moralischen Gemeinschaft überhaupt und die Bedingung ihrer Möglichkeit. Ist nun aber so die geschlechtliche Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen die letzte Basis der moralischen Gemeinschaft überhaupt: so kann sie doch dieß (d. h. Basis der menschlichen Gemeinschaft als moralischer) nicht als bloßes, d. i. rein materielles (sinnliches) Naturverhältniß sein, sondern nur als moralisch gesetztes Naturverhältniß, also nur als die moralisirte Geschlechtsgemeinschaft, d. h. als die Ehe und die Familie. Die Ehe sammt der Familie ist daher die materielle Naturbasis, in der die moralische Gemeinschaft überhaupt wurzelt, die nothwendige materielle Naturvoraussetzung für alle besonderen moralischen Gemeinschaften und das Fundament, auf dem sie nach ihrer materiellen Naturseite und folgeweise auch nach ihrer Genesis alle ruhen. Aus

ihr treiben sie alle ihre Wurzeln hervor; in ihr sind sie alle, als in ihrem gemeinschaftlichen Keime, noch in einander verschlungen, und eben darum noch latent, — und aus ihr heraus entfalten sie sich alle. Sie ist das ihnen gemeinsame materielle Naturelement, in dem allein sie alle bestehen und sich erhalten. Deßhalb ist aber auch der Antheil an allen übrigen besonderen moralischen Gemeinschaften ein moralisch normaler nur, sofern er mit einem verhältnißmäßigen Antheil an der Familiengemeinschaft zusammen gesetzt und auf diesen basirt ist*). Mit der Vollendung der moralischen Entwickelung der Menschheit fällt jedoch die moralische Sphäre der Familie hinweg, weil dann infolge der Vergeistigung der Menschheit das sinnliche (materielle) Geschlechtsverhältniß, das nunmehr, nachdem die Vollzahl der menschlichen Einzelwesen verwirklicht ist, auch zwecklos geworden, in ihr aufgehoben ist**).

§. 295. So ergeben sich also innerhalb des Gesammtumfangs der moralischen Gemeinschaft sechs besondere Kreise: 1) die Familie, 2) die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, 3) die Gemeinschaft des universellen Erkennens, 4) die Gemeinschaft des individuellen Bildens, 5) die Gemeinschaft des universellen Bildens und 6) die Kirche. Den eigentlichen Körper der moralischen Gemeinschaft bilden die vier mittleren Kreise (2 bis 5), die wir deßhalb als die vier besonderen moralischen Hauptsphären oder Hauptgemeinschaften bezeichnen wollen. Nach unten hin laufen sie als in ihre natürliche Wurzel in die Familie zusammen, nach oben hin werden sie, wie jede von ihnen in sich selbst so auch alle unter einander, vermöge des religiösen Bandes als solchen einheitlich zusammengehalten durch die Kirche. Diese beiden äußersten, den Kern von den entgegengesetzten Seiten her umschließenden besonderen Gemeinschaftskreise, die Familie und die Kirche, wollen wir unter dem gemeinschaftlichen Namen der beiden besonderen moralischen Grundsphären oder Grundgemeinschaften zusammenfassen.

§. 296. Die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften fordern und bedingen einander gegenseitig jede alle übrigen. Da

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 169 f.
**) Luc. 20, 34—36.

nämlich Individualität und universelle Humanität immer in irgend einem Maße in einander sind (§. 168.), mithin in Keinem an die eine wahrhaft angeknüpft werden kann ohne zugleich in irgend einem Maße auch an die andere anzuknüpfen: so bedingen die individuellen Gemeinschaften und die universellen sich gegenseitig. Und da ebenmäßig Erkennen und Bilden immer in irgend einem Maße in einander sind (§. 231.), mithin in Keinem an das eine wahrhaft angeknüpft werden kann ohne zugleich in irgend einem Maß auch an das andere anzuknüpfen: so bedingen die Gemeinschaften des Erkennens und die des Bildens einander gegenseitig. Die beiden individuellen Gemeinschaften bedingen sich überdieß auch noch aus dem speciellen Grunde gegenseitig, weil jede besondere Seite der konkreten Individualität (die intellektuelle oder theoretische und die thelematische oder praktische) nur aus dem G a n z e n dieser wahrhaft verstanden werden kann. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens (das Kunstleben) und die des individuellen Bildens (die Geselligkeit) sind daher unter einander durch eine besonders nahe gegenseitige Beziehung verbunden.

Anm. In aller Geselligkeit bildet die Kunst ein Hauptelement, vornehmlich die unmittelbare. (S. unten §. 380.) Die Ausstellung des Eigenthums läßt sich eben gar nicht anders bewirken als mittelst einer künstlerischen Funktion. Ebenso übt aber auch das gesellige Leben seinerseits wieder einen mächtigen Einfluß auf die Kunst aus, namentlich mittelst des Geschmacks, der sich in ihm ausbildet.

§. 297. Wenn die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften einander gegenseitig f o r d e r n, so bringt schon die Natur der Sache selbst die R e a l i s i r u n g dieser Forderung mit sich. Es sind nämlich i n J e d e m jene vier Gemeinschaften allezeit nur a l s i n irgend einem Maße i n e i n a n d e r s e i e n d gegeben. Denn da einerseits Individualität und universelle Humanität und andrerseits Erkennen und Bilden in jedem menschlichen Einzelwesen immer in irgend einem Maße ineinander sind: so muß auch jedes i n a l l e n v i e r besonderen Hauptsphären der moralischen Gemeinschaft stehn, und diese müssen in ihm in irgend einem Maße in einander sein. Das Maß dieses ihres Ineinanderseins in ihm ist das Maß seiner *normalen* moralischen Entwickelung, da ja in gleichem Verhältniß

mit dem Verlauf dieser sowohl Individualität und universelle Humanität (§. 168.) als auch Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit (§. 190.) oder Erkennen und Bilden (§. 232.) immer vollständiger in einander eingehn. Im Anfange seiner Entwickelung sind also in dem Einzelnen die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften nur ganz untergeordneterweise (relativ) in einander und ganz überwiegend (relativ) außer einander; je weiter aber seine moralische Entwickelung normal fortschreitet, desto mehr kehrt sich dieses Verhältniß derselben zu einander in ihm um, und in ihrer Vollendung ist das Ineinandersein derselben in ihm das absolute.

§. 298. Sind so die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften in dem Individuum immer in einander, so können sie auch an sich selbst nur als in einander seiend gedacht werden, d. h. nur als untergeordnete organische Kreise einer moralischen Gemeinschaft höherer Potenz. Diese aber, weil sie als die allgemeine oder absolute, d. h. als die Alle und Alle ganz (nach allen ihren besonderen Seiten — oder Alles) umfassende gedacht wird, muß auch als die höchste überhaupt gedacht werden. Nur in dem Maße, in welchem diese schlechthin allgemeine moralische Gemeinschaft zu Stande kommt, realisirt sich auch jede einzelne von jenen besonderen moralischen Hauptgemeinschaften erst wahrhaft in ihrer Art. Je weiter die moralische Entwickelung noch zurück ist, desto mehr sind auch die besonderen moralischen Hauptgemeinschaften noch relativ außer einander, und desto unvollständiger, gleichsam embryonischer, ist noch das Dasein der allgemeinen moralischen Gemeinschaft. Die Vollendung der moralischen Entwickelung aber muß als das absolute organische Ineinandersein der besonderen moralischen Hauptgemeinschaften in der schlechthin realisirten allgemeinen Gemeinschaft gedacht werden, mithin als ein absolutes Ineinandersein jener, bei dem sie nichts destoweniger unaufgehoben, und zwar jede als solche in sich selbst schlechthin vollendet, in dieser fortbestehen.

§. 299. Diese in ihrer organischen Mehrfachheit sich wieder in sich selbst zur absoluten Einheit zurücknehmende moralische Gemeinschaft ist schon ursprünglich oder natürlich angelegt in dem menschlichen Geschöpf. Die Gemeinschaft überhaupt ist ihrer wesentlichen Angelegtheit nach bereits unmittelbar gegeben, als Naturpro-

dukt, nämlich in der dem menschlichen Individuum von Natur wesentlich anhaftenden geschlechtlichen Bestimmtheit (§. 305.). Die primitive Form der menschlichen Gemeinschaft ist das Geschlechtsverhältniß. Dieses, nach der einen seiner Seiten hin ein bloßes sinnliches (materielles) Naturverhältniß, konstituirt, zur Potenz eines moralischen Verhältnisses erhoben, die Ehe und die Familie, die ursprüngliche Form und den engsten Kreis der menschlichen Gemeinschaft als einer moralischen. Vermöge des immanenten Gesetzes ihrer Entwickelung läßt sie wie einerseits die Kirche so andrerseits die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften sich aus ihrem Schooß heraus entfalten. Diese letzteren (die vier Hauptsphären) aber gehen in demselben Verhältniß, in welchem sie sich in sich selbst entwickeln und ausbauen, wieder in die höhere, d. h. aber hier: höchste Einheit einer allgemeinen moralischen Gemeinschaft zusammen, welche einerseits sich als das Resultat ihrer eigenen Lebensfunktionen allmälig absetzt und andrerseits je länger desto mehr die Basis für ihre eigene sich immer höher vollendende Existenz abgibt, — in den Staat. Dieser, als die schlechthin allgemeine und überhaupt die absolute Form der moralischen Gemeinschaft, schließt jene vier besonderen Hauptgemeinschaften unaufgehoben und unversehrt als seine eigenen Momente in ihm organisch eingeordneten relativ selbständigen Kreisen in sich. In ihm ist die ursprüngliche Einheit, von welcher die moralische Gemeinschaft ausging als die Familie, wiederhergestellt, aber in höherer Form. Er ist nur die volle Explikation der durch ihn nicht aufgehobenen, wohl aber in ihm in sich selbst aufgeschlossenen (d. h. eben explicirten) Familie. In seiner eigenen Entwickelung wird er zuletzt wieder eine große, Alle und Alles umfassende Familie, indem in ihm die schlechthin vollständige Gemeinschaft und somit zugleich Ergänzung Aller mit Allen nach allen Seiten ihres moralischen Seins in einer vollständigen Reihe von organischen Abstufungen zustande kommt. Da der Staat zu seiner Natur-Voraussetzung die Mehrheit der differenten Volksthümer hat, so kann er sich vonvornherein nur als eine Vielheit von nationalen Staaten, die von einander geschieden sind, konstituiren. Allein da vermöge der moralischen Entwickelung die nationalen Differenzen nach und nach ihre Ge-

schiedenheit aufheben und sich zu organischer Einheit zusammenschließen (§. 291.): so führt die Entwickelung des Staats in demselben Verhältniß, in welchem sie in den einzelnen nationalen Staaten fortschreitet, wesentlich eine stätige Annäherung dieser letzteren an einander mit sich, und abschließlich ihre, der vollen Bewahrung ihrer Besonderheit ungeachtet, vollendete organische Verknüpfung in der absoluten Einheit eines schlechthin allgemeinen Staatenorganismus. In ihm erst findet der Staat seine vollständige Realisirung. Wie die besonderen moralischen Gemeinschaften alle wesentlich schlechthin religiös bestimmte sind, so ist auch dieser vollendete Staat als sittlicher wesentlich ein schlechthin religiöser, und als solcher der Gottesstaat, das Gottesreich, die Theokratie im höchsten Sinne des Worts. So lange nun der Staat in seiner Entwickelung noch zurück ist, vertritt die Kirche seine Stelle — als die einerseits alle besonderen moralischen Gemeinschaften und andrerseits alle menschlichen Individuen einheitlich zusammenfassende schlechthin allgemeine menschliche Gemeinschaft. In demselben Verhältniß aber, wie jener sich in der Annäherung an seine Vollendung fortentwickelt, also sich als die schlechthin allgemeine, als die absolute, d. i. die Alles (alle Seiten) und Alle umfassende moralische, d. h. näher religiös-sittliche Gemeinschaft realisirt, koincidirt sie mit ihm und erlischt so in ihm. Denn sobald die schlechthin allgemeine moralische menschliche Gemeinschaft als religiös-sittliche vollständig hergestellt ist, so fällt das Bedürfniß einer ausschließend (lediglich) religiösen Gemeinschaft neben der religiös-sittlichen hinweg, welches ja einzig und allein darauf beruhte, daß vorher der Umfang der ausschließend religiösen Gemeinschaft (der religiösen Gemeinschaft rein als solcher) weiter reichte als der der religiös-sittlichen. In diesem Punkte der Entwickelung der moralischen Gemeinschaft verschwindet folglich die Kirche. Zu diesem ihrem vollständigen Verschwinden kann es jedoch schlechterdings nicht früher kommen als mit dem Abschluß der gesammten moralischen Entwickelung der Menschheit. Denn für so lange bleibt die Kirche ein wesentliches moralisches Bedürfniß, als der Staat einerseits noch nicht alle vier besonderen moralischen Haupt-Gemeinschaftssphären schlechthin vollständig in seinen Bereich hinein-

gezogen, und andrerseits sich nur erst als bloße Vielheit von einzelnen, auf der Basis besonderer Volksthümer beruhenden und gegen einander noch irgendwie isolirten Nationalstaaten, und noch nicht als vollständig einheitlicher Gesammtorganismus aller dieser besonderen nationalen Staaten realisirt hat. So lange der Staat noch nicht vollständig alle moralischen Zwecke und Interessen ausdrücklich in seinen Zweck aufgenommen hat, also noch keine allseitige moralische Gemeinschaft gewährt, bleibt die Kirche schlechterdings unentbehrlich als die Gemeinschaft der Menschen als ganzer Menschen; und so lange der Staat nur erst als eine bloße Vielheit von einzelnen nationalen Staaten besteht, die noch irgendwie gegen einander isolirt sind, bleibt sie schlechterdings unentbehrlich als die Gemeinschaft der ganzen Menschheit. In demselben Verhältniß aber, in welchem der Staat in den beiden eben angegebenen Beziehungen sich dem Ziele seiner Vollendung annähert, tritt die Kirche mehr und mehr gegen ihn zurück.

§. 300. Da die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften sich gegenseitig bedingen (§. 296.), so kann vor der vollständigen Realisirung der absoluten moralischen Gemeinschaft, also des Staats in seiner eben angedeuteten intensiven und extensiven Vollendung, auch keine einzelne von ihnen ihre wirkliche Vollendung erreichen. Vielmehr vollenden sie sich alle mit einander und mit dem Staate zugleich. Ueberdieß kann sich ja auch schon deshalb keine von ihnen vor der Vollendung auch der übrigen sowohl als des Staats vollenden, weil keine eher vollständig ihrer Idee entsprechen kann, bevor nicht die den Begriff der menschlichen Kreatur erschöpfende Vollzahl der menschlichen Individuen (§. 134.) erfüllt ist.

§. 301. Im Beginn der Entwickelung der moralischen Gemeinschaft liegt, infolge von dem primitiven Uebergewicht der individuellen Seite (§. 166.), die vorwiegende Lebendigkeit und Macht in den individuellen Gemeinschaftssphären (der Kunst und der Geselligkeit): je weiter sie aber vorschreitet, desto mehr kehrt sich dieß Verhältniß um, und desto überwiegender wird für die Gemeinschaft die Bedeutung der universellen Gemeinschaftssphären (der Wissenschaft und des bürgerlichen Lebens), — dieß jedoch natürlich so, daß jene zugleich je länger desto inniger in diese aufgenommen werden.

§. 302. In jeder der besonderen moralischen Gemeinschaftssphären ist eine Bedingung der Normalität der Gemeinschaft die vollständige Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung, so daß in Ansehung des sich in ihr realisirenden besonderen moralischen Guts jedes Mittheilen des Einen an den Anderen wesentlich zugleich ein entsprechendes Empfangen jenes von diesem ist, und umgekehrt, ja überhaupt die Bedingung des Empfangens ein entsprechendes Weggeben und die Bedingung des Weggebens ein entsprechendes Empfangen ist. Es versteht sich dabei von selbst, daß diese gegenseitige Kompensation nicht als eine jedesmal unmittelbar und im Einzelnen zu bewirkende gemeint ist; vielmehr genügt es, wenn sie sich nur als das Totalresultat der Verhältnisse der Einzelnen zu einander ergibt. Mit dieser Beschränkung gefaßt, ist aber die aufgestellte Forderung eine unumgängliche. Keiner nämlich darf weder sein eigenes Bedürfniß zum Nachtheil des Nächsten noch das Bedürfniß des Nächsten zu seinem eigenen Nachtheil befriedigen, wenn die Gemeinschaft wirklich die volle, d. h. wenn in ihr jede wirkliche Ungleichheit des Verhältnisses ihrer Glieder zu einander ausgeschlossen sein soll. Nur unter dieser Bedingung ist auch die moralische Aufgabe lösbar. Denn auf der einen Seite hat Keiner für die Lösung seiner individuellen moralischen Aufgabe etwas überflüssig von moralischen Vermögen, sondern nur durch die schlechthin vollständige Anlegung desselben zu ihrer Realisirung steht sie von ihm zu lösen. Auf der anderen Seite kann aber auch wieder Keiner die Produkte seines Handelns alle unmittelbar für sie verwenden, namentlich die Produkte seines universellen Handelns. Dieser Widerspruch nun behebt sich von selbst, sofern ja Keiner seine individuelle moralische Aufgabe für sich allein lösen kann, sondern Jeder nur mit der Hülfe der Andern. Deßhalb hat freilich Jeder etwas Ueberschüssiges an Andere wegzugeben von seiner moralischen Errungenschaft; aber nur so, daß er zugleich etwas von Anderen zu empfangen bedarf, was er sich selbst zu produciren nicht vermag. So ist denn Jeder mit beiden, mit seinem relativen Ueberfluß und mit seinem Bedürfniß zugleich auf die Anderen gewiesen, und es erhebt sich die moralische Forderung eines gegenseitigen Eintausches dessen, was Jedem fehlt, gegen das, was Jeder für sich zuviel hat.

Aber dieser Tausch muß eben genaue Kompensation sein. Denn zieht man die Summe aller moralischen Produktionen aller Einzelnen zusammen, so übersteigt sie auch nicht um das Geringste die Summe derjenigen, welche zur Lösung der Totalsumme der individuellen moralischen Aufgaben aller Einzelnen schlechterdings erfordert werden. Keiner hat also etwas zu verschenken; Keiner darf an den Anderen etwas weggeben oder von ihm etwas annehmen, ohne den entsprechenden Ersatz dafür von ihm zu empfangen oder an ihn zu geben. Wie es schon in dem ursprünglichen Verhältnisse der menschlichen Einzelwesen zu einander begründet ist, so integriren sie einander in Ansehung ihres relativen Ueberflusses und ihres Mangels genau; jedes wirkliche sich Ergänzen ist aber ein gegenseitiges Geben und Empfangen, bei welchem nicht nur keiner von beiden Theilen einen Nachtheil hat, sondern auch beide einen positiven Vortheil davontragen. Und gerade hierin besteht die eigenthümliche Förderung, welche die Gemeinschaft für die Lösung der moralischen Aufgabe gewährt, man mag nun auf die Gesammtaufgabe sehen oder auf die einzelnen individuellen Aufgaben. Die moralische Gemeinschaft darf sonach nur unter der Bedingung von den Einzelnen eingegangen und gepflogen werden, es darf nur unter der Voraussetzung der Eine dem Andern von seiner moralischen Errungenschaft geben und der Eine von dem Anderen das diesem Zugehörige annehmen, daß zwischen ihm und diesem Anderen die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung gewährleistet ist. Und zwar gilt dieß gleichmäßig von allen besonderen Gemeinschaftskreisen. In jedem von ihnen ist die Gemeinschaft eine moralisch normale nur unter der Bedingung der thatsächlichen Gewährleistung für jene volle Reciprocität der Mittheilung*).

§. 303. Zum Theil bedarf es nun einer ausdrücklichen Garantie in dieser Beziehung nicht erst, sondern dieselbe ist bereits in der Sache selbst gegeben. Nämlich in den individuellen Gemeinschaften. In ihnen ist die vollständige Gegenseitigkeit der Mit-

*) Vgl. hierzu überhaupt Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 478. Beil., S. 94.

theilung insofern schon unmittelbar gewährleistet, als die Mittheilung der Produkte des individuellen Handelns (also der Ahnung sammt der Anschauung und des Eigenthums sammt der Glückseligkeit,) des Einen an den Andern, wenn anders sie nur wirklich zustande kommt, d. h. wenn anders der, welchem gegeben wird, nur auch wirklich empfängt, schon an sich in dem Mittheilenden selbst eine Steigerung seiner individuellen Funktionen (seines eigenen sei es nun Ahnens und Anschauens oder Aneignens und Genießens) mit sich bringt, also schon an sich selbst auch auf seiner Seite ein Empfangen ist. Insofern freilich ist sie nichts desto weniger sehr aufs Ungewisse gestellt, als es ja noch erst dahinsteht, ob die beabsichtigte Mittheilung wirklich gelingen, also ob ein wirkliches Empfangen aufseiten desjenigen, dem gegeben wird, erzielt werden werde. Denn da es sich hier um die Mittheilung von individuell Differentem handelt, so liegt ja in der differenten Bestimmtheit der beiden, die wir im Verkehr mit einander denken, ein scheidendes Moment, und es ist also noch erst die Frage, ob der Eine mit seiner Mittheilung den Anderen wirklich erreichen, und für dieselbe empfänglich finden wird. Nach dieser Seite hin erscheint nun allerdings die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung einer Gewährleistung bedürftig. Allein diese kann doch augenscheinlich nicht in irgend etwas außer den Gemeinschaft pflegenden Subjekten gefunden werden, sondern nur in diesen selbst, d. h. in ihrer eigenthümlichen moralischen Qualifikation für eine solche Gemeinschaft. Ihre beiderseitige moralische Beschaffenheit muß nämlich eine derartige sein, daß sie für das wirkliche Glücken der beabsichtigten Mittheilung Bürgschaft gewährt. Da nun das entgegenstehende Hinderniß in der natürlichen Sprödigkeit der individuellen Unterschiede gegen einander liegt, so kann nur eine solche moralische Qualität der Subjekte die gesuchte Garantie stellen, bei welcher ihre individuellen Differenzen für einander flüssig und durchsichtig geworden sind. Dieß ist aber, wie wir wissen (§. 163.), die Gebildetheit, die wir ja eben als das Bemeistert- und Zugeeignetsein der Individualität durch die universelle Humanität, des Differenten durch das Identische bestimmt haben. Denn bei ihr haben die individuellen Differenzen ihre die Gemeinschaft versagende natürliche Starrheit abgelegt, und gelernt, statt sich abzustoßen, sich gegenseitig

anzuziehn. Die individuellen Gemeinschaften angehend, gibt es also in nichts anderem eine Gewährleistung für die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung als in dem entsprechenden Grade der Gebildetheit der mit einander direkt in Verkehr Tretenden, und diese ist demnach in ihnen die Bedingung der moralischen Normalität des direkten Verkehrs; einer äußeren Veranstaltung aber bedarf es desfalls nicht. Anders verhält es sich dagegen mit den universellen Gemeinschaften. Nach der bisher besprochenen Seite, der subjektiven, hin findet zwar in ihnen an sich kein positives Hinderniß der Gegenseitigkeit der Mittheilung statt. Es ist ja hier lauter Identisches, was mitgetheilt wird, das Identische aber ist seinem Begriff zufolge das schlechthin Uebertragbare. Und so ist denn hier die Mittheilung für denjenigen, welchem sie zugeht, durchaus verständlich und annehmlich, und ihr Gelingen unterliegt daher keinem Zweifel. Allein nun kommt es doch erst noch weiter darauf an, daß sie von dem sie Empfangenden auch verhältnißmäßig erwiedert werde, und dafür ist unmittelbar ganz und gar keine Sicherheit vorhanden, und zwar um so weniger, da die Erwiederung der Mittheilung nicht allemal eine unmittelbare sein kann. Diese Sicherheit läßt sich auch überhaupt gar nicht in den mit einander Gemeinschaft anknüpfenden Subjekten für sich selbst finden, sondern nur durch eine ausdrücklich auf ihre Herbeiführung berechnete besondere Gestaltung des Verhältnisses der Einzelnen zu einander kann sie beschafft werden, mithin nur durch eine besondere positive Institution, und eben in der Herstellung einer solchen positiven Institution für den in Rede stehenden Zweck besteht in concreto in den universellen Sphären wesentlich mit die Organisation derselben, welche letztere freilich die hier zu fordernde Gewährleistung bereits einschließt, ihrem Begriff zufolge. Für die universellen Gemeinschaften muß also als die Bedingung der moralischen Normalität des Verkehrs in ihnen gefordert werden, daß sie eine ausdrückliche Institution in sich befassen, welche die volle Gegenseitigkeit der innerhalb ihres Bereichs statthabenden Mittheilung unverbrüchlich sichert, sohin eine Bürgschaft von objektiver Art. Natürlich ist auch in Beziehung auf die Familie und die Kirche ebenmäßig eine Gewährleistung der vollen Gegenseitigkeit der in ihnen geschehenden Mittheilung zu verlangen.

Was nun die Kirche betrifft, so kann dieselbe, da diese sich über die Gebiete aller vier moralischen Hauptgemeinschaften hin ausbreitet, natürlich keine einfache sein. Und das Gleiche gilt auch von der Familie, nur mit dem Unterschiede, der daraus abfließt, daß in dieser die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften nur erst auf latente Weise enthalten sind.

Anm. 1. Allerdings bedarf es, wofern einmal durch die Organisation eine wirkliche Gemeinschaft konstituirt ist, keiner besonderen Gewährleistung mehr für die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung. Denn dieselbe liegt schon mit in dem Begriff der Organisation. Bei ihr ist vermöge der absoluten Centralisation zwischen allen einzelnen Punkten der allgemeine Fluß der Funktionen bewirkt, so daß, indem jeder einzelne Punkt in seiner Funktion schlechthin dem Ganzen dient, unmittelbar zugleich auch wieder das Ganze (d. h. alle übrigen einzelnen Punkte in ihren Funktionen) demselben schlechthin dient. Allein hier fragt es sich nun eben weiter, worin denn in der hier fraglichen Hinsicht diese Organisation bestehe, wodurch, durch welche Vorrichtung, in diesem Punkte die Organisation bewerkstelligt werde.

Anm. 2. In Beziehung auf die Familie liegt die im §. geforderte Sicherstellung einfach in dem Verhältniß der Ehe. Siehe unten.

§. 304. Da das menschliche Handeln unter der vierfachen Form des individuellen und des universellen Erkennens sowohl als Bildens an sich der moralischen Aufgabe gewachsen ist: so muß die vollständige Gemeinschaftlichkeit jener vier moralischen Funktionen oder die vollständige Gesammtwirksamkeit der sich auf sie beziehenden vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften und der sie tragenden beiden moralischen Grundgemeinschaften hinreichen, um die vollständige Lösung der moralischen Aufgabe zu bewerkstelligen. Und da die vier besonderen moralischen Hauptgemeinschaften sammt den beiden moralischen Grundgemeinschaften vermöge ihrer eigenen Entwickelung mit Nothwendigkeit nach und nach zu Einer schlechthin Alle und schlechthin Alles umfassenden, also absoluten moralischen Gemeinschaft zusammengehen, und mithin in ihnen vermöge ihrer eigenen Entwickelung die Ge-

Zweites Hauptstück.

Die besonderen Kreise der moralischen Gemeinschaft.

I. Die geschlechtliche Gemeinschaft oder die Ehe und die Familie.

§. 305. Eine Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen ist schon ursprünglich angelegt, weil bereits auf materiell natürliche Weise, darin nämlich, daß jedem menschlichen Individuum als einem Lebendigen (§. 69, Anm. 2.), näher einem Animalischen, die geschlechtlich differente Bestimmtheit von Natur anhaftet*). Die Geschlechtsbestimmtheit involvirt aber ihrem Begriff zufolge (s. ebendas.) das Fehlen einzelner von den die Gattung konstituirenden Elementen des Seins, bei dem Thiere zunächst somatischer, folgeweise davon aber weiterhin auch psychischer. In dem geschlechtlich bestimmten Einzelwesen ist also nicht nur der Begriff der Kreaturstufe, welche es darstellt, nicht allseitig realisirt, sondern es ist in ihm auch seine Gattung selbst nicht wesentlich vollständig gesetzt. Sonach fehlt es bei dem menschlichen Einzelwesen als geschlechtlich bestimmtem an der wesentlichen Vollständigkeit desjenigen, was die menschliche Gattung des animalischen Geschöpfs specifisch ausmacht, beides in somatischer und in psychischer Hinsicht. Dieß ist aber die Personalität (das Personsein); und so ist denn das geschlechtlich bestimmte menschliche Einzelwesen keine wesentlich vollständige menschliche Person, sondern nur beide Geschlechter zusammen bilden eine solche. Nur im Manne und im Weibe zusammen kann, was der Mensch, was das menschliche Geschöpf, seiner

---

*) Fichte, Naturrecht (S. W., III.,), S. 79: „Der Mensch vollendet den Umkreis der Organisation allerdings auch durch die Fortpflanzung seines Geschlechts. Er ist eine vollkommene Pflanze; aber er ist mehr.“

Idee (nämlich der Idee seines Schöpfers) nach ist, auf wahre Weise zur Verwirklichung und Erscheinung kommen, selbstverständlich auf moralischem Wege. Nämlich in beiden zusammen nicht in ihrer Vereinzelung (also mittelst bloßer Addition), sondern sofern sie unter einander zu dem durch ihre Begriffe geforderten Verhältnisse verbunden sind. Der Mann wird ein ganzer Mann erst in der Verbindung mit dem Weibe, und das Weib ein ganzes Weib erst in der Verbindung mit dem Manne*). Die Geschlechtsbestimmtheit greift aber durch den ganzen materiellen Naturorganismus hindurch, auch durch den psychischen, ihn specifisch tingirend, und so sind die specifischen Geschlechtscharaktere, wie schon gesagt wurde, nicht bloß etwa somatische, sondern ebenso auch psychische**). Soll es nun zu einer Zusammenfassung der beiden Geschlechter, in denen die Gattung existirt, in die Einheit kommen***), so muß eine Unterordnung des einen von beiden unter des andern stattfinden†),

*) Vgl. Fichte, Syst. d. Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 332. „Die unverheirathete Person", heißt es hier u. A., „ist nur zur Hälfte ein Mensch."

**) Ueber die Eigenthümlichkeiten der beiden Geschlechtscharaktere s. Aristoteles bei Trendelenburg, Naturrecht, S. 237 f. Kant, Anthropologie (S. W., X.,), S. 339–348. Wilh. v. Humboldt in Schillers Horen, Jahrg. 1, Heft 2 u. 3. Wirth, Spekul. Ethik, II., S. 16 ff. 51. Hirscher, Christl. Moral, II., S. 453–455. Trendelenburg, Naturrecht, S. 233 f. 235 f. Lotze, Mikrokosmus, II., S. 367–375. Vgl. auch Volkmann, Psychol., S. 47. Ulrici, Gott u. d. Mensch, I., S. 412–419.

***) Kant, Anthropol., S. 339, macht folgende sinnreiche Bemerkung, so sonderbar sie auch gefaßt ist: „In alle Maschinen, durch die mit kleiner Kraft eben so viel ausgerichtet werden soll als durch andere mit großer, muß Kunst gelegt sein. Daher kann man schon zum voraus annehmen, daß die Vorsorge der Natur in die Organisirung des weiblichen Theiles mehr Kunst gelegt haben wird als in die des männlichen, weil sie den Mann mit größerer Kraft ausstattete als das Weib, um beide zur innigsten leiblichen Vereinigung, doch auch als vernünftige Wesen, zu dem ihr am meisten angelegenen Zwecke, nämlich der Erhaltung der Art, zusammenzubringen, und überdieß sie in jener Qualität (als vernünftige Thiere) mit gesellschaftlichen Neigungen versah, ihre Geschlechtsgemeinschaft in einer häuslichen Verbindung fordauernd zu machen.

†) Kant, a. a. O., S. 339: „Zur Einheit und Unauflöslichkeit einer Verbindung ist das beliebige Zusammentreten zweier Personen nicht hinreichend; ein Theil mußte dem anderen unterworfen, und wechselseitig einer dem anderen irgendworin überlegen sein, um ihn beherrschen oder regieren zu können. Denn in der Gleichheit der Ansprüche zweier, die einander nicht entbehren können, bewirkt die Selbstliebe lauter Zank."

und diese muß ausdrücklich angelegt sein dadurch, daß sie, ihren Begriffen zufolge, das eine das stärkere, das andere das schwächere sind. So ist nun in der menschlichen Gattung der Mann der Stärkere, das Weib das Schwächere, und hieraus fließen die eigenthümlichen Differenzen ihrer beiderseitigen Geschlechtscharaktere alle ab. Beide, die Schwäche und die Stärke, sind ursprünglich Schwäche und Stärke der materiellen (somatisch-psychischen) Natur des menschlichen Einzelwesens, folgeweise sodann aber auch seiner Persönlichkeit, nämlich als rein natürlicher (d. h. abgesehen davon, was sie vermöge der moralischen Entwickelung des Individuums wird,), weil diese ja, genetisch betrachtet, eben das Produkt der Lebensfunktionen der materiellen menschlich-animalischen Natur ist. (§. 83.). Einerseits ist also die materielle animalische (d. h. somatisch-psychische) Natur des Weibes schwächer als die des Mannes, ihr Leben ist weniger energisch als das der seinigen. Davon ist die Folge, daß in allem dem, worin in ihm die Persönlichkeit von der materiellen Natur abhängt, als in seiner Genesis von ihr bestimmt werdend, diese seine materielle Natur seine Persönlichkeit in geringerem Maße gefangen nimmt als im Manne. Nun sind es aber die Empfindung und der Trieb, in denen die Persönlichkeit von der materiellen Natur abhängig ist (§. 174.): folglich sind im Weibe die sinnlich-selbstsüchtigen Triebe weniger heftig und gewaltsam und lassen sich leichter moralisiren (§. 174.) zu Gefühlen und Begehrungen, als im Manne. Weil nun aber andrerseits die natürliche Persönlichkeit des Weibes schwächer und unkräftiger ist als die des Mannes, so kann sie sich in ihm die materielle Natur nicht auf so tiefeingreifende Weise zum Werkzeug anbilden wie diese; sie kann sich also nicht eben so vollkommene Sinne und Kräfte zurüsten, wie der Mann sie gewinnt, und die Sinne und Kräfte des Weibes erhalten kein genugsam entscheidendes Uebergewicht über seine Empfindungen und Triebe. Die Lebendigkeit und Stärke, überhaupt die Vollkommenheit liegt sohin bei dem Weibe auf der Seite, auf welcher in ihm, genetisch betrachtet, die Persönlichkeit von der materiellen Natur abhängig ist, d. i. in der Empfindung, bezw. dem Gefühl, und dem Triebe, bezw. der Begehrung, — bei dem Manne dagegen auf der entgegengesetzten Seite, auf welcher in ihm, genetisch betrachtet, die materielle Natur von der

Persönlichkeit abhängig ist, d. i. im Sinn und in der Kraft. Da nun aber Empfindung und Trieb überwiegend der Individualität zugehören, Sinn und Kraft hingegen überwiegend der universellen Humanität (§. 176.): so hat das Weib seine Stärke vorzugsweise im Bereich der Individualität, der Mann aber die seinige vorzugsweise in dem der universellen Humanität. Insbesondere unterscheiden sich auch die Gebildetheit des Weibes und die des Mannes in der Art, daß jene vorzugsweise Gebildetheit des Gefühls (der Empfindung) und der Begehrung (des Triebes) ist, diese vorzugsweise Gebildetheit des Sinnes und der Kraft, und das Weib vorzugsweise durch Gebildetheit des Gefühls und der Begehrung excellirt, der Mann vorzugsweise durch Gebildetheit des Sinnes und der Kraft. Ferner: da das Leben des Weibes seine Kräftigkeit überwiegend in der Empfindung (bzw. im Gefühl) und im Triebe (bezw. in der Begehrung) hat, also in seiner Individualität: so ergießt diese in ihm, sofern es sich durch die Bildung die universelle Humanität angeeignet hat, in das abstrakte Schema dieser letzteren eine reiche Fülle von individuellem Leben, näher von Gefühl und Begehrung, — und da dieses Erfüllt- und Gesättigtsein der universellen Humanität in dem Individuum von und mit seiner Individualität das Gemüth ist (§. 164.): so ist mithin Reichthum des Gemüths für das Weib charakteristisch. Aus dem gleichen Grunde thut sich auch das Weib vorzugsweise in denjenigen moralischen Funktionen hervor, welche den individuellen Charakter an sich tragen, und in den sie betreffenden Gemeinschaften, also im Ahnen und Anschauen*), sowie in der Kunst (nämlich in ihrer unmittelbaren Form, siehe §. 334. 335.), und im Aneignen und Genießen, so wie in der Geselligkeit: während der Mann seine Stärke in den universell bestimmten Funktionen besitzt und in den sie betreffenden Gemeinschaften, also im denkenden Erkennen und Vorstellen, sowie in der Wissenschaft, und im Machen und Erwerben, sowie im bürgerlichen Leben (im s. g. Geschäftsleben).**) Von allen moralischen Gemeinschafts-

*) Aus Schleiermachers Leben, IV., S. 97: „Der Mangel der positiven Kenntnisse ist für mich nur ein neuer Reiz. Es ist wahrlich schade für viele Weiber, wenn sie viel lernen; sie verdunkeln damit nur jenes ihnen eigenthümliche genialische Wesen, das bei der Unwissenheit in seinem hellsten Licht erscheint."

**) Vgl. Hegel, Philos. des Rechts (S. W., VIII.,), S. 231. Mit dem Obigen stehen nicht in wirklichem Widerspruch die sehr zutreffenden feinsinnigen

sphären aber ist das Weib bei dem bezeichneten Sachverhalt in allererster Linie auf diejenige hingewiesen, in der auf für sie charakteristische Weise die unmittelbare Natureinheit der Persönlichkeit und der materiellen Natur vorwaltet, d. i. auf die Familie, sowie diese hinwiederum ganz überwiegend an dem weiblichen Geschlecht ihre

---

Bemerkungen Lotzes (a. a. O.), S. 370: „Ich glaube nicht, daß die intellektuellen Fähigkeiten der Geschlechter sich anders als durch die Eigenthümlichkeit der Gefühlsinteressen unterscheiden, welche ihnen ihre Richtungen vorzeichnen. Es dürfte kaum etwas geben, was ein weiblicher Verstand nicht einsehen könnte, aber sehr Vieles, wofür die Frauen sich nie interessiren lernen..... Man würde vielleicht richtiger meinen, daß Erkenntniß und Wille des Mannes auf Allgemeines, die des Weibes auf Ganzes gerichtet sind." Und S. 374: „Ich möchte endlich die Behauptung wagen, daß für das weibliche Gemüth die Wahrheit überhaupt einen anderen Sinn hat als für den männlichen Geist. Den Frauen ist alles das wahr, was durch die vernünftige Bedeutung gerechtfertigt wird, mit der es sich in das Ganze der übrigen Welt und ihrer Verhältnisse einfügt; es kommt weniger darauf an, ob es zugleich reell ist." Man nehme noch folgende weitere Aeußerungen hinzu: Schleiermacher, Psychologie, S. 480 f.: „Es tritt bei den Weibern die Seite zurück, welche die einwohnende Idee der Welt realisiren will, und die hervor, welche das Ich setzt. Denn das Gefühl dominirt überall ...... ihrer schnellen und genauen Menschenkenntniß, die auch gar nicht ist durch den Begriff, sondern alles nur durch das Gefühl. Sie fassen nur das Individuelle auf, nicht das Allgemeine. Sonst ist ihr Kunstsinn in den Lebenserscheinungen, wo er nur bezweckt, daß alles mit dem Ton ihres Gefühls stimmen soll. Aber auch muß bei den Weibern das Gefühlstemperament hervortreten und das Thätigkeitstemperament zurück. Eine überwiegend cholerische oder phlegmatische Frau ist auf eine unangenehme Weise männlich, so wie ein sanguinischer oder melancholischer Mann weibisch ist. Ebenso macht man weniger Anspruch auf Charakter an eine Frau, das erhöhte Bewußtsein aber soll sich bei ihr im Gefühl und dessen unmittelbaren Aeußerungen offenbaren, und das geschieht in der Sitte. Denkt man sich Männer fühlend unter sich, so ist die beste Sitte die möglichste Freiheit; denkt man sich Weiber handelnd außer dem häuslichen Kreise, den der Mann beschirmend rein hält, so verzeiht man auch leichter, wenn sie vom Augenblick fortgerissen werden. Es ist daher kein Geschlecht besser oder schlechter als das andere. Aber die größere Kontraktion der Weiber macht, daß sie sich mehr isoliren, und jede hat ihren Werth einzeln für sich. Die Männer sind zur Gemeinschaft geboren, haben ihren Haltpunkt durch einander, und jeder zeigt am meisten, was der Einzelne kann, im Zusammensein mit Andern. Wenn wir jetzt, nachdem durch Sokrates und Christus die Gleichheit zur Anerkennung gekommen war, wieder anfangen, die Weiber geringer zu achten, so kommt das daher, weil wir in großem Bedürfniß nach öffentlichem Leben das häusliche zurückstellen; aber davor ist zu warnen." Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., II., S. 447: „Weiber können bedeutendes Talent, aber kein Genie haben; denn sie bleiben stets subjektiv."

Basis hat, — während dagegen der Mann vermöge seines entgegengesetzten Geschlechtscharakters seinen Hauptberuf außer dem Hause hat, im öffentlichen Verkehr*). Je weiter in dem Individuum die moralische Entwickelung vorschreitet, in desto größerer Schärfe tritt in ihm sein Geschlechtscharakter, namentlich auch der psychische, hervor, in gleichem Verhältniß mit der Entwickelung seiner Individualität überhaupt, deren Grundlage eben seine geschlechtliche Bestimmtheit ausmacht**). Blickt man nun auf die beiden, hier in den äußersten Umrissen gezeichneten, menschlichen Geschlechtscharaktere, so leuchtet es ein, daß keiner von beiden den anderen überflüssig macht. Keinen von beiden möchten wir missen wollen, schon deßhalb, weil wir keinem von beiden einen absoluten Vorzug vor dem anderen zuzuerkennen vermöchten. Wir finden aber auch in keinem von beiden für sich allein die eigenthümlichen wesentlichen Merkmale, die wir im Gedanken des menschlichen Geschöpfs zusammenfassen, vollständig wieder, und wir können sie überhaupt nicht in dem einen von den beiden Geschlechtern vollständig verknüpft denken, sondern nur in ihrer Vertheilung an die beiden Geschlechter finden wir Raum für sie in ihrer Vollständigkeit***). Keins von beiden Geschlechtern ist für sich allein die Gattung Mensch, das wesentlich vollständige menschlich animalische Geschöpf, die wesentlich vollständige irdisch geschöpfliche Person. Wer nur den Mann oder nur das Weib kennt, weiß noch nicht, was es heißt: der Mensch; er kennt den Menschen nur halb, — ganz kennt er ihn nur, wenn er beide kennt, Mann und Weib, und zwar beide in ihrer Verbindung unter einander. Was nun aber das Verhältniß der beiden angegebenermaßen differenten Geschlechter zu einander angeht, so steht

*) Vgl. Hegel, Philos. des Rechts (S. W. VIII.,), S. 269 f.

**) Trendelenburg, Naturrecht, S. 235: „Daß der große Unterschied des männlichen und weiblichen Wesens, der sich sonst nach allen Seiten ausbreitet, in der unteren und roheren Schicht des Volks in geringerem Maße hervortritt, beweist nur seinen Zusammenhang mit der geistigen Erhebung überhaupt."

***) Fichte, Syst. d. Sittenl. (S. W., IV.,), S. 332: „Der physische Mensch ist nicht Mann oder Weib, sondern er ist beides; ebenso der moralische. Es gibt Seiten des menschlichen Charakters und grade die edelsten desselben, die nur in der Ehe ausgebildet werden können."

an und für sich keines von beiden höher als das andere, indem jedes von beiden in sich von den beiden wesentlichen Seiten des menschlichen Geschöpfs die eine auf eigenthümlich vollkommene Weise darstellt, der Mann die universelle Humanität, das Weib die Individualität. Allein eben in dem Verhältniß dieser beiden wesentlichen Seiten an dem Menschen ist gleichwohl eine Unterordnung des einen Geschlechts unter das andere begründet. Wie in dem menschlichen Einzelwesen seine Individualität, ihrem eigenen Begriff zufolge, von der universellen Humanität sich bemeistern und zueignen lassen soll, und wie sie grade in ihrer durchgreifenden Abhängigkeit von jener ihre eigene volle und freie Entfaltung findet, und eben nur in ihr: grade so hat die Repräsentantin der Individualität, das Weib, sich dem Repräsentanten der universellen Humanität, dem Manne*), unterzuordnen, und eben durch diese Unterordnung unter ihn mit ihm die innigste und freiste Verbindung einzugehn. Grade in diesem seinem durchgreifenden Abhängigkeitsverhältnisse von dem Manne liegt für das Weib die Emancipation von den Unvollkommenheiten, die ihm vermöge der relativen Schwäche der Persönlichkeit in ihm natürlich sind**), und die Bedingung seiner glücklichen moralischen Entwickelung.

Anm. 1. Die Tendenz auf die s. g. Emancipation des Weibes ist demnach eine gradezu antimoralische. Aber auch die romantisch-sentimentale Frauenhuldigung und die gewöhnlich s. g. Galanterie***) sind eben nicht Symptome besonders gesunder Moralität.

Anm. 2. Wie keins der beiden Geschlechter für sich allein der wahre Mensch ist, kann man sich recht anschaulich machen, wenn man sich ein Erdenleben denkt, in dem es entweder nur Männer oder nur Frauen gäbe. Wer möchte es in einer solchen Welt aushalten?

§. 306. Wenn nun in dem geschlechtlich bestimmten Individuum die menschliche Gattung wesentlich unvollständig gesetzt ist, wenn dasselbe eine wesentlich unvollständige menschliche Person

*) Vgl. 1 Cor. 11, 7.

**) Kant, Anthropol. (S. W., X.), S. 346: „Das Weib wird durch die Ehe frei, der Mann verliert dadurch seine Freiheit." Das letztere ist unrichtig.

***) Kant, Anthropol., S. 344, definirt sie als „die Affektation, in alle Weiber verliebt zu scheinen."

ist: so bedarf es, um zu sein, was sein Begriff mit sich bringt, d. h. ein wahrer Mensch, in geschlechtlicher Beziehung einer Ergänzung, nämlich der Ergänzung durch ein Individuum des anderen Geschlechts; und so liegt es im Begriff der beiden Geschlechter, daß sie auf einander angewiesen sind, um sich gegenseitig in geschlechtlicher Beziehung zu ergänzen, nämlich dadurch, daß sie mit einander eine Gemeinschaft des Geschlechts (geschlechtliche Gemeinschaft) eingehen.

Anm. Als Mann und Weib, als eine Zweiheit von Individuen, mußte der Mensch auch deßhalb geschaffen werden, weil eine menschliche Entwickelung des Individuums ohne menschliche Anregung nicht möglich ist. Vgl. Mehring, Religionsphilos., S. 299 f.

§. 307. Diese Bedürftigkeit der Geschlechtsergänzung gibt sich in dem geschlechtlich bestimmten materiellen animalischen Einzelwesen sofort kund und macht sich geltend als ein materielles Naturbedürfniß durch einen materiellen Naturtrieb zur Geschlechtsvereinigung, der ihm seinem Begriffe selbst zufolge einwohnt, den Geschlechtstrieb. Auch dem menschlichen Einzelwesen wohnt, als einem materiellen animalischen, dieser Trieb ein; aber da es ein personelles und damit ein moralisches ist, so verharrt er in ihm nicht in seiner Natürlichkeit, d. h. natürlichen Rohheit, sondern er wird in ihm auch mit hineingezogen in den Proceß der Selbstbestimmung oder in den moralischen Proceß. Er wird also persönlich bestimmt durch die Persönlichkeit und dadurch moralisirt, nämlich zur Begehrung erhoben, und so umgearbeitet ist er die Geschlechtsliebe, die (als Liebe, s. §. 143.) wesentlich ein Personelles ist, eine Sache der Persönlichkeit und der Person. Die Geschlechtsliebe hat zu ihrem Objekt nicht die natürliche Geschlechtsbestimmtheit, sondern die persönliche, d. h. die somatisch-psychische Geschlechtsbestimmtheit als der Persönlichkeit des Individuums zugeeignete, d. i. als vermöge der eigenen Selbstbestimmung desselben moralisch bestimmte, damit aber zu einer geistigen gewordene. Die moralische Forderung ist nämlich selbstverständlich die vollständige Zueignung jener materiellen natürlichen (somatisch-psychischen) Geschlechtsbestimmtheit an die Persönlichkeit des Individuums. Erst hierdurch wird sie ein Moralisches (näher ein Sittliches). Zugleich ist diese Zueignung

aber auch ihre volle Entwickelung, nämlich als psychischer. Denn diese, die psychische Geschlechtsbestimmtheit, ist es, worauf die Selbstbestimmung in dieser Richtung unmittelbar sich richtet, oder welche unmittelbar moralisch bestimmt und gesetzt und damit vergeistigt wird. Auf sie eben geht, wie gesagt, die Geschlechtsliebe. Das vermittelnde Moment bei dieser ist die unmittelbare Erscheinung der Geschlechtsbestimmtheit des Individuums in dem Medium seiner materiellen somatisch-psychischen Natur, d. h. die geschlechtliche Schönheit*). Diese geschlechtliche Schönheit ist aber bei der moralischen Normalität näher der Reflex der Geschlechtsbestimmtheit in der materiellen Natur des Individuums, wie sie bereits die moralisch gesetzte, also die persönlich bestimmte und die geistige ist, folglich vor allem in seiner psychischen Natur, m. a. W. vor allem die Seelenschönheit. Die geschlechtliche Schönheit so verstanden, wird also ihre Mitwirksamkeit wesentlich miterfordert zur Normalität des Verhältnisses zwischen den beiden Geschlechtern, nämlich als Erweckungsmittel der Geschlechtsliebe. Der Geschlechtstrieb ist ein moralisch normaler nur, sofern er im Zusammenhange mit der Geschlechtsliebe erwacht und vollständig in diese eingehüllt ist, — nur sofern er sich mit ihr schlechthin deckt und in ihr schlechthin aufgeht**). In diesem Falle sucht er nicht seine Befriedigung bei dem anderen geschlechtsdifferenten Individuum, sondern ist nur ein Mittel der Hingebung an dieses. Die Geschlechtsgemeinschaft ist sonach eine moralisch normale nur, sofern in ihr die materiell-somatische Funktion der persönlich-psychischen, also der moralischen oder geistigen, schlechthin zugeeignet ist, so daß diese letztere die erstere schlechthin deckt, eben damit aber zugleich zudeckt. Gegen das Hervortreten des materiell Geschlechtlichen als

---

*) Vgl. Vorländer, Organ. Wissenschaft der Seele, S. 349. „Die Schönheit," heißt es hier, „ist das zunächst vermittelnde Element in der Geschlechtsliebe, denn sie ist der natürliche Ausdruck des in sich vollendeten individuellen Lebens." Desgl. Palmer, Moral, S. 387.

**) Vgl. Fichte, Syst. d. Sittenlehre, (S. W., IV.), S. 329 f. Daub, Syst. der theol. Moral, II., 1, S. 126—130. Harleß, Christl. Ethik (6. A.), S. 516 f.

solchen reagirt sofort das moralische Gefühl in der geschlechtlichen Scham*), der Grundform der moralischen Scham überhaupt.

Anm. 1. Weil die Wirkung der Persönlichkeit direkt immer eine Wirkung auf ihren inneren Naturorganismus, den psychischen, ist, so ist die Geschlechtsbestimmtheit als persönliche (als Bestimmtheit der Person, also auch des Ich,) immer zunächst an der psychischen Geschlechtsbestimmtheit gesetzt und in concreto von dieser nicht scheidbar. Diese persönliche ist jedoch die psychische Geschlechtsbestimmtheit nicht schon an sich selbst, nicht wie sie unmittelbar als natürliche beschaffen ist, sondern nur wie sie moralisch geworden ist vermöge der eigenen Selbstbestimmung des Individuums, also wie sie die bereits geistige oder doch in der Vergeistigung begriffene ist.

Anm. 2. Ueber die geschlechtliche Schönheit hat bekanntlich immer nur das andere Geschlecht ein kompetentes Urtheil. Sie ist übrigens hier nie als die bloß sinnliche (die sinnliche als solche) zu verstehen**), welche den Reflex der geschlechtlich bestimmten Persönlichkeit vielmehr nur verhüllt. Im Gegentheil ist überall in erster Linie an die s. g. Seelenschönheit zu denken, welche unter die beiden Geschlechter in der Art vertheilt ist, daß es sich mit ihr wie mit einer Münze verhält, von der man nicht sagen kann, was an ihr schöner sei, der Avers oder der Revers. Daß die geschlechtliche Schönheit ein moralisch bedeutsames Moment ist***), das gibt sich schon darin kund, daß sie nur bei dem Menschen vorkommt†). Wenn bei der Eingehung des geschlechtlichen Verhältnisses, und ebenso auch bei dem Anknüpfen des geselligen Verkehrs zwischen den beiden Geschlechtern, die Rücksicht auf die Schönheit (nämlich im eben bezeichneten Sinne) nicht in Be-

*) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 366 f.: („Die Sprache der Schamhaftigkeit ist die Schamröthe.") Besonders die feinen Bemerkungen Lotzes, Mikrokosmus, II., S. 392—401, und Fichte, Staatslehre (S. W., IV.), S. 481.

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 364: „Das äußerliche noch natürliche Wohlgefallen an der persönlichen Gestalt und Erscheinung ist nicht das grobe, materielle, es ist nicht Wohlgefallen an der üppigen Fülle und sinnlichen Fleischlichkeit, sondern an der ästhetischen Erscheinung, an der Schönheit und Anmuth, an der moralischen Haltung und Würde. Es ist dieß zunächst das Moment der Reinheit in der Keuschheit."

***) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 261.

†) Vgl. Strümpell, Vorschule der Ethik, S. 210.

tracht kommt, so ist dieß grade ein Symptom moralischer Abnormität. So bringt ja auch der moralisch Ungebildete bei der Schließung geschlechtlicher Verbindungen jene Schönheit nur wenig mit in Rechnung, desto mehr aber den bloß sinnlichen Geschlechtsreiz.

Anm. 3. Wenn der Akt der Geschlechtsverbindung ein Akt ausschließend der (gegenseitigen) Geschlechtsliebe ist, dann dürfen die Engel Gottes bei ihm Zeugen sein. Freilich nicht auch sündige Menschen.

Anm. 4. Die Geschlechtsliebe ist immer wesentlich Liebe zum Geschlecht an sich selbst (wobei nur nicht ausschließend an den somatischen Geschlechtscharakter zu denken ist, sondern der psychische ausdrücklich mit einbegriffen sein will). Sterne ist in seinem Recht, wenn er sagt: „Ich bin fest überzeugt, daß ein Mann, der nicht eine Liebe zu dem ganzen Geschlecht der Frauen hat, unfähig ist, jemals eine einzelne so zu lieben, wie er sollte.“ Allein dieß ist doch nur die eine Seite an der Sache; sie hat wesentlich auch noch eine andere, die unten §. 315 zur Sprache kommen wird.

§. 308. Indem das geschlechtlich bestimmte Individuum seine individuelle Person ergänzt durch die Gemeinschaft, die es mit einem Individuum des anderen Geschlechts in Beziehung auf das Geschlecht eingeht, nimmt es dieses andere Individuum in seine eigene individuelle Person auf, m. a. W. eignet es diese andere individuelle Person sich an (bildet es sie sich individuell an). Sofern aber das sexuelle Verhältniß das wirklicher Gemeinschaft und folglich der Gegenseitigkeit ist, wird unmittelbar zugleich auch das erstere Individuum seinerseits von dem letzteren sich angeeignet. Der Proceß der Geschlechtsverbindung ist demnach wesentlich ein (somatisch-psychischer) Aneignungsproceß (ein Proceß des Assimilirens, des individuellen Bildens), — aber ein Aneignungsproceß von Personen (nicht von Sachen), und zwar ein Proceß der Wechselaneignung (Wechselassimilation) von zwei individuellen Personen*). Vermöge desselben eignen zwei

*) Novalis Schriften, II., S. 114: „Wie das Weib das höchste sichtbare Nahrungsmittel ist“ u. s. w. In demselben Sinne sagt Culmann, Chr. Ethik, I., S. 419, die Ehe sei „im Grunde Leiblichkeitszuwachs.“ Vgl. überhaupt J. H. Fichte, System der Ethik, II, 2, S. 165.

individuelle Personen von entgegengesetztem Geschlecht nicht nur gegenseitig die eine von der anderen, sondern auch gegenseitig einander selbst an, und gehen so in individuell persönliche Einheit, in die Einheit Einer erweiterten individuellen Person zusammen (werden „Ein Fleisch"*)).

Anm. 1. In dem Geschlechtsproceß ist das Individuum, das sonst immer nur das Subjekt des Aneignens ist, auch das Objekt desselben.

Anm. 2. Daß der Geschlechtsprozeß ein Aneignungsproceß ist, das liegt darin zu Tage, daß das Vermittelnde bei ihm der Geschlechtstrieb ist. Denn eben das Aneignen wird ja wesentlich durch den Trieb vermittelt (§. 251.). Ebenso aber auch darin, daß er, wie dieß bei dem Aneignen wesentlich ist (§. 252.), von einem Genießen unmittelbar begleitet wird, und zwar von dem sinnlich — und in der Geschlechtsliebe auch moralisch — intensivsten.

Anm. 3. Eben darin, daß der Geschlechtsproceß wesentlich Aneignungsproceß ist, liegt der Grund von der unbedingten moralischen Verwerflichkeit der solitären und überhaupt der naturwidrigen Befriedigung des Geschlechtstriebs vor Augen, von der Kant**) mit Recht bemerkt, daß es gar nicht leicht sei, sie begrifflich nachzuweisen. Die einsame und überhaupt die naturwidrige Vollziehung der somatischen Geschlechtsfunktion ist ja eben kein Aneignen, was die Geschlechtsverrichtung ihrem Begriffe nach ist.

§. 309. Als gegenseitige Aneignung von zwei geschlechtsverschiedenen Individuen ist die Geschlechtsgemeinschaft durch die Gegenseitigkeit der Geschlechtsliebe auf Seiten derselben bedingt. Nur bei ihr kann sie ein Aneignen der Personen sein.

Anm. Ohne diese Gegenseitigkeit der Geschlechtsliebe ist die Geschlechtsverbindung eine Entwürdigung, und zwar beider Theile, wenn auch in verschiedener Art.

§. 310. Ist die Geschlechtsverbindung ein Aneignungsproceß, so muß sie zu ihrem Produkt ein Eigenthum (in dem Ein für allemal festgestellten Sinne) haben. Dieses sind die Kinder. Die Conception aufseiten des Weibes ist die wirklich realisirte An-

*) 1 Mos. 2, 24. Ephes. 5, 28. 29.

**) Metaphys. Annäherungsgründe der Tugendlehre (S. W., V.), S. 255 f.

eignung, und zwar gegenseitige Aneignung, im gegenseitigen Assimationsprocesse der Geschlechtsverbindung. Eben in ihnen besitzen die geschlechtsdifferenten Individuen ihre gegenseitige persönliche Ergänzung*). Der Geschlechtsproceß ist somit näher Zeugungsproceß (Generationsproceß). Als Produkte eines Aneignungsprocesses aber sind die Kinder ursprünglich wirkliches Eigenthum (nicht ein bloßer Eigenbesitz) ihrer Erzeuger, der Eltern, und zwar, bei der Gegenseitigkeit jenes Aneignens, ein beiden Eltern schlechthin gemeinsames Eigenthum. Sie gehören so mit zur gemeinschaftlichen individuellen Person der Eltern, und es findet zwischen ihnen und diesen von Hause aus eine materiell-physische Einheit, eine reale Einheit des sinnlichen (somatisch-psychischen) Lebens statt. Und zwar so, daß das Band derselben auffeiten der Eltern ein specifisch engeres ist als auffeiten der Kinder**). Denn die Kinder sind der Eltern Eigenthum, nicht aber sind auch umgekehrt die Eltern Eigenthum der Kinder. Doch lösen sich die Kinder vermöge ihrer eigenen moralischen Entwickelung allmälig heraus aus diesem ursprünglichen Eigenthumsverhältniß, und gelangen zu persönlicher Selbständigkeit.

Anm. Hier deckt es sich auf, wie tief in der Natur der Sache selbst die patria potestas begründet ist, nämlich in dem eigentlichen Eigenthumsverhältniß der Kinder zu den Eltern, — aber auch, wie sie durch dieses ihr Fundament selbst in sehr bestimmte Grenzen eingeschlossen ist. Mit nichts in der Welt darf der Mensch — so paradox dieß auch klingen mag, — weniger frei schalten als mit seinem Eigenthum (nämlich in unserem Sinne).

§. 311. Ist die Geschlechtsgemeinschaft ein Aneignen, nämlich ein sich gegenseitig Aneignen der geschlechtsdifferenten Einzelpersonen, so muß sie dem Begriff des Aneignens (§. 251.) gemäß, um normal zu sein, wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Selbstaufopfe-

---

*) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 165: „Die Kinder sind das Resultat und für die Eltern selbst das objektiv gewordene, sichtbare „Pfand" dieser gelungenen Wechselaneignung."

**) Hegel, Philos. des Rechts (S. W., VIII.,), S. 238: „Es ist zu bemerken, daß im Ganzen die Kinder die Eltern weniger lieben als die Eltern die Kinder, denn sie gehen der Selbständigkeit entgegen und erstarken, haben also die Eltern hinter sich, während die Eltern in ihnen die objektive Gegenständlichkeit ihrer Verbindung besitzen."

rung sein, nämlich ein sich selbst schlechthin aneinander Hingeben und an und für einander Aufopfern dieser Individuen in selbstverleugnender Liebe*). Eben durch diese gegenseitige Selbsthingebung und Selbstaufopferung kommt es zwischen ihnen mittelst ihres Geschlechtsverhältnisses mehr und mehr zu derjenigen moralischen und folgeweise auch geistigen Einheit, vermöge welcher sie sich wirklich gegenseitig moralisch, und das heißt ja zugleich geistig, aneignen, sich ein das andere in seine eigene individuelle Person aufnehmen, und so zur Einheit einer erweiterten individuellen Person verschlungen werden, die in ihrer Vollendung eine vollendet geistige ist.

§. 312. Die geschlechtliche Gemeinschaft ist als Aneignen der in diesem stattfindenden Gegenseitigkeit zufolge Gemeinschaft des Aneignens oder des individuellen Bildens. Als diese ist sie aber wesentlich gesellige Gemeinschaft (§. 375.), und zwar die Grundform dieser. Eben in ihr kommt es überhaupt zuerst zu einer wirklichen Gemeinschaft der menschlichen Einzelwesen, und zwar dieser als ganzer individueller Personen, also zu einer allseitigen und vollen, zu einer wahrhaft innigen menschlichen Gemeinschaft. So ist die geschlechtliche Gemeinschaft die Grundlage der moralischen Gemeinschaft überhaupt. Wie das individuelle Bilden oder das Aneignen die ursprüngliche menschliche Funktion ist, wie eben dieses es ist, worauf das materielle und mithin auch das moralische Leben des menschlichen Individuums in seiner Entstehung, Erhaltung und Entwickelung letztlich ursächlich beruht (§. 251.): grade so kann auch die primitive und fundamentale Form der menschlichen Gemeinschaft und ihr fundamentaler Lebensproceß nichts anderes sein als ein Proceß des individuellen Bildens, als ein Aneignungsproceß, nämlich das sich gegenseitig Aneignen der menschlichen Individuen, wie ein solches eben in dem geschlechtlichen Verhältniß wesentlich stattfindet.

§. 313. Als der Generationsproceß ist der Proceß der Geschlechtsgemeinschaft der Fortpflanzungsproceß des menschlichen

---

*) Baader, Ferm. cognit., H. 1, (S. W., II,), S. 180: „Was (wer) mich belebt, dem lebe ich auch, mit und durch den lebe ich; von dem ich lebe, mit und für den lebe ich, dessen Willen thue ich, der lebt in mir."

Geschlechts. Vermöge desselben Processes also, der als ein Aneignen wesentlich der Selbsterhaltungsproceß des menschlichen Individuums ist (§. 251.), erhält sich unmittelbar zugleich die menschliche Gattung im materiellen Dasein. Und so ist die geschlechtliche Gemeinschaft die bleibende Grundlage des materiellen Lebensprocesses des wahren moralischen Subjekts, der Menschheit, und damit zugleich des moralischen Processes selbst. Wie also die Abzweckung des Geschlechtsverhältnisses und der Geschlechtsverbindung ganz im Allgemeinen (s. §. 69, Anm. 2.) auf die Erhaltung der Gattung geht, bei dem Vergehen, welchem die Einzelwesen, in denen sie ihr Dasein hat, sofern sie materielle sind, unvermeidlich unterliegen: eben so erhält sich auch die menschliche Gattung insbesondere auf der gleichen Grundlage des Geschlechtsverhältnisses mittelst der von ihren Individuen vollzogenen Geschlechtsgemeinschaft in ihrem materiellen Dasein.

§. 314. Die Gemeinschaft der Geschlechter ist eine Gemeinschaft und ein gegenseitiges sich Aneignen und in geschlechtlicher Hinsicht Ergänzen der geschlechtsverschiedenen individuellen Personen, nicht der Geschlechter als solcher. Sie ist als ein menschliches Verhältniß wesentlich ein moralisches Verhältniß, nicht ein lediglich animalisches oder bloß materielles oder sinnliches (nicht ein sinnliches rein als solches). Daher ist in dem Verhältniß der Geschlechter das Objekt des geschlechtlichen Aneignens das geschlechtsdifferente moralische Subjekt, das geschlechtsdifferente Individuum, wie es so und so moralisch beschaffen, wie es vermöge seiner moralischen Entwickelung so und so moralisch bestimmt ist; und gleicherweise ist dann auch das geschlechtlich aneignende Subjekt ein in eben solcher Weise geschlechtsverschiedenes Individuum. Zwei sexuell differente Individuen gehen mit einander geschlechtliche Gemeinschaft ein nicht wie sie von Natur eben nur durch die Geschlechtsdifferenz als solche zu einander in einem Verhältniß stehn, sondern wie sie Individuen von einem auf geschlechtlich eigenthümliche Weise verschiedenen moralischen Charakter (diesen Ausdruck im weitläuftigsten Sinne genommen) sind, in der Art nämlich, daß sie sich in Beziehung auf jene geschlechtliche Differenz ihres moralischen Charakters grade als indivi-

duelle Personen gegenseitig ergänzen. Es sind also nicht bloß die geschlechtlichen Unterschiede, die sich in ihnen gegenseitig anziehen und ergänzen wollen, und überhaupt gar nicht diese rein als solche, — sondern die ganzen beiderseitigen Individualitäten, wie sie sich jede auf der Grundlage ihrer geschlechtlichen Bestimmtheit moralisch gestaltet haben. Die geschlechtliche Bestimmtheit bildet nämlich ihrem Begriff zufolge in dem menschlichen Einzelwesen die allgemeinsten Grundkontoure seiner Individualität, und je mehr diese letztere sich in ihm entwickelt, d. h. je durchgreifender sie von seiner Persönlichkeit bestimmt wird (§. 167.), desto vollständiger und tiefer wird die geschlechtliche Bestimmtheit in die ganze Individualität hineingearbeitet, desto völliger durchdringt sie sie, desto schärfer prägt sie sich in ihr nach allen ihren Seiten aus, desto unauflöslicher verschlingt sie sich mit allen übrigen individuellen Zügen. Als moralisch (normal) bestimmte (als der moralischen Entwickelung unterlegene) ist folglich die Geschlechtsbestimmtheit schlechterdings nicht isolirt für sich, schlechterdings nicht rein als solche vorhanden, sondern nur als in die gesammte Individualität hineinverflochten und mit ihr gesättigt. Wenn nun aber so der Geschlechtscharakter als moralisch bestimmter oder gesetzter schlechterdings nicht für sich allein und in abstracto zu haben ist, sondern nur in und zusammen mit der ganzen Individualität: so muß die sexuelle Integrirung, sofern sie, wie es zur moralischen Normalität erfordert wird, nicht bloß eine materiell physische, sondern eine persönliche sein will, eine Integrirung der ganzen beiderseitigen Individualitäten — nämlich nach ihrem geschlechtlich differenten Charakter sein, und auf der gegenseitigen Anziehung nicht zweier differenter bloßer Geschlechtsbestimmtheiten, sondern zweier geschlechtlich differenter ganzer Individualitäten beruhen, — auf einer ausgesprochenen gegenseitigen Anziehung der Gesammtindividualitäten von zwei geschlechtsverschiedenen Individuen. Die Zuneigung zum Geschlechtscharakter, und das gilt auch von dem psychischen, darf überhaupt gar nicht rein als solche vorkommen, sondern, immer nur als eingetaucht in die Zuneigung zu der eigenthümlichen fremden Individualität überhaupt, so daß

die geschlechtliche Beziehung, obschon sie die wesentliche Grundlage des ganzen Verhältnisses ist, doch bei demselben nicht und nie für sich allein, isolirt von der übrigen Individualität, in Betracht kommt, sondern immer nur als die allgemeine Grundfarbe dieser bestimmten Individualität als eines Ganzen. Die Tendenz zur Geschlechtsvereinigung darf nicht auf das andere Geschlecht rein als solches gehn, sondern sie muß direkt das bestimmte Individuum des andern Geschlechts als dieses besondere Individuum in seiner Totalität an und für sich (nicht als Exemplar seines Geschlechts) zum Objekt haben*).

Anm. 1. Wenn das Geschlecht rein als solches gesucht wird, und vollends auch noch ausschließend nach seiner somatischen Seite, so ist das die eigentliche Hurerei.

Anm. 2. Es ist eine Erfahrungsthatsache, daß überall da, wo die Individualität vergleichungsweise nur wenig entwickelt ist, (wie in den untersten Volksklassen) in dem persönlichen Charakter auch die eigenthümlichen Züge, durch welche die Geschlechter sich charakteristisch unterscheiden, nur schwächer hervortreten. In den niederen Ständen ist der Unterschied zwischen dem persönlichen Charakter des Mannes und dem des Weibes weit weniger scharf ausgeprägt als in den gebildeten Klassen der Gesellschaft. Insbesondere sind dort unweibliche Weiber weit gewöhnlicher als hier.

§. 315. Wir haben noch einen Schritt weiter zu gehn. Als menschliche ist die Geschlechtsdifferenz nicht die von Exemplaren, sondern die von Individuen. Sie ist mithin eine individuell bestimmte. Die geschlechtliche Ergänzung, welche das menschliche Einzelwesen sucht, ist folglich eine Ergänzung seiner individuell be-

*) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 165: „Sodann aber wird dieser Aneignungsproceß nur dadurch ein vollständiger und definitiver, (zugleich der specifisch-menschliche im Unterschiede von der Befriedigung des bloßen „Gattungstriebes“) indem die Persönlichkeit des anderen Geschlechtsindividuums um ihrer selbst willen darin gewählt und geliebt wird, nicht bloß das Geschlecht als solches. Nur dadurch wird der Anfang gemacht mit der Ethisirung jenes Triebes, daß in der Ehe nicht lediglich ein Geschlecht das andere sucht (Venus vulgivaga), sondern individuelle Auswahl, vermittelt durch das gemüthliche Gefühl der Liebe, dabei stattfindet, und zwar mit Entschiedenheit der Wahl für immer.“

stimmten Geschlechtlichkeit, — nicht der Geschlechtlichkeit seines Geschlechts überhaupt, sondern der eigenthümlichen Modifikation, welche sie in ihm individuell an sich hat. So kann nun aber auch seine geschlechtliche Ergänzung wieder nur eine individuelle und folgeweise nur eine einzigartige sein. Das geschlechtlich bestimmte menschliche Einzelwesen kann sich, weil es Individuum ist, wiederum nur durch ein in entgegengesetzter Weise sexuell bestimmtes Individuum geschlechtlich ergänzen, also nur durch eine individuell eigenthümlich bestimmte entgegengesetzte Geschlechtlichkeit. Weil die menschlichen Einzelwesen Individuen sind, so ist das sexuelle Verhältniß als das menschliche wesentlich ein Verhältniß nicht zwischen bloßen Einzelwesen (bloßen Exemplaren des bestimmten Geschlechts), sondern zwischen Individuen, d. h. begriffsmäßig (oder specifisch) differenten Einzelwesen des bestimmten Geschlechts; und so entspricht die Geschlechtsgemeinschaft als menschliche ihrem Begriff nur in dem Falle, wenn die beiden Einzelpersonen sich nicht nur in Ansehung ihres Geschlechtscharakters, denselben in seiner abstrakten Allgemeinheit genommen, sondern bestimmt auch in Ansehung desselben, wie er in ihnen individuell näher modifizirt ist, oder nach ihrer geschlechtlich bestimmten Individualität specifisch und mithin auf einzigartige Weise correspondiren und integriren, was dann der Fall ist, wenn das Weib eben das als Weib ist, was der Mann als Mann ist, und umgekehrt. (Dieß gibt die rechte Ehe.) Kurz, das geschlechtliche Verhältniß muß, um normal zu sein, auf der gegenseitigen (denn s. §. 309,) individuellen geschlechtlichen Zuneigung zweier sexuell differenter Einzelpersonen beruhen. Bei der moralischen Normalität richtet sich daher die Geschlechtsneigung entschieden auf ein bestimmtes einzelnes Individuum des anderen Geschlechts, mit ausdrücklichem Ausschluß aller übrigen*). Sie nimmt von dem ganzen Geschlecht nichts in An-

*) J. H. Fichte, Syst. der Ethik, II., 2, S. 165 f: „In der rechten (begriffsmäßigen) Ehe ist jedes der Geschlechtsindividuen auch von der Seite des Triebes für immer mit dem anderen Geschlechte abgefunden. Das ganze Geschlecht ist ihm nur vorhanden in dem Einen von ihm gewählten Individuum. (Daher die psychologische Richtigkeit des Ausspruchs: ‚Wer ein Weib ansieht, ihrer zu begehren, der hat schon die Ehe mit ihr gebrochen in seinem Herzen.'"

spruch als dieses bestimmte einzelne Individuum, und verzichtet auf alle übrigen, als welche für sie gar nicht da sind. Die Geschlechtsgemeinschaft hat sich so auf eine specifische und damit zugleich völlig einzige Wahlanziehung zwischen zwei geschlechtsverschiedenen Individuen zu gründen*). Wo zwei Individuen Geschlechtsgemeinschaft eingehen, da muß von ihnen gelten, daß dieser bestimmte Mann erst in der geschlechtlichen Verbindung mit diesem bestimmten Weibe ein ganzer Mann wird, und dieses bestimmte Weib erst in der geschlechtlichen Verbindung mit diesem bestimmten Manne ein ganzes Weib**). Je mehr die Individualität, d. h. dann zugleich überhaupt die Moralität, bereits entwickelt ist, eine desto ausschließendere individuelle Wahlanziehung wird zur Normalität der geschlechtlichen Verbindung erfordert***). Eben wegen der hiermit gesetzten ausschließenden Richtung des (übrigens gar nicht in seiner Nacktheit hervortretenden, sondern vollständig in der Geschlechtsliebe verhüllten,) Geschlechtstriebes auf ein bestimmtes Individuum des andern Geschlechts ist er selbst ein moralisch

*) Vgl. Wirth, Specul. Ethik, II., S. 40. Baader schreibt Fermenta cognit., H. 1, (S. W., II.,), S. 179 f.: „Das Ideale in der thierischen Begattung (sogenannten Liebe) ist das Aufgehen des ewigen Geschlechtes im Untergange des Individuums, das Ideale menschlicher Liebe dagegen ist das Aufgehen des ewigen Geschlechtes im Aufgehen der Einzigkeit der Person, so daß also eben diese Person nach ihrer ewigen Einzigkeit aufgeht (als Glied des Ganzen) und dieses Einzige dem Liebenden sohin für alles gilt. Durchscheinen des Ganzen (Gottes) durch verklärte Einzigkeit der Person." Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 612: „So unerklärlich die ganz besondere und ihm ausschließliche Individualität eines jeden Menschen ist, so ist es eben auch die ganz besondere und individuelle Leidenschaft zweier Liebenden, ja im tiefsten Grunde ist beides Eines und dasselbe." Fichte, Polit. Fragm. (S. W., VII.,), S. 598 f., verwirft die Rücksicht auf die individuelle Wahlanziehung bei der Ehe als moralisch falsch.

**) Palmer, Die Moral des Christenthums, S. 48: „So ist in der That für den Mann das Weib, für das Weib der Mann das höchste Erdengut, dem kein anderes zu vergleichen ist; und wenn die Poesie aller Zeiten, indem sie eine Welt der Phantasie mit höchstem Glück oder höchstem Unglück zeichnen will, dazu immer der Liebe Glück oder Unglück als stehendes und unerschöpfliches Thema behandelt, so hat sie damit, wenn wir von aller dabei mit unterlaufenden Verzerrung oder Verunreinigung absehen, vollkommen Recht."

***) Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II, S. 628: „Wir haben im Obigen gesehen, daß die Individualität der Verliebtheit mit ihrer Individualisirung wächst."

normaler Trieb. Denn eben hierin liegt in concreto das vorhin (§. 307.) geforderte absolute sich Decken der Geschlechtsliebe und des Geschlechtstriebes. Demnach schließt das Geschlechtsverhältniß wesentlich ein Freundschaftsverhältniß (§. 286.) mit ein; und es ist grade dieß ein sehr sicheres Kennzeichen seiner Normalität, daß es zugleich wahre Freundschaft ist. Eben allein in der Gemeinschaft der Geschlechter kann die Freundschaft das Maximum ihrer Innigkeit und Stärke erreichen*).

Anm. 1. Bei niedriger Kulturstufe tritt die specifische und ausschließende Wahlanziehung in geschlechtlicher Hinsicht noch entschieden zurück.

Anm. 2. Es kommt in der Ehe wohl vor, daß der Mann die ihm persönlich fehlende männliche Art in der Gattin findet und von ihr sich aneignet, und umgekehrt. Doch ist dieß immer eine verkehrte Welt.

Anm. 3. Wenn es gleich zu viel gesagt ist von Fichte, Syst. d. Sittenlehre (S. W. IV.,), S. 332, daß Freundschaft nur in der Ehe möglich sei, so hat er doch völlig Recht mit der weiteren Behauptung, in der Ehe (nämlich in der wahren) erfolge die Freundschaft nothwendig. Sie geht aber auch schon mit in sie ein. Da so die Geschlechtsdifferenz die freundschaftliche Beziehung an sich keineswegs ausschließt, so kann auch zwischen Individuen von verschiedenem Geschlecht moralisch normalerweise ein bloßes, d. h. ein eigentlich so zu nennendes Freundschaftsverhältniß stattfinden, auch zwischen verehelichten, sofern nämlich zwischen ihnen das Geschlechtsverhältniß, und zwar nach seinen beiden Seiten, nach der psychischen ebensowohl wie nach der somatischen, als unwirksam, aus welchem Grunde auch immer, angenommen werden darf. Unter nahen Blutsverwandten liegt dieser Fall erfahrungsmäßig schon in der Naturordnung. (S. unten §. 322.) Namentlich wird er aber bei höherem Lebensalter der betreffenden Personen oder auch bei einem bedeutenden Altersunterschiede derselben unterstellt werden dürfen**).

*) Mit Recht sagt Palmer, a. a. O., S. 381, die Ehe erzeuge „eine Innigkeit und ein Glück der Liebe, dem keine Freundschaft zwischen Personen desselben Geschlechts an Intensität jemals gleichkomme." Vgl. auch S. 389.

**) Vgl. de Wette, Christl. Sittenlehre, III., S. 195 f.

§. 316. Die Gemeinschaft der Geschlechter vollzieht sich mittelst des geschlechtlichen Verkehrs, folglich mittelst der gegenseitigen Mittheilung ihres Geschlechtseigenthums vonseiten der sexuell differenten Personen, des somatischen und des psychischen, und zwar wie es persönlich bestimmtes ist, also moralisch gesetztes und mithin geistiges, individuelle geistige Natur. Moralisch normal ist der geschlechtliche Verkehr nur, sofern in ihm das sinnlich-somatische Geschlechtseigenthum nie für sich allein und rein als solches mitgetheilt wird, vielmehr immer nur in seiner schlechthinigen Einheit mit dem psychischen, und zwar näher als persönlich bestimmtem und folglich moralisch gesetztem und geistigem, und als durch dieses zugedeckt.

Anm. Es bedarf kaum erst der ausdrücklichen Erinnerung, daß wir bei dem „geschlechtlichen Verkehr" nicht etwa ausschließend oder auch nur vorzugsweise an den im engeren Sinne so genannten Geschlechtsproceß denken.

§. 317. Auch die Geschlechtsgemeinschaft hat, wie jede Gemeinschaft überhaupt (§. 302.), zur Bedingung ihrer Normalität die Gewährleistung der vollen Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung, also der Mittheilung des Geschlechtseigenthums, und zwar im weitesten Sinne dieses Worts, des psychischen ebensowohl als des somatischen, des persönlichen oder moralischen und geistigen ebensowohl als des materiellen (sinnlichen). Auf der Grundlage einer solchen Garantie geschlossen, ist die Geschlechtsverbindung die Ehe. Nur als Ehe ist demnach die geschlechtliche Gemeinschaft eine moralisch normale*). Jene Garantie kann aber der Natur der Sache nach nur darin bestehen, daß das Verhältniß der Geschlechtsgemeinschaft die Form eines Rechtsverhältnisses (s. §. 402.) annimmt. Die Ehe hat daher nothwendig, weil ihrem Begriff selbst zufolge, eine Seite an sich, nach der sie ausdrücklich ein Rechtsverhältniß ist, und sie ist deßhalb (als eigentliche Ehe) nur da möglich, wo

---

*) Vgl. die herrliche Ausführung bei Fichte, Syst. d. Sittenlehre (S. W., IV.), S. 330—332. Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 160: „Die Ehe ist theils die unmittelbarste, in der Natürlichkeit des Geschlechtsunterschiedes wurzelnde, theils die innigste, vielseitigste und durchgeführteste Wechselergänzung zweier Geschlechtsindividuen."

es einen Rechtszustand gibt, folglich nur im Staate und bezw. in der bürgerlichen Gesellschaft. (S. unten §. 437.).

Anm. 1. Nirgends vielleicht ist es so evident wie bei der Geschlechtsgemeinschaft, wie absolut nothwendig die Forderung einer solchen vollen Gegenseitigkeit der Mittheilung und einer Gewährleistung für sie ist. Namentlich wenn man an die persönliche, zumal die gemüthliche Seite des Geschlechtsverhältnisses denkt, an die eigenthümliche Zärtlichkeit, Offenheit und Vertraulichkeit der geschlechtlich verbundenen Personen für einander*).

Anm. 2. Ungeachtet die Ehe eine aus einer selbständigen Wurzel hervorgewachsene und insofern selbständige Gemeinschaftsform ist und älter als der Staat, so hat sie doch wesentlich eine Seite an sich, nach der sie ein politisches Institut ist und allerdings mit unter den Begriff des Vertrages fällt, ungeachtet dieser Begriff nur in ganz einzigartigem Sinne auf sie Anwendung leidet**). Es ist auffallend, wenn Hegel (Encyklop., §. 522,) dafür hält, „rechtliche Bestimmungen" seien dem ehelichen Bande „an sich fremd".

§. 318. Da der Proceß der Geschlechtsverbindung gegenseitige Aneignung der geschlechtsverschiedenen Individuen an einander zur Einheit einer individuellen Person ist (§. 308.): so ist die Ehe wesentlich Gemeinschaft der ganzen individuellen Personen überhaupt. Sie ist Gemeinschaft der sexuell differenten Individuen zwar nur in Ansehung des Gesammtumfangs ihres geschlechtlichen Charakters; allein da dieser sich über das ganze Individuum erstreckt, und sich vermöge der moralischen Entwickelung dieses letzteren der Individualität desselben in immer mehr im Detail ausgeführter Weise einarbeitet und immer tiefer und fester eingräbt (§. 314.): so ist sie wesentlich zugleich Gemeinschaft der ganzen individuellen Personen, und zwar je entwickelter die Individualitäten der Ehegatten sind, eine desto reichere. Die Ehe ist so eine Gemeinschaft des ganzen Lebens der zur Einheit einer individuellen Person verschmolzenen Ehegatten: aller ihrer Lebensschicksale, Lebensinteressen, Pflichten und Rechte, Errungenschaften und moralischen

*) Vgl. Harleß, Christl. Ethik, (6. A.), S. 518 f.
**) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, S. 244 f.

Güter (freilich aber auch Fehler und Uebel)*). Nur als eine solche Gemeinschaft ist die geschlechtliche Gemeinschaft moralisch normal.

Anm. Der Leib ist das allgemeine Instrument des Lebens für die Person, das zum Leben nach allen seinen Seiten hin und in Beziehung auf alle seine Aufgaben unentbehrliche Werkzeug. Wer seinen Leib an einen Anderen hingibt, kann dieß daher vernünftiger- und rechtmäßigerweise nur in dem Falle thun, wenn und unter der Bedingung, daß er eben damit in die Gemeinsamkeit des ganzen Lebens mit diesem Anderen eintritt.

§. 319. Aus dem aufgestellten Begriffe der Ehe folgt mit Nothwendigkeit die unbedingte Forderung der Monogamie**). Ist in der Ehe die individuelle Person des einen Ehegatten der des anderen angeeignet, so liegt ja hierin unmittelbar, daß das eheliche Verhältniß des einen Ehegatten zum anderen ein durchaus ausschließendes ist, daß es ein gleiches Verhältniß zu irgend einem Dritten schlechthin ausschließt. Die Ehegatten sind einer des anderen Eigenthum (in unserem Sinne); was aber mein Eigenthum ist, kann eben nicht zugleich das Eigenthum eines Andern sein. Auch ist die Mittheilung des geschlechtlichen Eigenthums (im

*) In Ansehung dieses Punkts hat bekanntlich schon das römische Recht das Richtige mit großer Klarheit aufgestellt. Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, S. 238 f. Hegel schreibt, Encyklop. §. 519: „Die körperliche Vereinigung ist Folge des sittlich geknüpften Bandes. Die fernere Folge ist die Gemeinsamkeit der persönlichen und partikulären Interessen." Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 553: „Die Vollkommenheit ist nur in der innigsten Durchdringung des Einzellebens und des Gattungslebens. Diese sind die Ehe als die vollständigste gegenseitige Besitzergreifung, aber zugleich die Reproduktion der Gattung, also unmittelbare Thätigkeit des Gattungsbewußtseins."

**) Hegel, Philos. d. Rechts (S. W., VIII.,), S. 281: „Die Ehe ist wesentlich Monogamie, weil die Persönlichkeit, die unmittelbare ausschließende Einzelnheit es ist, welche sich in dieß Verhältniß legt und hingibt, dessen Wahrheit und Innigkeit (die subjektive Form der Substantialität) somit nur aus der gegenseitigen ungetheilten Hingebung dieser Persönlichkeit hervorgeht; diese kommt zu ihrem Rechte, im Andern ihrer selbst bewußt zu sein, nur insofern das Andere als Person, d. i. als atome Einzelheit in dieser Identität ist." Trendelenburg, Naturrecht, S. 234: „Die Ehe ist wesentlich Monogamie, weil sich die ganze Persönlichkeit, welche eben darum andere Beziehungen gleicher Art ausschließt, hineinlegen soll." Den Hauptpunkt hebt Kant richtig, nur sehr einseitig und auf höchst prosaische Weise, hervor: Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre (S. W., V.,), S. 83 f. Vgl. dazu die Bemerkungen von Trendelenburg, a. a. O., S. 238.

weitesten Umfange) eine vollständig gegenseitige, wie es die moralische Forderung ist in dem Verhältniß der Geschlechter (§. 317.), nur in der monogamischen Ehe. Die Ehegatten gehören einander jeder mit seiner ganzen (somatisch-psychischen) Geschlechtlichkeit an. Ferner ergibt sich das Gleiche aus dem Moment, daß die geschlechtliche Gemeinschaft in ihrer Normalität wesentlich auf einer specifischen und eben deßhalb auch nur zwischen zwei Individuen möglichen individuellen Wahlanziehung beruht (§. 315.). Endlich wird die Monogamie, auch noch von der besonderen Seite her gefordert, sofern in einer polygamischen Geschlechtsverbindung eine normale Erziehung der Kinder unmöglich sein würde*).

Anm. 1. Polygamie findet in dem moralisch rohen Zustande statt**), wo Persönlichkeit und Individualität relativ noch ganz unentwickelt sind, und das sexuelle Bedürfniß ganz überwiegend nur als Bedürfniß der Befriedigung des Geschlechtstriebes bewußt ist. Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 262 f. Ebendaselbst S. 258 heißt es: „Polygamie und trennbare Ehe sind im Wesentlichen nicht unterschieden von vager Geschlechtsgemeinschaft." Treffend bemerkt Martensen, Moralphilosophie, S. 79: „Durch Einführung der monogamischen Ehe vollzog das Christenthum die Emancipation des Weibes. Die Wahlfreiheit der Ehe wurde der Ausgangspunkt der Ehe." Vgl. auch Fichte, Naturrecht (S. W., III.,), S. 316 f.

Anm. 2. Die zweite Ehe (für die übrigens bei der reinen moralischen Normalität gar kein Ort sich findet,) kann nur in demselben Maße eine vollkommene Ehe sein, in welchem die erste eine unvollkommene war. Vgl. Palmer, Moral, S. 395 f.

---

*) Vgl. Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 341—344. Beil., S. 135.

**) Trendelenburg, Naturrecht, S. 234 f.: „In der Polygamie stehen Mann und Frau nicht in Treue und Vertrauen zu einander. Das Weib ist Sklavin und wird Buhlerin. Es herrscht Eifersucht zwischen den Weibern und Zwietracht und Feindschaft zwischen den Halbgeschwistern, den Kindern der verschiedenen Frauen. Die Monogamie ist daher in der Geschichte der werdenden Völker ein Sieg des schaffenden Geistes über die einzelne und darum zerstörende Begierde; und es offenbart sich darin die menschliche Besonnenheit, welche im Gegensatz gegen die stürmische Naturgewalt das dauernde Ganze des Lebens sucht. Die Sklaverei des Weibes als des schwächeren Theiles zieht die Polygamie als eine natürliche Folge nach sich. Es ist allenthalben, wie z. B. in der Herrschaft des Staates, die Wendung zum Ethischen, daß die Kraft sich zum Schutz berufen wisse. Die Ehe erzieht den Mann in diesem Sinne."

§. 320. Ebenso unmittelbar liegt in dem Begriff der Ehe auch ihre Unauflösbarkeit mit, ohne welche auch der Zweck, um dessen willen die Monogamie gefordert werden mußte, gar nicht vollständig gesichert sein würde. Denn bei ihrer Auflösbarkeit wäre ja die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung des Geschlechtseigenthums keineswegs wirklich gewährleistet, weil nicht auf bleibende Weise. Wie denn auch aus der Rücksicht auf die Erziehung der Kinder dieselbe Forderung folgt. Ohnehin ist schon damit, daß das Verhältniß der Ehegatten ein sich gegenseitig Aneignen ist, und sie infolge davon einer des andern Eigenthum sind, die Wiederauflösbarkeit dieser ihrer Verbindung direkt ausgeschlossen. Bei dem normalen Stande des ehelichen Verhältnisses macht sich die Ehe vermöge ihrer Natur selbst je länger desto unauflöslicher, indem die Ehegatten dadurch, daß sie sich immer vollständiger gegenseitig persönlich aneignen, sich thatsächlich immer inniger in einander einleben, und immer eigentlicher Eine geistige individuelle Person werden.

Anm. 1. Nur in der Unauflösbarkeit des geschlechtlichen Verhältnisses findet jeder von beiden Theilen die Bürgschaft dafür, daß er, wenn er sich in seinen geschlechtlichen Beziehungen rückhaltlos an den anderen hingibt, damit nicht etwa sich selbst aufgibt und verliert, nicht bloß physisch, sondern vor allem moralisch*). Es bezieht sich dieß nicht etwa ausschließend auf die Hingebung in Ansehung des Geschlechtstriebes, sondern wenigstens eben so sehr auch auf die in Ansehung der Geschlechtsliebe. Grade bezüglich dieser tritt die Nothwendigkeit der Unauflöslichkeit der Ehe und der Gewährleistung für sie am alleraugenfälligsten hervor. Daher ist auch geschichtlich die Ehe nur da unauflöslich gewesen, wo man an dem Geschlechtsverhältniß die persönliche Seite zu würdigen verstand.

Anm. 2. Von der Auflösung der Ehe durch Ehebruch und von

*) Palmer, Moral, S. 392: „Eine Ehe, die über kurz oder lang wieder aufgelöst werden kann, wenn beide einander satt haben, ist keine Ehe, sondern Konkubinat; nur wenn sie unauflöslich ist, entspricht sie ihrem Begriff und Wesen. Je mehr man die Lösung leicht nimmt und leicht macht, desto mehr drückt man die Ehe auf jene niedere Stufe herab." Fichte, Staatslehre (S. W., IV.,), S. 482: „Möglichkeit der Scheidung also setzt keine Ehe: diese hebt den Begriff ihrer Ewigkeit auf, und macht sie in der Zeit abhängig von anderen, willkürlich zu setzenden Nebenzwecken."

der Ehescheidung kann natürlich hier, wo die reine moralische Normalität die Voraussetzung bildet, noch nicht die Rede sein.

§. 321. Die eheliche Verbindung geht vom Manne aus. Er ist der Gründer der Ehe, weil nur er der Gründer eines Hausstandes sein kann. Einmal schon deßhalb, weil sein Geschlecht als das stärkere (§. 305.) das von Natur selbständigere ist; vor allem aber aus dem Grunde, weil er im moralischen Gemeinwesen eine bestimmte Berufsstellung einnimmt. An dieser seiner Stellung besitzt er eine tragfähige moralische Basis für die Gründung eines eigenen Hausstandes; er kann nämlich in ihr einen solchen so stiften, daß er ihn dem moralischen Gemeinwesen organisch einordnet, also ausdrücklich als ein Mittel für den universellen moralischen Zweck, — nicht als ein bloßes Privatleben*), das als solches ein partikularistisches sein würde, und dem es deßhalb an der wahren moralischen Würde gebrechen müßte. Eben für sein Berufsleben, d. h. für sein Leben für den universellen moralischen Zweck (für sein Volk, letztlich für die Menschheit,) bedarf er einer Gehülfin**) und eines eigenen Hauses und Heerdes, und von dieser Seite her motivirt sich ihm das Bedürfniß des ehelichen Verhältnisses, nicht unmittelbar aus seinem geschlechtlichen Bedürfniß, — also auf die edelste Weise. Indem er aus diesem Motive eine Gattin sucht, darf er stolz und freudig um ein Weib werben. Er trägt ihm nicht nur die geschlechtliche Gemeinschaft an, und überhaupt diese gar nicht direkt als solche, sondern vor allem einen Lebensberuf und mittelst desselben die geordnete Theilnahme an der großen moralischen Gemeinschaft der Menschen, vermöge welcher allein die Moralität des Individuums sich wahrhaft gedeihlich entwickeln kann***). Diesen Antrag kann die Jungfrau ohne Erröthen annehmen, die in ihrer naiven Unschuld um die geschlechtlichen Verhältnisse noch gar kein deutliches Bewußtsein hat. Darum

---

*) Vgl. Harleß, Christl. Ethik (6. A.), S. 528 f.

**) 1 Mos. 2, 20.

***) Ottilie Wildermuth, Aus dem Frauenleben, I., S. 133: „Es ist eine gar leidige Sache in der Ehe, wenn Jedes sich hinsetzt, erwartungsvoll daß es das Andere nun glücklich machen soll; es kann auf diese Weise leicht dahin kommen, daß Beide allein und unbeglückt sitzen bleiben."

ist es der Mann, der um eine Lebensgenossin wirbt; das Weib hat um sich werben zu lassen*). Abgesehen davon, daß es gar nicht in der Lage ist, einen Hausstand gründen zu können, würde sein Eheantrag sich unmittelbar von dem geschlechtlichen Bedürfniß aus motiviren, das sich doch für die Jungfrau erst in der Ehe selbst entschleiern soll**).

§. 322. Von einer Wahl, im strengen Sinne des Worts, ist nicht zu reden, wenn der Mann sich die Gattin sucht, nämlich in dem hier ja durchgängig unterstellten Falle der reinen moralischen Normalität. Denn da die Verbindung der Geschlechter auf einer specifischen Wahlverwandtschaft zweier geschlechtsverschiedener Individuen zu beruhen hat (§. 315.): so bedarf es nur des sich Begegnens dieser ausschließend einander integrirenden Zwei, damit das eheliche Verhältniß sich knüpfe. Indem sie sich finden, erwacht in ihnen auf beiden Seiten die Geschlechtsliebe, und das Erwachen derselben ist für beide unmittelbar zugleich die Gewißheit von ihrer Bestimmung für einander. Wo die Geschlechtsliebe vernehmlich spricht, da ist ihr Lautwerden auch schon die Entscheidung selbst***); dagegen, wo sie sich nicht ankündigt, da entsteht überhaupt gar kein Gedanke an den Ehebund†). Indeß damit der Mann sich begegne mit dem ihm zum voraus zugehörigen Weibe, dazu muß er

*) Kant, Anthropol. (S. W., X.,), S. 343 f.: „Die Natur will, daß das Weib gesucht werde; daher mußte sie selbst nicht so delikat in der Wahl (nach Geschmack) sein, als der Mann, den die Natur auch gröber gebaut hat, und der dem Weibe schon gefällt, wenn er nur Kraft und Thätigkeit zu ihrer Vertheidigung in seiner Gestalt zeigt; denn wäre sie in Ansehung der Schönheit seiner Gestalt ekel und fein in der Wahl, um sich verlieben zu können, so müßte sie sich bewerbend, er aber sich weigernd zeigen; welches den Werth ihres Geschlechts selbst in den Augen des Mannes gänzlich herabsetzen würde."

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 366: „Weil auf der Seite des Weibes die Lust sich am meisten in der Bewußtlosigkeit erhält, und dagegen die Liebe desto mehr Intensität und Innigkeit hat, so ist es eben darin gegründet, daß das Aussprechen und Erklären der Liebe von dem Manne ausgeht, wie sehr auch die Ermunterung dazu von Seiten des Weibes komme. Förmliche Liebeserklärungen von Seiten der Frauen könnten kaum ohne Unkeuschheit geschehen."

***) Nämlich selbstverständlich nur in dem hier unterstellten Falle.

†) Gelzer, Die neuere deutsche National-Literatur (2. A.), II., S. 385: „Ehe ohne Liebe und Liebe ohne Ehe sind nur die zwei entsprechenden Entartungen des wahren höheren Verhältnisses der Geschlechter."

sie doch suchen, und für dieses Suchen sind ihm durch die Natur der Sache moralisch gewisse Grenzen gesteckt, innerhalb welcher er sich dabei zu bewegen hat. Auf der einen Seite muß er nämlich mit seinem Suchen aus dem natürlich gezogenen Kreise seiner eigenen Familie herausgehen. Eine eheliche Verbindung unter Blutsverwandten*) wird durch den Begriff der Ehe ausgeschlossen. Eine geschlechtliche Verbindung von dieser Art steht schon mit der Tendenz in Widerspruch, welcher die menschliche Gattung in ihrer Produktivität folgt. Die menschliche Gattung (d. h. der in ihr schöpferisch wirksame, den materiellen Naturproceß ihres Lebens durchgreifend leitende Gott) will nämlich, indem sie immer wieder neue Einzelwesen erzeugt, auf diesem Wege successive das schlechthin vollständige und allseitige menschliche Geschöpf hervorbringen in einer Vielheit von relativ einseitigen menschlichen Einzelwesen (§. 135.). Dieses ihr Bestreben kann aber natürlich nur durch die Kombination der entschieden differenten unter den jedesmal vorhandenen einseitigen Formationen des menschlichen Seins zum Ziel gelangen. Denn bleibt die menschliche Gattung bei der Verknüpfung der relativ analogen stehn, so versteift sie sich nur immer mehr in die Einseitigkeiten des bestehenden Typus, über welche sie grade hinaus will**). Wenn nun die Ehe das Mittel ist, durch das die menschliche Gattung diesen ihren Plan ausführt, so muß sie die Ehegatten aus weit auseinander

---

*) Ueber dieselbe s. besonders: Reinhard, System d. christl. Moral, III. S. 337—385. De Wette, Christl. Sittenlehre, III., S. 205—214. Hegel, Philos. d. Rechts (S. W., VIII.,), S. 232 f. Marheineke, Theol. Moral, S. 500—502. Wirth, Spekul. Ethik. II., S. 44—46. 47. 61. J. H. Fichte, Syst. der Ethik, II., 2, S. 170—172. Lotze, Mikrokosmus, II., S. 396 f. Trendelenburg, Naturrecht, S. 241—243. Harleß, Christl. Ethik (6. A.). S. 528. 534—536. Palmer, Moral, S. 385 f.

**) Vgl. Kant, Anthropol. (S. W., X.,), S. 361 f. Schleiermacher, System d. Sittenlehre, S. 270 f. 273. Harleß, Christl. Ethik (6. A.), S. 555 f. S. auch Stahl, Philosophie d. Rechts (2. A.), II., 1, S. 355 f. Er bemerkt treffend, die Ehe habe die Bestimmung, „eine Verschränkung des menschlichen Geschlechts zu bewirken", und nennt die Ehe innerhalb der Familie „ein selbstsüchtiges (narcissisches) sich Zurückziehen derselben in sich selbst, ähnlich der Verbindung des gleichen Geschlechts." Bekannt ist der Gedanke Augustins (De civit. Dei XV., 16), die Ehe solle deßhalb aus der Familie herausgehen, damit das Band der Liebe erweitert, und die weithin zerstreuten Familien, statt sich jede in sich selbst zurückzuziehn, unter einander verbunden würden.

liegenden Kreisen zusammenholen, nicht aber Individualitäten mit einander geschlechtlich verbinden, die Einer und derselben Familie angehören und folglich einander ausgesprochenermaßen analog sein müssen. Nicht einmal für die Fortpflanzung des menschlichen Geschlechts würden im Schooß derselben Familie geschlossene Ehen zuträglich sein. Es liegt nämlich ganz in der Naturordnung, daß zwischen geschlechtsverschiedenen Individuen Einer Familie eine kräftige Erregtheit des Geschlechtstriebes sowohl als der Geschlechtsliebe kaum statt finden kann. Denn die geschlechtliche Differenz zwischen ihnen ist durch die Familieneinheit (welche beides ist, eine physiologische und eine moralische,) abgestumpft, und sie bringt sonach nur einen äußerst schwachen Reiz hervor*), zumal wenn Geschlechtstrieb und Geschlechtsliebe anderweit Gegenstände finden, durch die sie — und zwar stärker — sollicitirt werden, und an denen sie sich entwickeln, und dann natürlich leichter und früher entwickeln. Wenn dann weiter zur rechten Ehe eine specifische individuelle Wahlanziehung zwischen zwei sexuell differenten Personen erfordert wird, (§. 315.) so ist diese im Kreise der einzelnen Familie nur in einem Minimum möglich, da sich in ihm nur eine relativ sehr geringe Differenz der Individualitäten vorfindet. Die Ehe zwischen den Gliedern derselben bietet daher diesen auch nur eine sehr dürftige Ergänzung ihrer geschlechtlichen Individualitäten dar**). Weßhalb denn die Schließung der ehelichen Verbindung unter nahen Blutsverwandten ein Präjudiz bildet für das Vorherrschen der Tendenz auf die sinnlich-somatische Geschlechtsergänzung vor der auf die persönliche oder moralische, des Geschlechtstriebes vor der Geschlechtsliebe***). Sind dieß negative Momente

*) Daher ist denn auch bei Geschlechtsverbindungen dieser Art die Frucht eine schwächliche (selbst bei Thieren); „denn was sich vereinigen soll muß ein vorher getrenntes sein; die Kraft der Zeugung, wie des Geistes, ist desto größer, je größer auch die Gegensätze sind, aus denen sie sich wiederherstellt.“ (Hegel, Philos. d. Rechts, S. 233.). Vgl. J. H. Fichte, Anthropol., S. 501 f.

**) De Wette, a. a. O., S. 210: „Kinder tragen mehr oder weniger das Ebenbild der Eltern, es ist mithin gleichsam ein Theil ihres Selbst, mit welchem der die Tochter ehelichende Vater oder der die Mutter ehelichende Sohn sich begattet.“

***) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 171: „Die Blutsverwandten lieben sich schon, aber anders. Findet nun dennoch eine geschlechtliche Vermischung unter ihnen statt: so ist hier nur das Bekenntniß des rohsinnlichen Triebes, der innerhalb der Familie frech hervortretend das Untermenschliche, die Verthierung, zeigt.“

so tritt nun auch noch ein positives Moment hinzu, welches das eigentlich durchschlagende ist. Es liegt in der Heterogeneität des ehelichen Verhältnisses und des blutsverwandtschaftlichen und dem Konflikt, in welchen deßhalb beide gerathen, sobald sie in denselben Personen vereinigt werden wollen. Das verwandtschaftliche Verhältniß ist das frühere von beiden, das schon natürlich begründete. Nun darf aber ein schon bestehendes moralisches Verhältniß, wenn anders es ein in sich selbst moralisch berechtigtes ist, nie durch die Vollziehung eines neuen, das mit ihm unverträglich ist, alterirt werden, weil dieß eine Zerstörung einer moralischen Errungenschaft, eines schon realisirten moralischen Gutes sein würde. In dem hier in Rede stehenden Falle würde es sich nun aber so stellen. Denn, wie gesagt, die eheliche Liebe und die verwandtschaftliche Liebe sind in Beziehung auf Ein und dasselbe Objekt inkompatibel. Sie haben zwar auf der einen Seite darin eine wesentliche Gattungsgleichheit, daß beide auf einer specifischen Zusammengehörigkeit des materiellen Naturlebens beruhen; aber auf der anderen Seite sind sie darin einander direkt entgegengesetzt, daß dieß Zusammengehörigkeitsverhältniß bei jener specifisch durch die Geschlechtsgemeinschaft und überhaupt durch das Geschlechtsverhältniß vermittelt wird, bei dieser hingegen hiervon durchaus unabhängig ist und ohne alle Beziehung darauf*). Im blutsverwandtschaftlichen Kreise ist die Familienliebe, die pietas, das seine Glieder zusammenschließende Band, mit ihm aber ist die geschlechtliche Liebe unvereinbar; erwacht sie unter Personen derselben Familie (unter solchen, zwischen denen der respectus parentelae stattfindet,), so ist das eine Zerstörung jenes edlen moralischen Gemeinschaftsverhältnisses, eine moralische Verwüstung trauriger Art**), so daß in der That „eine wahre Ehe

---

*) Rée, Wanderungen eines Zeitgenossen auf dem Gebiete der Ethik, II. S. 213: „Das Verhältniß der Ehegatten unter einander ist im eigentlichen Sinne gar kein verwandtschaftliches. Sie begründen eine Verwandtschaft, aber sie selbst sind nicht mit einander verwandt."

**) Trendelenburg, Naturrecht, S. 241 f.: „Wenn der mächtigste Naturtrieb die Glieder der Familie gegen einander erhitzen dürfte, so entzündeten sich in ihr Begierden und Leidenschaften, welche Tieferes verdürben, die stille Ordnung in Mißverhältnisse verzerrten, ja bei der täglichen Gemeinschaft Gefahr der Verführung nahe brächten. Die Sicherheit des unbefangenen Zutrauens,

unter Blutsverwandten eine moralische Unmöglichkeit"*) ist. Unter diesen Umständen muß die Natur selbst sich gegen eine solche Geschlechtsverbindung, als gegen eine Blutschande, sträuben, durch eine instinktmäßige Scheu vor derselben, den s. g. horror naturalis. Er ist die Reaktion der menschlichen Gattung wider eine Gewalt, die der gesetzmäßigen Richtung ihrer zeugenden Thätigkeit angethan werden will. Schon das Fehlen eines kräftigen Reizes zur Geschlechtsvereinigung, wie es angegebenermaßen zwischen blutsverwandten Personen von verschiedenem Geschlecht statt hat, würde für sich allein hinreichen, um in ihnen einen wirklichen horror gegen ein geschlechtliches Verhältniß unter einander zu begründen. Denn eine nicht positiv sollicitirte sinnliche Geschlechtsvermischung muß schon an und für sich als etwas des Menschen Unwürdiges empfunden werden. Das Hauptmoment bei dem horror naturalis ist aber die Gewalt, die bei der Geschlechtsverbindung blutsverwandter Personen dadurch ihrem innersten Sein angethan wird, daß ein bereits zwischen ihnen bestehendes moralisches Verhältniß, das Verhältniß der verwandtschaftlichen Liebe, auseinandergerissen wird und in ein völlig andersartiges neues umgeformt werden will**). Es ist in ihnen durch die verwandtschaftlichen Beziehungen, die sie bisher unter einander gepflegt haben, die materielle Natur bereits in einer bestimmten Weise ihrer Persönlichkeit bis auf einen gewissen Grad zugeeignet, d. h. relativ vergeistigt; diese schon in bestimmtem Maße vollzogene Zueignung soll nun wieder aufgelöst werden, um in einer neuen ganz heterogenen Weise rekonstruirt zu werden. Die beiden Individuen haben sich schon in einer bestimmten Weise geistig (relativ) realiter in einander hineingelebt vermöge der Verflechtung ihrer individuellen Vergeistigungsprocesse; diese Verschlingung ihrer individuellen moralischen (näher sittlichen) Leben soll nun wieder auseinander geflochten werden, um sich in einer eigenthümlich neuen Art abermals in ineinander knüpfen zu lassen. Das empfindet das In-

---

welches die Grundlage der in der Familie ruhig gebenden und nehmenden Liebe ist, wäre dadurch gefährdet. Weise und strenge Eheverbote schaffen und behaupten im Hause einen Boden des Vertrauens, fern von lüsterner Vertraulichkeit."

*) Marheineke, Theol. Moral, S. 502.

**) Vgl. Lotze, Mikrokosmus, II., S. 397.

dividuum, und zwar grade an seiner inneren Naturseite, schmerzlich als eine ihm widerrechtlich und willkürlich widerfahrende Gewalt. So zeigen sich die Ehen unter Blutsverwandten als moralisch abnorme*). Zugleich erhellt aber auch, daß, wo der Familienzusammenhang ein loser ist und die Familienglieder, weil sie einander im Leben nicht nahe berühren, das natürlich in ihnen angelegte Band der Familienliebe gar nicht moralisch vollziehen, das moralische Urtheil über solche Ehen sich wesentlich modifizirt**). Muß nun der Mann bei dem Suchen des ihm bestimmten Weibes von dem Kreise seiner eigenen Familie absehen, so darf er doch auf der anderen Seite dabei auch wieder nicht ins Ungemessene hinausschweifen. Das Hinausgehen über jenen engsten Kreis hat vielmehr sein bestimmtes Maß darin, daß zwischen den geschlechtlich verschiedenen Individuen eine Wahlanziehung möglich sein muß, was außer der individuellen Differenz auch eine ihnen gemeinsame Individualität höherer Ordnung voraussetzt. Diese ist auf bestimmte Weise in der Volkseigenthümlichkeit gegeben, doch so, daß die Verschiedenheit der Nationalität auch in der hier fraglichen Beziehung

---

*) Hegel, Philos. d. Rechts (S. W., VIII.,), S. 232: „Weil es ferner diese selbst unendlich eigene Persönlichkeit der beiden Geschlechter ist, aus deren freier Hingebung die Ehe hervorgeht, so muß sie nicht innerhalb des schon natürlich-identischen, sich bekannten und in aller Einzelheit vertraulichen Kreises, in welchem die Individuen nicht eine sich selbst eigenthümliche Persönlichkeit gegen einander haben, geschlossen werden, sondern aus getrennten Familien und ursprünglich verschiedener Persönlichkeit sich finden. Die Ehe unter Blutsverwandten ist daher dem Begriffe, nach welchem die Ehe als eine sittliche Handlung der Freiheit, nicht als eine Verbindung unmittelbarer Natürlichkeit und deren Triebe ist, somit auch wahrhafter natürlicher Empfindung zuwider. . . . . . Zunächst ist die Ehe unter Blutsverwandten schon dem Gefühle der Scham entgegengesetzt, aber dieses Zurückschauern ist im Begriffe der Sache gerechtfertigt. Was nämlich schon vereinigt ist, kann nicht erst durch die Ehe vereinigt werden."

**) Wirth, Spekul. Ethik, II., S. 47: „Im Allgemeinen ist zu bemerken, daß mit der Ausbildung des Staats und der Zerstreuung der Einzelnen in seinem allgemeinen Medium der Familienzusammenhang zurücktreten und der Umfang der Verwandtschaftshindernisse sich verengern wird." H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissensch., III., S. 421: „Es kann wohl keinem Zweifel unterworfen werden, daß die Grenzen, welche dem Ehehindernisse der Verwandtschaft anzuweisen sind, nach dem engeren oder weiteren Zusammenleben der Familien in verschiedenen Kulturzuständen sich zu richten haben." Vgl. auch J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 171 f.

keine unübersteigliche Schranke bildet*). Nämlich in demselben Verhältniß, in welchem die verschiedenen Völker sich einander nähern und Gemeinschaft mit einander eingehen, bildet sich unter ihnen auch ein völlig normales Konnubium aus. Die Regel ist übrigens gleichwohl, daß der Mann im Kreise seines Volks bleibe bei der Wahl der Gattin. Bei der reinen Normalität gibt es für jeden Mann ein wahlverwandtes Weib und für jedes Weib einen wahlverwandten Mann, und sie finden sich auch unfehlbar zusammen, und schließen den Ehebund. (Für die Ehelosigkeit gibt es bei ihr keinen Ort.)

Anm. 1. Wenn sich in das liebevolle Verhältniß zwischen ganz nahen Blutsverwandten von verschiedenem Geschlecht die Geschlechtsneigung mit einmischt, so betrachten wir dieß allemal als eine Störung und Verwirrung desselben.

Anm. 2. Daß wir den horror naturalis wider die Blutschande richtig erklärt haben, das bewährt sich besonders an der Erfahrungsthatsache, daß ein physisches Widerstreben gegen die Geschlechtsvereinigung unter Verwandten nur in dem Falle stattfindet, wenn sie um ihre Verwandtschaft wissen, und auf diesem Bewußtsein bereits ein verwandtschaftliches Verhältniß, zumal ein inniges, angeknüpft haben vor dem geschlechtlichen. Auch erklärt es sich von unserm Gesichtspunkt aus vollkommen, warum der horror naturalis, ungeachtet er allen Völkern gemeinsam ist, dennoch keineswegs bei allen in Hinsicht derselben Grade der Blutsverwandtschaft stattfindet. Er richtet sich nämlich überall nach den Vorstellungen, die man grade hegt von der Ausdehnung des blutsverwandtschaftlichen Bandes. Denn zwischen blutsverwandten Personen, die sich nicht als blutsverwandt ansehen, bildet sich natürlich das moralische Verhältniß der Verwandtenliebe gar nicht aus. Ebendaher beschränkt sich auch bekanntlich das natürliche sich Sträuben gegen die Geschlechtsverbindung gar nicht ausschließend auf das Verhältniß der Blutsverwandtschaft, sondern dehnt sich auch auf die Verhältnisse der Freundschaft, des Respekts und dergl. m. aus. Und eben daher kommt es ferner, daß sich unter Kindheitsgespielen nicht leicht Geschlechtsneigungen entspinnen, außer

---

*) Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 271. Vgl. auch de Wette, Christl. Sittenlehre, III., S. 218 f.

etwa im Falle längerer Trennung derselben in der Zeit der geschlechtlichen Entwickelung.

Anm. 3. Das Konnubium betreffend macht Trendelenburg (Naturrecht, S. 243,), zunächst mit Beziehung auf die Religionsdifferenz als Ehehinderniß, die sehr wahre Bemerkung: „Wo das Konnubium verboten ist, bleibt bürgerliche Entfremdung. Wo die bürgerliche Verschmelzung, die Verschlingung der Familien in einander Zweck ist, kann Verbot des Konnubiums nicht bestehen."

Anm. 4. Bei der reinen moralischen Normalität kann aus dem angegebenen Grunde bei Keinem Ehelosigkeit stattfinden und ein pflichtmäßiger Cölibat eintreten. Anders ist es aber bei gestörter Normalität. Bei ihr haben nicht nur zahllose Individuen, besonders weiblichen Geschlechts, in einem unfreiwilligen Cölibat zu leben, sondern es kann für Manche auch ein freiwilliger Cölibat pflichtmäßig sein. Wenn es männliche Berufe gibt (bei der reinen Normalität kann es freilich keine solche geben,), welche die Frauen nicht theilen können oder wollen, oder welche wenigstens gewisse Individuen, die gleichwohl unzweifelhaft grade für sie berufen sind, nur ehelos erfüllen können (Mtth. 19, 12): so ist in ihnen der Cölibat gerechtfertigt und geboten*).

§. 323. Wie an sich das Weib dem Manne untergeordnet ist (§. 305.), so findet auch in der Ehe, des schlechthin gegenseitigen Gemeinschaftsverhältnisses zwischen den Ehegatten ungeachtet und unbeschadet, eine Unterordnung der Frau unter den Mann statt**). Der Mann ist in der Ehe, wie sein Begriff (§. 305.) es mit sich bringt, der Repräsentant der universellen Humanität, welche das Höhere und Auktoritative ist gegenüber von der durch die Frau repräsentirten Individualität, aber diese, sofern sie sich, wie dieß in der Bildung

*) Sonderbare Bemerkung Baaders, Tagebücher (S. W, XI.,), S. 286 f.: „Der Linneische Versuch beweist, daß eine Pflanze, die durch Enge des Raums, oder wie sonst immer, behindert wird, sich völlig auszubreiten, diesen Mangel durch die Menge der Samenkörner, die sie hervorbringt, zu ersetzen sucht. Eine ähnliche Ersetzung unsrer inneren Kraftentwickelung, besonders der bildenden Kraft der Phantasie, läßt sich bei den Männern bemerken, die sich des Umgangs mit dem weiblichen Geschlechte enthalten."

**) Palmer, Moral, S. 391: „Die Unterordnung des Weibes unter den Mann liegt so sehr im Naturverhältniß, daß ein herrschsüchtiges, gewaltthätiges Weib und ein ihr gehorsamer Mann jedem das Gefühl der Verachtung und des Widerwillens einflößen."

geschieht (§. 163.), von ihr aneignen läßt, in ihrer vollen Berechtigung anerkennt und frei gewähren läßt. So ist die Ehe für das Weib die rechte Schule der Bildung. Näher ist die Auktorität des Mannes über das Weib darin begründet, daß er selbst dem großen Ganzen der menschlichen Gemeinschaft lebt, d. h. daß er einen öffentlichen Beruf hat. Indem das Weib dem Gatten lebt, lebt es demnach mittelbar dem moralischen Gemeinwesen. Darum findet es grade darin seine Befriedigung und seinen Stolz, dem Manne zu leben, nämlich dem Manne, wie er seinerseits seinem Berufe lebt; und so ist es ihm wahrhaft eine „Gehülfin."

Anm. 1. Der Mann ist des Weibes Haupt: Eph. 5, 23—24. Vgl. auch 1 Cor. 11, 7—9. Aber diese seine Auktorität ist in dem Bewußtsein des Ehemannes nicht eine Auktorität über ein ihm Fremdes, und für die Ehefrau nicht eine ihr fremde, sondern diese findet grade erst in solcher Abhängigkeit von jenem sich selbst und ihre Freiheit vollkommen. (Das eheliche Verhältniß ist deßhalb in der That das treffende Bild von dem Verhältniß Christi und seiner Gemeinde. Eph. 5, 25—33.)

Anm. 2. Demnach zeigt sich die Ehe als für die moralische Entwickelung des Weibes in ganz eigenthümlicher Weise Bedürfniß; in noch durchgreifenderer Art als für die des Mannes. Das σωθήσεται δὲ διὰ τεκνογονίας (1 Tim. 2, 15) vom Weibe enthält eine tiefe Wahrheit*).

Anm. 3. Die Frau soll sich dem Manne, dessen Feld das Berufsleben ist, nicht als ein Bleigewicht an die Füße hängen, sondern sie soll als ein Fittig seine freie Bewegung in seinem Beruf beschwingen. Darin soll sie ihren schönsten Beruf sehen und ihre schönste Ehre.

§. 324. In ihrer Entfaltung wird die Ehe die Familie, zu der sie sich vermöge des Generationsprocesses durch den Hinzutritt der Kinder erweitert. Erst in der Familie findet sie die volle Realisirung ihres Begriffs. Denn in den Kindern hat das sich geschlechtlich in Ansehung ihrer Individualität Ergänzen der Ehegatten seine

---

*) Vgl. (Bartels,) Der Mensch nach Geist, Seele und Leib dargestellt (Düsselthal 1844), S. 62 f. Palmer, Moral, S. 386 f.

objektive Existenz erhalten*); und eben damit ist zwischen diesen und jenen ein Band der Gemeinschaft geknüpft, das an unmittelbarer natürlicher Festigkeit durch kein anderes übertroffen werden kann. Denn es beruht nach der materiellen Naturseite hin auf dem unmittelbaren Zusammenhange des materiell physischen Lebens der Eltern und der Kinder (vgl. §. 310.), nach der Seite der Persönlichkeit hin auf der unmittelbaren Anschauung, welche jene von einander gegenseitig in diesen empfangen, und zwar jeder der Ehegatten von dem anderen als einem sich in ihm und durch ihn in Ansehung der geschlechtlichen Einseitigkeit seiner Individualität wesentlich ergänzenden. In den Söhnen vorzugsweise schaut der Ehemann an, wie er selbst in seiner Individualität in Beziehung auf ihre geschlechtliche Beschränktheit durch die Gattin ergänzt wird, diese aber, wie sie ihrerseits den Ehemann in der angegebenen Beziehung ergänzt, — und in den Töchtern vorzugsweise die Gattin, wie sie selbst in ihrer Individualität hinsichtlich ihrer geschlechtlichen Beschränktheit durch den Gatten ergänzt wird, dieser aber, wie er seinerseits die Gattin in derselben Beziehung ergänzt. So ist es nicht eine bloße materielle Naturgewalt, was die Liebe der Eltern auf die Kinder leitet, sondern eine wesentlich zugleich persönliche und sohin moralische. Die moralische Aufgabe geht in dieser Beziehung eben dahin, daß die sinnlich-natürliche Seite (der Naturtrieb) der Elternliebe immer vollständiger ihrer persönlichen Seite zugeeignet werde. Darauf treibt aber die Eltern schon der materielle Naturtrieb selbst hin, indem schon vermöge seiner Gewalt in ihrer Sorge für die Kinder ihre Liebe zu diesen immer mehr als eine uneigennützig sich aufopfernde erstarkt.

Anm. Im Obigen ist die verschiedene Art begründet, wie Vater und Mutter die Kinder der verschiedenen Geschlechter lieben, wovon Kant eine abgeschmackte Erklärung gibt: Anthropol. (S. W., X.,), S. 348. Mehr als parador ist auch folgende Behauptung Fichtes, Sittenlehre (S. W., IV.,), S. 334 f.: „Die Liebe des Vaters zu

*) Wie Hegel, Philos. d. Rechts (S. W., VIII.,), S. 238 mit Recht sagt, daß „die Eltern in den Kindern die objektive Gegenständlichkeit ihrer Verbindung besitzen." Vgl. S. 235 f. „Die Mutter", heißt es hier, „liebt im Kinde den Gatten, dieser darin die Gattin; beide haben in ihm ihre Liebe vor sich." Wie die Mutter im Kinde den Gatten liebt, davon s. eine schöne Veranschaulichung bei Fr. H. Jacobi, Allwills Briefsammlung (S. W., I.,), S. 83 f.

seinem Kinde ist — alles abgerechnet, was unsre bürgerliche Verfassung, die Meinung, die Einbildungskraft und dergl. bewirkt, — — nur eine mittelbare Liebe. Sie entspringt aus seiner Liebe zur Mutter. Eheliche Zärtlichkeit macht es ihm zur Freude und zur Pflicht, die Empfindungen seiner Gattin zu theilen; und so entsteht in ihm selbst Liebe für sein Kind und Sorge für seine Erhaltung."

§. 325. Vermöge der elterlichen Liebe sind die Kinder den Eltern ein Gegenstand der vollen Hingebung und ein Zweck, und zwar ein beiden Eltern gemeinsamer Zweck, auf den sie hingebungsvoll ihr Handeln richten, und zwar gemeinsam. Indem die Eltern in den Kindern leben, leben sie zugleich für sie. Das Absehn ihres gemeinsamen Handelns geht dahin, denselben die Bedingungen eines wahrhaft menschlichen Daseins und Lebens zu beschaffen und zu sichern, d. i. die Bedingungen ihrer normalen moralischen Entwickelung. Die Eltern produciren deßhalb für ihre Kinder einen je länger desto reicheren Vorrath von übertragbaren Mitteln für den moralischen Zweck, einen Schatz von auf sie übertragbaren moralischen Gütern, und sie produciren diese Güter ausdrücklich als Mittel für den Zweck ihrer Kinder, ausdrücklich in der Absicht, daß dieselben seiner Zeit auf diese übertragen werden sollen. Daher gehen denn nach dem Ableben der Eltern folgerichtig diese Güter auf die Kinder (denen sie von vornherein zugedacht waren) über als Erbschaft. Alles, was übertragbares moralisches Gut ist, gehört sonach unmitelbar der Sphäre der Familie an, m. a. W. es vererbt sich in der Familie*).

Anm. Das Erbrecht beruht auf der Einheit der Familie als moralischer Kollektivperson**); — in letzter Beziehung auf dem materiellen Naturzusammenhange zwischen den Eltern und den Kindern, überhaupt auf dem blutsverwandtschaftlichen Naturzusammenhange, — zunächst jedoch darauf, daß bei der Produktion von Vermögen inner-

*) Rosenkranz, System der Wissenschaft, S. 485: „Das Eigenthum der Familie ist seinem Begriff nach Gemeingut. Durch den Mann wird es erworben, durch die Frau erhalten. Der Mann disponirt darüber im Ganzen, während der Wirthlichkeit und Sparsamkeit der Frau die angemessene Verwendung für das Einzelne zufällt."

**) Vgl. Hegel, Philos. d. Rechts (S. W., VIII.,), S. 239 f. Marheineke, Theol. Moral, S. 232 f.

halb der Familie die Absicht der Producirenden ausdrücklich dahin geht, für die Familie, zu ihrem Vortheil, zu produciren, — eine Absicht, die aber ihr Motiv eben in jenem Naturzusammenhange zwischen den Familiengliedern hat*).

§. 326. Wenn in der geschlechtlichen Verbindung von vornherein der sinnliche Geschlechtstrieb und die persönliche Geschlechtsliebe in schönem Gleichgewicht stehn, so erlischt doch in der Ehe selbst, und eben mittelst derselben, jener immer mehr, und es steigert sich dagegen diese immer höher, je inniger die persönliche Gemeinschaft der Ehegatten sich vollzieht. Die persönliche Geschlechtsliebe selbst aber erweitert ihren an sich engen Gesichtskreis immer mehr, indem sie immer völliger mit der elterlichen Liebe zusammenschmilzt, und entfaltet ihren eigenen Begriff als Liebe immer voller. So ist die Ehe in ihrem Verlauf wesentlich eine immer weiter fortgeführte Moralisirung der Geschlechtsgemeinschaft**).

§. 327. Indem nun der sich rückhaltslos hingebenden Liebe der Eltern zu den Kindern auffeiten dieser ihre von Pietät durchdrungene Gegenliebe antwortet, und die Kinder in ihrem Verhältniß zu einander als Geschwister vermöge der specifischen Zusammengehörigkeit ihres materiellen somatisch-psychischen Lebens und ihrer Individualität, m. a. W. vermöge der Einheit des Familiencharakters unmittelbar zu liebevoller Gemeinschaft verschlungen sind: so ist die Familie die Schule, in der sich die Grundelemente der Tugend oder der normalen moralischen Gesinnung und Fertigkeit ursprünglich ansetzen und konsolidiren, und in der auch die moralische Entwickelung der Eltern selbst zu ihrer Reife gelangt***). Ja, da nur in der Familie

*) Dieß ist auch für Trendelenburg das Hauptmoment bei der Begründung des Erbrechts: Naturrecht, S. 262—264. 268. 278.

**) Trendelenburg, Naturrecht, S. 233: „Die Ehe macht den sonst nur den selbstsüchtigen Genuß suchenden Trieb zu einem Mittel, ein Leben der Gemeinschaft in gegenseitiger Hingebung und Treue, und dadurch ein sittliches Leben zu gründen. Daher ist die Heiligkeit der Ehe, welche der Nachdruck des Gesetzes gegen den mächtigsten, unbeständigsten Naturtrieb aufrecht hält, eine Zucht des Menschen zum Menschen wie keine andere, und eine nothwendige Grundlage aller sittlichen Ordnung."

***) Schleiermacher, Psychol., S. 390: „Man hat oft gesagt, daß die Kinder erst die Erziehung des Menschen vollenden, und das ist, richtig betrachtet, gewiß sehr wahr." Hippel, Lebensläufe nach aufsteigender Linie, I.. S. 64:

die Erziehung möglich (s. oben §. 184.), diese aber die absolute Bedingung der Normalität der moralischen Entwickelung ist (ebendas.): so ist sie die schlechthin nothwendige Grundlage aller normalen moralischen Entwickelung und aller normalen Moralität überhaupt.

Anm. 1. Die Familie ist die nächste Veranstaltung Gottes zur Ertödtung (oder vielmehr Erstickung im Keime) der natürlichen Selbstsucht des menschlichen Individuums, — die weitere, und die allein vollständig ausreichende, ist dann das moralische Gemeinwesen, und zwar als national-menschheitliches.

Anm. 2. Mit Recht nennt Hegel, Encyklop., §. 521, das Werk der Erziehung, welches die Eltern an den Kindern vollziehen, „die zweite Geburt der Kinder, die geistige."

Anm. 3. Auch das christliche Leben hat in seiner geschichtlichen Entwickelung mit dem Familienleben angefangen, wie das menschliche Leben überhaupt geschichtlich damit angefangen hat und bei jedem Einzelnen noch immer damit anfängt.

§. 328. Da in der Familie die übrigen besonderen moralischen Gemeinschaften wesentlich bereits latitiren, so gehört zur Normalität jener wesentlich mit, daß sie nicht in sich selbst verschlossen bleibt, sondern sich bestimmt und bewußtvoll in diese anderen moralischen Sphären entfaltet. Nur indem sie sich für diese und die große allumfassende Einheit derselben, den Staat, aufschließt, und in diesen, sich ihm als der höheren sie bestimmenden Potenz unterordnend, eingeht, kann sie als solche sich normal gestalten und entwickeln und überhaupt moralisch gedeihen*).

§. 329. Die Ehe ist, als wesentlich auf dem materiellen Naturverhältniß der Geschlechter beruhend, zunächst ein sittliches Verhältniß; aber wie bei der Normalität der moralischen Entwickelung alles Sittliche überhaupt zugleich religiös bestimmt ist, und zwar schlechthin: so ist auch die geschlechtliche Gemeinschaft schon als solche

---

„Erziehen heißt aufwecken vom Schlaf, mit Schnee reiben wo's erfroren ist, abkühlen wo's brennt. Wer nie ein Kind unterrichtet hat, wird nie über das Mittelmäßige hervorragen. In gewisser Art lernen wir mehr von den Kindern als die Kinder von uns. Wer ein Auge hat, lernt hier den Menschen. Wenn die Sonne aufgeht, kann sie der Blick umfassen; wer kann in sie sehen, wenns Hochmittag ist?"

*) Vgl. Lotze, Mikrokosm., III., S. 380—383.

zugleich ein wesentlich religiöses Verhältniß, und die Ehe schon als solche eine wesentlich religiöse Institution. Und ebenso die Familie. Die Ehe ist daher wesentlich auch Gemeinschaft der Frömmigkeit, und es ergänzen sich in ihr die eigenthümlichen geschlechtlichen Modifikationen der Religiosität, so daß die individuelle Frömmigkeit nur in der Ehe zur vollen Entwickelung kommt. Und grade so ist die Familie gleichfalls wesentlich auch Gemeinschaft der Frömmigkeit und die ursprüngliche Schule derselben, außer welcher die richtige Erziehung zur Frömmigkeit und folglich eine normale religiöse Entwickelung überhaupt gar nicht möglich ist.

Anm. In demselben Verhältniß, in welchem es Gesittung gab, ist auch zu allen Zeiten und überall die Ehe als eine zugleich religiöse Institution behandelt worden.

II. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder das Kunstleben.

§. 330. Die Gemeinschaft des individuellen Erkennens, d. i. des Ahnens und des dieses konkomitirenden Anschauens, und folgeweise (da bei dem Ahnen die Empfindung, bezw. das Gefühl, das Vermittelnde ist, und bei dem Anschauen die Phantasie,) auch der Empfindung, bezw. des Gefühls, und der Phantasie, vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Produkte des individuellen Erkennens, der Ahnungen und Anschauungen, und zwar näher mittelst der gegenseitigen Darstellung derselben, d. i. mittelst des künstlerischen Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft der Ahnungen und Anschauungen.

Anm. 1. Eine Gemeinschaft unmittelbar des Ahnens und Anschauens selbst gibt es nicht; sondern nur mittelbar gibt es eine solche Gemeinschaft, nämlich mittelst der Gemeinschaft der Ahnungen und Anschauungen.

Anm. 2. Die eigenthümliche Wirkung der Kunst auf den für sie Empfänglichen ist die Belebung und Spannung des Gefühls und mittelst dieses zugleich der Phantasie. Je gefühlvoller und phantasievoller Einer ist, desto mehr liebt er die Kunst, desto mehr ist ihm die Theilnahme am Kunstleben ein Bedürfniß.

§. 331. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat diese Gemeinschaft darin, daß in dem Einzelnen seine Empfindung, bezw. sein Ge-

fühl, und seine Phantasie wegen ihrer in seiner Individualität begründeten Partikularität einseitige und irreguläre sind. Sie bedürfen deßhalb einer Berichtigung durch die Reinigung von ihrer natürlichen Partikularität. Diese Reinigung erfolgt nun eben dadurch, daß die Empfindung und Phantasie des einen Individuums mit den Empfindungen und Phantasieen der anderen Individuen in Kontakt und Wechselwirkung gesetzt und damit unter ihre Potenz gestellt wird, so daß es unter der Potenz der Empfindungen und Phantasieen der Anderen ahnt und anschaut. Hierdurch wird seine Empfindung und Phantasie wesentlich universalisirt und folglich (s. §. 163.) gebildet. Diese Befreiung der Empfindung und Phantasie von ihrer natürlichen Partikularität ist schon als solche eine Steigerung ihrer Lebendigkeit und mithin auch des Ahnens und Anschauens. Also nur indem Jeder seine eigenen Ahnungen und Anschauungen für Jeden darstellt und damit an Jeden mittheilt, kann er den Proceß seines individuellen Erkennens auf die schlechthin richtige Weise vollziehn. Daher ist das Ahnen und Anschauen ein moralisch normales nur als gemeinsames, d. h. als künstlerisches, und je mehr es künstlerische Gemeinschaft hält, desto höher steht es moralisch. Es gehört wesentlich zur Normalität des individuellen Erkennens, daß das Ahnen und Anschauen des Individuums in seiner specifischen Eigenthümlichkeit zugleich Ahnen und Anschauen des Ahnens und Anschauens des Nächsten in seiner specifischen Eigenthümlichkeit sei. Die eigene Empfindung und Phantasie desselben muß sich in eben dem Maße, in welchem sie sich (erkennend) vollzieht, zugleich zur Mitempfindung und Mitphantasie mit dem Nächsten in seiner specifischen Eigenthümlichkeit aufschließen und erweitern in der Liebe.

Anm. Die gegenseitige Mittheilung der Ahnungen und Anschauungen hat in jedem der Mittheilenden zur unmittelbaren Folge eine Reinigung, damit aber zugleich auch eine Belebung und Steigerung seines eigenen Ahnens und Anschauens*). Eine gesunde Gefühls-

*) Jäger, Die Grundbegriffe der christl. Sittenlehre, S. 107: „Alle Kunst ist nur die Sprache für die innere Freude, an der sich jedes von ihr erfüllte Individuum betheiligt, sei es produktiv oder reproduktiv."

und Phantasiebildung wird bekanntlich vor allem durch eine allseitige Bekanntschaft mit den verschiedenen nationalen Kunstwelten erreicht.

§. 332. Da der künstlerische Verkehr in der gegenseitigen Darstellung der Ahnungen und Anschauungen für einander besteht: so ist er in erster Reihe durch das individuell bestimmte Imaginationsvermögen, die Phantasie vermittelt, die demnach das eigenthümliche künstlerische Vermögen ist. (Vgl. oben §. 240.)

§. 333. Zur Darstellung kommen die Ahnungen und Anschauungen mittelst des Symbols, des individuell gearteten Darstellungsmittels (oben §. 285.). Diese Darstellung der Ahnung und Anschauung mittelst des Symbols ist das Kunstwerk*), dessen wesentlicher Charakter, wie der des in ihm dargestellten Objekts der Ahnung und Anschauung (s. §. 248.), die Schönheit ist, d. h. die Qualität, sich durch die Erregung einer specifischen Gefühlsstimmung verständlich zu machen. Eben sofern die Gemeinschaft des individuellen Erkennens sich so specifisch durch die Kunst vermittelt, ist sie wesentlich die künstlerische Gemeinschaft oder das Kunstleben.

Anm. Die Kunst verhält sich zum individuellen Erkennen genau ebenso wie zum universellen die Wissenschaft**). Bei ihren Hervorbringungen ist die Tendenz nie — wie die der Wissenschaft — die rein objektive Darstellung, sondern die Darstellung des Objekts in der subjektiv reflektirten Gestalt, in welcher es sich in dem individuell bestimmten Bewußtsein, d. h. in dem Gefühl des Darstellenden eigenthümlich wiederspiegelt, zugleich mit dem indirekten sich

*) J. H. Fichte, Psychol., I., S. 702: „Das Kunstwerk ist ein völlig originales Gebilde, darstellend das „Wahre", Wesentliche, Zutreffende der Sache in irgend einem bildlichen Gleichniß, gleichviel ob von geringem oder von größerem Umfange; — von den unwillkürlichen Eingebungen eines geistreich sinnbildenden Wortes oder einer ausdrucksvollen Melodie an, bis hinauf zu den umfassenden Conceptionen des gewaltigsten Dicht- oder Tonwerkes. Und hier ist es Zeit, auf die unwillkürlichen Naturanfänge der Kunst zurückzuweisen, und daran zu erinnern, wie sich zeigte, daß der Unterschied zwischen beiden ein inkommensurabler, der Uebergang von einem zum anderen ein unmerklicher sei. Schon in der Symbolik des gewöhnlichen Traumes ergab sich uns ein unwillkürliches Kunstwerk, ein Naturanfang der Kunst, wenn man will."

**) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., §. 290.

Abspiegeln der erkennenden Individualität in ihm*). Vgl. Schleiermacher, Syst. der Sittenl., S. 247: Die Kunst ist nie bloße Nachahmung der Natur.

§. 334. Ein solches Symbol als Darstellungsmittel der Ahnungen ist nun schon unmittelbar und natürlicherweise gegeben, nämlich in der Tonsprache sammt der wesentlich mit zu ihr gehörigen Gebehrde (§. 285.) Daß die Ahnung in sie, als das sie darstellende Zeichen, unmittelbar übergeht, das ist ja bereits natürlich angelegt in ihrem Wesen. Nämlich sofern das Ahnen wesentlich zugleich Anschauen ist vermöge der Phantasie, und sein Produkt, die Ahnung, wesentlich zugleich Anschauung. Denn diese Anschauung bildet sich (oder genauer: die im Anschauen wirksame Phantasie bildet ihr, der Anschauung,), und zwar unwillkürlich, wieder die materielle Natur des Ahnenden und anschauenden Individuums zum Organ an, durch welches sie sich auch äußerlich, also für das Bewußtsein Anderer (für Andere wahrnehmbar und mithin erkennbar) darstellt**), in Ton und Gebehrde, und zwar in diesen beiden in ihrer gegenseitigen Durchdringung und unauflöslichen Einheit. Denn auch der Ton ist schon eine, nur noch innerlich bleibende, Gebehrde, und jede Gebehrde ist unvollständig ohne den sie begleitenden Ton. Ahnung und Gebehrde (diese im weitesten Sinne des Worts, so daß auch der Ton mit eingeschlossen ist,) gehören daher wesentlich zusammen, so sehr, daß keine Ahnung wahrhaft fertig ist, bevor sie nicht Gebehrde (im weitesten Sinne) geworden ist***). Dieser nothwendige natürliche Zusammenhang beider hat aber seine bestimmte Zweckbeziehung eben auf die Erzielung der Gemeinschaft der Ahnungen und der An-

---

*) Novalis Schriften, III., S. 322 f.: „Darstellen, um darzustellen, ist ein freies Darstellen. Es wird damit nur angedeutet, daß nicht das Objekt als solches, sondern das Ich, als Grund der Thätigkeit, die Thätigkeit bestimmen soll. Dadurch erhält das Kunstwerk einen freien, idealischen Charakter, einen imposanten Geist, denn es ist sichtbares Produkt eines Ich. . . . . Das Objekt darf nur der Keim, der Typus sein, der Vestpunkt. Die bildende Kraft entwickelt an, in und durch ihn erst schöpferisch das schöne Ganze. Anders ausgedrückt, das Objekt soll uns als Produkt des Ich bestimmen, nicht als bloßes Objekt."

**) Man denke z. B. an die Schamröthe, diese malerische Modifikation des eigenen sinnlichen Leibes vom Gefühl aus.

***) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 158 f.

schauungen; und der Gemeinbesitz der Gebehrde (im weitesten Sinne) ist deßhalb ein moralisch normaler nur wiefern der Einzelne mittelst derselben Ahnungen und Anschauungen beides, an Andere mittheilt und von ihnen empfängt. Als Darstellung der Ahnung und Anschauung mittelst dieses unmittelbar und natürlich gegebenen individuellen Darstellungsmittels, der Gebehrde (mit Einschluß des Tons) ist das Kunstwerk das unmittelbare*). Es ist seinem Begriff zufolge ein unwillkürliches Erzeugniß.

Anm. 1. Der Ton ist hier überall nicht als artikulirter zu verstehen, sondern als Gesang (im weitesten Sinne des Worts), und die Gebehrde nicht als mittelbares Zeichen des Bewußtseins, sondern als unmittelbares.

Anm. 2. Die Ahnung ist nicht fertig ohne die Gebehrde (im weitesten Sinne des Worts, den Ton ausdrücklich mit eingeschlossen), grade ebenso wie kein Gedanke fertig und reif ist, bevor er Wort geworden. Das Gefühl reflektirt nämlich unmittelbar und unwillkürlich das Objekt, durch welches es erregt wird, nach innen hinein als Anschauung, d. i. als Phantasiebild, und wenigstens seine Erregtheit und die eigenthümliche nähere Bestimmtheit derselben auch wieder nach außen hin durch den Ton und die Gebehrde (im engeren Sinne). Der Ton ist zwar noch ein dem darstellenden Individuum selbst Innerliches; andrerseits aber ist er doch auch schon einem ihm Aeußeren eingebildet, nämlich dem universellen Aeußeren, der Luft**).

Anm. 3. Das wesentliche Verhältniß zwischen Gebehrde (im engeren Sinne) und Ton zeigt sich schon in der durchgängigen Zusammengehörigkeit von Tanz und Gesang***).

Anm. 4. Die Benennung „unmittelbares“ Kunstwerk, „unmittelbare“ Kunst wird im folgenden §. ihre Rechtfertigung finden.

§. 335. Das unmittelbare Kunstwerk ist jedoch für sich allein unzulänglich, um die Gemeinschaft des individuellen Erkennens vollständig zu vermitteln. Nicht nur reicht das ursprüngliche individuelle Darstellungsmittel nicht weit genug, um eine allgemeine Gemeinschaft der Ahnungen und Anschauungen herzustellen. Denn

*) Vgl. J. H. Fichte, System d. Ethik, II., 2. S. 367. 372.

**) Vgl. Schleiermacher, Gesch. der Philosophie, S. 52. 57.

***) Novalis Schrr., III., S. 171: „Gibt es einen Ton zu jeder Gestalt, eine Gestalt zu jedem Ton?“

mit der Gebehrde (im weitesten Sinne des Worts) kann unmöglich Jeder an Jeden heranreichen, wenigstens vor der vollendeten Vergeistigung des menschlichen Geschlechts, also während des Verlaufs der moralischen Entwickelung selbst. Ueberdieß aber, und dieß ist die Hauptsache, kommt in dem unmittelbaren Kunstwerk die Ahnung und Anschauung gar nicht nach ihrer objektiven Seite zur Darstellung, sondern lediglich nach ihrer subjektiven Seite, d. h. es kommt in ihm der Gegenstand selbst gar nicht mit zur Darstellung, welcher in dem individuell Erkennenden eine eigenthümliche Gefühlsbestimmtheit hervorgerufen hat, sondern nur diese durch ihn erregte eigenthümliche Gefühlsbestimmtheit, — also gar nicht, worauf es doch gerade abgesehen ist, das individuelle Erkenntniß selbst, sondern nur die eigenthümliche Erregtheit des Gefühls, von der dasselbe in dem individuell erkennenden Subjekt begleitet ist. Allein dieser Mangel läßt sich ergänzen. Denn das individuelle Erkennen ist ja gar nicht auf das unmittelbar gegebene Darstellungsmittel, die Gebehrde (im weitesten Sinne des Worts), beschränkt. Wie die Gebehrde selbst nur das Produkt des das individuelle Erkennen unmittelbar konkomitirenden individuellen Bilden in seiner Richtung auf die in dem Individuum selbst mit seiner Persönlichkeit unmittelbar geeinigte materielle Natur ist, um diese der Ahnung und Anschauung als Darstellungsmittel anzubilden: so greift dieselbe bildende Funktion auch über diese eigene materielle Natur des Individuums hinaus in die äußere materielle Natur hinüber, und bildet auch sie der Ahnung und Anschauung als symbolisirendes (andeutendes) Darstellungsmittel an. Diesem äußeren Naturelement kann sie dann aber das Bild, welches das Objekt in dem individuell bestimmten Bewußtsein des erkennenden Subjekts reflektirt hat, einbilden, und so kann sie mittelst desselben — was eben gefordert wurde — das individuelle Erkenntniß (von dem Objekt) selbst abbilden oder zur Darstellung bringen. Hiermit ergibt sich eine zweite Klasse von Kunstwerken, in deren Begriff dann auch das mit liegt, daß sie nicht (wie die Gebehrde) der Person des individuell Erkennenden unablöslich anhaften, sondern für diese äußere sind, eben deßhalb aber auch, was den von ihnen zu leistenden Dienst der Vermittelung der Gemeinschaft des individuellen Erkennens angeht, nicht in

die engen Grenzen ihrer eigenen räumlichen Gegenwart eingeschränkt sind*), — ebenmäßig aber auch, daß sie nur die in die äußere materielle Natur hinein verlängerte menschliche Gebehrde (im weitesten Sinne) sind. Diese neue Gattung ist die der mittelbaren**) oder der eigentlich sogenannten Kunstwerke. In ihnen stellt sich die Ahnung und Anschauung in einem Bilde***) dar, d. h. in einem Zeichen, welches das bezeichnete Objekt in der eigenthümlichen Färbung darstellt, in der es sich in dem Gefühl des Bezeichnenden abspiegelt (oder die es von dem Gefühl des Bezeichnenden empfängt)†). Nur mittelst dieser beiden Arten von Kunstwerken zusammen ist eine vollständige Darstellung der Ahnungen und Anschauungen Aller für einander möglich.

Anm. 1. Das mittelbare Kunstwerk korrespondirt innerhalb des Kunstlebens, als das allgemeine Kommunikationsmittel, genau der Schrift auf dem Gebiete des wissenschaftlichen Lebens.

Anm. 2. Man pflegt nur das mittelbare Kunstwerk unter den Begriff des Kunstwerks zu fassen. Schleiermacher schreibt, Prakt. Theol., S. 744: „Der unmittelbare Uebergang des Bewußtseins in Gebehrde oder in gemessenen Ton oder in Interjektionen in Vermischung, wiewohl sie die Keime zu Mimik, Gesang und Poesie sind, sind noch nicht Kunst. Kunst im engeren Sinne ist nur der mittelbare Ausdruck, wo die unmittelbare Affektion erst in ein Bild übergegangen, objektivirt ist, und dieses hernach dargestellte, die Affektion, wird in einer bekannten cyclischen Geschichte symbolisirt, und diese dann mimisch oder poetisch dargestellt." Desgleichen Psychologie, S. 470: „Kunst nennen wir aber die Aeußerung erst, wenn zwischen das Gefühl und die Aeußerung ein Vorgebildetsein im Bewußtsein eintritt. Dieses findet in den ursprünglichen Aeußerungen, zumal in

*) Schleiermacher, Psychol., S. 49: „Die weitere Stufe ist die, daß etwas von uns ganz Trennbares, ohne eine genauere Beziehung zu behalten auf unsere Persönlichkeit, für alle diejenigen, welche vermögen, das Geistige darin anzuschauen, hingestellt wird, mit der Einladung, es zu erkennen; und da kommen wir also auf das bestimmte Gebiet der Kunst."

**) Was diese Bezeichnung angeht, vgl. Schleiermacher, Praktische Theologie, S. 744.

***) Baader, Randglossen (S. W. XIV.), S. 374: „Gefühlssprache sind Bilder." Novalis Schriften, III., S. 178: „Alle Materialien borgt der Dichter, bis auf die Bilder."

†) Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 688 ff.

den leidenschaftlichen Zuständen, nicht statt. Das Vorbild ist ein Werk der Besonnenheit." Und dieß ist auch das Richtige, sofern zum eigentlichen Kunstwerk die objektive Seite mit erfordert wird, die bei dem unmittelbaren mangelt. Es wäre eine Verkennung des Begriffs der Kunst, wenn man etwa folgendermaßen raisonniren wollte: Die unmittelbare Kunst könne freilich nicht auch das Bild des gefühlsmäßig erkannten Objekts selbst mit darstellen, sondern nur die Bestimmtheit des durch dasselbe erregten Gefühls; dieß letztere sei es aber auch allein, worauf es bei der Kunstdarstellung zum Behuf einer Gemeinschaft des individuellen Erkennens eigentlich ankomme. Daß die mittelbare Kunst den Gegenstand, welcher die eigenthümliche Gefühlsbestimmtheit des erkennenden Subjekts hervorgerufen hat, mit dieser letzteren zugleich mit darstellt, dieß thue sie lediglich deßhalb, weil sie diese nicht anders zur Darstellung bringen könne als mittelst der Darstellung von jenem; um die eigenthümliche Beleuchtung, auf die allein sie es eigentlich absehe, anbringen zu können, müsse sie ein zu beleuchtendes Objekt darstellen, und zwar ein solches, das auf specifische Weise für dieselbe susceptibel und qualifizirt ist, folglich naturgemäß grade dasjenige, welches die darzustellende Gefühlsbestimmtheit eben selbst hervorgebracht hat in dem Darstellenden. Dieß Raisonnement wäre, wie gesagt, eine Verwirrung des Begriffs der Kunst.

Anm. 3. Auch das Bild*) ist ein Zeichen, aber kein bloßes Zeichen. Es ist ein Zeichen, das zugleich eine Gefühlsstimmung beides, ausdrückt und erregt.

§. 336. Nach Maßgabe der Verschiedenheit des äußeren materiellen Stoffs, in welchem die Ahnung und Anschauung sich zur

*) Nach Schleiermacher, Aesthetik, S. 400, ist das Bild „die Objektivität des Einzelnen." Vgl. Schelling, Philos. der Kunst (S. W., I., 5,), S. 407: „Das Bild ist immer konkret, rein besonder, und von allen Seiten so bestimmt, daß zur völligen Identität mit dem Gegenstand nur der bestimmte Theil des Raums fehlt, worin letzterer sich befindet." Lotze, Mikrok., III., S. 231: „Wir sprechen von einem Bilde eines Gegenstandes, wenn irgend eine Zusammenstellung anderer Mittel auf unsere Anschauung denselben Eindruck macht, welchen der Gegenstand selbst gemacht haben würde; durch Gleichheit seiner Wirkung wird also für uns ein Ding zum Bilde eines andern." Nach Schleiermacher (Aesthetik, S. 638—644,) versirt die Sprache rein als solche immer nur in dem fließenden Gegensatz des Allgemeinen und des Besonderen, sie gibt immer nur das Allgemeine, und kann nie ein vollkommen einzelnes bestimmtes geben, nie ein vollkommenes Bild der konkreten Objekte. Dieß kann die Sprache nur kraft der Poesie.

Darstellung bringt, verzweigt sich die mittelbare Kunst in eine Vielheit von Künsten*). Denn von der flüchtigen Luft an bis zum harten, scheinbar unbelebbaren Stein weiß sie sich mehr und mehr jedes materiellen natürlichen Stoffs, ihn beseelend, als eines Darstellungsmittels zu bemeistern**). Je mehr dieß materielle Naturelement ein relativ immaterielles ist, desto geeigneter ist es, um zum Kunstdarstellungsmittel, zum Symbol umgeformt zu werden. Die Wahl des Elements ist aber dabei nichts Zufälliges, sondern sie motivirt sich jedesmal durch die eigenthümliche Beschaffenheit des individuellen Erkennens, welches seine Produkte in Symbolen darstellen will (nicht gerade seines Objekts), also durch die specifische Gefühlsart, die dem Künstler eignet, so daß für die Darstellung desselben Objekts der Eine dieses Material wählen wird, der Andere ein anderes, also der Eine diese besondere Kunst, der andere eine andere***). Auch die Gebehrde (im engeren Sinne) und der Ton selbst, diese natürlichen und unmittelbaren ästhetischen Darstellungsmittel, können zu mittelbaren verarbeitet werden, und das Element abgeben für die Hervorbringung von mittelbaren Kunstwerken. Wird die Gebehrde (im engeren Sinne) auf solche Weise verwendet, so entsteht die eigentliche Mimik, geschieht es mit dem Tone, so entsteht die Musik, die in ihrer Urform Gesang (Vokalmusik) ist, dadurch aber, daß der Ton der menschlichen Stimme sich künstlich modifizirt mittelst mechanischer Vorrichtungen (musikalischer Instrumente), Instrumentalmusik wird. Gleicherweise läßt sich auch die (artikulirte) Sprache, das natürliche und unmittelbare universelle Darstellungsmittel (§. 285.), auf dieselbe Art behandeln, und dann ergibt sich die Poesie †). Es

---

*) Dieß fällt ganz zusammen mit dem Satze Schleiermachers: „Die Kunst in ihrer Wirklichkeit theilt sich nach der Art, wie sie Erscheinung werden kann." Aesthetik, S. 155.

**) Vgl. J. H. Fichte, Ethik, II, 2, S. 367.

***) Ulrici, Gott und der Mensch, I., S. 514 f.: „Wo gemäß der individuellen Begabung ein einzelner Sinn an Schärfe und Reizbarkeit bedeutend vorwiegt, wird die Einbildungskraft den Stoff ihrer Gebilde vorzugsweise aus dem Gebiete seiner Perceptionen entlehnen, oder sie in die Form der von ihm ausgehenden Wahrnehmungen kleiden."

†) Novalis Schriften, III., S. 183: „Die Malerei und Zeichnung setzt alles in Fläche und Flächenerscheinungen, die Musik alles in Bewegungen, die Poesie alles in Worte und Sprachzeichen um."

wird hiermit der Wortsprache der eigenthümliche Charakter des primitiven **individuellen** Darstellungsmittels, der Gebehrde im weiteren Sinne, namentlich wie sie der Ton ist, aufgeprägt. So entsteht das Metrum. Die metrische Rede ist die Lautsprache unter der Potenz des Tons*). Eben deßhalb ist das Metrum der Poesie wesentlich. Musik und Poesie sind demnach die primitivsten unter den mittelbaren oder eigentlichen Künsten**). Auch die Mimik nimmt die gleiche Stellung ein, nämlich im Zusammenschluß mit der Musik.

Anm. 1. Die **Musik** als Gesang bildet den fließendsten Uebergang von der unmittelbaren Kunst zur mittelbaren***). Denn allerdings ist der **menschliche** Ton das **ursprüngliche** musikalische Darstellungsmittel†). Von allen mittelbaren Künsten ist die Musik die populärste, auch wohl mit deßhalb, weil sie mehr als alle anderen noch unter einem **Naturgesetz** steht††). Denn das ist das Wunderbare an ihr, daß sie, die doch ganz für das Gefühl ist, dieß nach einer Seite ganz durch den Verstand ist, nämlich durch die strikteste Mathematik der Töne. Auf dem gemeinsamen Verhältniß zur Mathematik beruht wohl die eigenthümlich nahe Verwandtschaft, die man zwischen der Musik und der Architektur gefunden hat, und die be-

---

*) Vgl. **Vorländer**, a. a. O., S. 325.

) **Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung (3. A.), II., S. 483: „Ueberhaupt sind die bildenden die am schwächsten wirkenden Künste." S. 484: „Dem entsprechend lassen die bildenden Künste sich auch entbehren: ganze Völker, z. B. die Mohammedanischen," (?) „sind ohne sie: aber ohne Musik und Poesie ist keins."

***) Vgl. **Schleiermacher**, Prakt. Theol., S. 744.

†) Gegen **Schopenhauer**, Die Welt als Wille u. Vorstell., II. S. 510: „Die Musik als solche kennt allein die Töne, nicht aber die Ursachen, welche diese hervorbringen. Demnach ist für sie auch die vox humana ursprünglich und wesentlich nichts anderes als ein modifizirter Ton, eben wie der eines Instruments, und hat, wie jeder andere, die eigenthümlichen Vortheile und Nachtheile, welche eine Folge des ihn hervorbringenden Instruments sind."

††) **Novalis** Schriften, III., S. 194: „Die musikalischen Verhältnisse scheinen mir recht eigentlich die Grundverhältnisse der Natur zu sein." S. 226: „Sollten musikalische Verhältnisse der Quell aller Lust oder Unlust sein?" **Schopenhauer**, a. a. O, II., S. 520 f.: „Es ist in der That höchst wunderbar, daß es ein weder physisch schmerzliches noch auch konventionelles, dennoch sogleich entsprechendes und unverkennbares Zeichen des Schmerzes gibt: das Moll. Daran läßt sich ermessen, wie tief die Musik im Wesen der Dinge und des Menschen gegründet ist." Es ist ein schönes Wort von Felix **Mendelssohn** (Reisebriefe, 2. A., S. 254,): „Es wäre ja ein Wunder, wenn es irgendwo eine Musik geben könnte, wo keine Gesinnung ist."

sonders Schelling so sehr urgirt, daß er die Architektur „die konkrete, die erstarrte Musik nennt" *).

Anm. 2. Die Poesie**) hat nichts mit der Aufgabe des universellen Erkennens zu thun, sondern versirt lediglich in der Sphäre des individuellen Erkennens***). Vom Rhythmus und dem Metrum, die der Poesie wesentlich sind, sagt Schopenhauer (Die Welt als Wille und Vorstell., II., S. 516,) treffend: „Rhythmus ist in der Zeit, was im Raume die Symmetrie ist, nämlich Theilung in gleiche und einander entsprechende Theile, und zwar zunächst in größere, welche wieder in kleinere, jenen untergeordnete, zerfallen" †). Das Metrum und der ihm wesentlich analoge Reim machen die Wortsprache unmittelbar für das Ohr zur Gefühlssprache ††).

*) Schelling, Philos. der Kunst (S. W., I., 5,). S. 576: „Die Architektur bildet nothwendig nach arithmetischen oder, weil sie die Musik im Raume ist, nach geometrischen Verhältnissen. . . . . Sie ist die Musik im Raume, gleichsam die erstarrte Musik." S. 577: „Die Architektur ist eine Form der Plastik, und wenn sie Musik ist, so ist sie konkrete Musik." System der gesammten Philosophie und der Naturphilosophie insbesondere (S. W., I., 6,) S. 466: „Auch der Gesang der Vögel ist ein Kunsttrieb, und merkwürdig genug ist, daß von aller Kunst, die in dem Universum wohnt, es eben die Architektur und die Musik ist, welche die Natur bis zu einem gewissen Punkte auch den Thieren eingebildet hat; denn die Architektur ist nur konkrete, erstarrte Musik" Stuttgarter Privatvorlesungen (S. W., I., 7.), S. 456: „Merkwürdig, daß im Instinkte" (thierischen Kunsttriebe) „grade die zwei Künste, Architektur und Musik, repräsentirt sind, die sich ohnedieß verwandt, so daß Architektur unter den plastischen Künsten eigentlich der Musik entspricht (Vitruv)." Vergl. Novalis Schriften, III., S. 177: „Die eigentliche sichtbare Musik sind die Arabesken, Muster, Ornamente u. s. w."

**) Schopenhauers, zum Theil wunderliche, Bemerkungen über das Wesen der Poesie: Die Welt als Wille u. s. w., II., S 482 f. 486.

***) Schleiermacher, Psychol, S. 471: „Die Poesie scheint mit Gedanken zu verkehren; allein sie will weder die Wissenschaft noch die Erfahrung bereichern. Die Gedanken sind auch nur Beschreibungen von Bildern, wie die Wechselbeziehung zwischen Poesie und Malerei, oder Beschreibung von Gefühlen, wie die Wechselwirkung zwischen Poesie und Musik genugsam beweist."

†) Novalis Schriften II., S. 130: „Alle Methode ist Rhythmus. . . . . Jeder Mensch hat seinen individuellen Rhythmus." S. auch III., S. 254 f., wo es u. A. heißt: „Alles, was wir mit einer gewissen Fertigkeit thun, machen wir unvermerkt rhythmisch."

††) Schopenhauer, a. a. O., II., S. 487: „So groß ist die Macht, welche Metrum und Reim auf das Gemüth ausüben, und so wirksam das ihnen eigene geheimnißvolle lenocinium." S. 488: „Mir ist aus früher Kindheit er innerlich, daß ich mich eine Zeit lang am Wohlklang der Verse ergötzt hatte,

§. 337. Alle mittelbaren Künste sind nur Verlängerungen der unmittelbaren, durch Gebehrde (im engeren Sinne) und Ton darstellenden Kunst*), und ihre Erzeugnisse nur Abprägungen der Gebehrde (im engeren Sinne) und des Tones in verschiedenen der äußeren materiellen Natur angehörigen Stoffen: was schon darin zu Tage liegt, daß die wesentlichen Grundelemente jeder mittelbaren Kunstdarstellung Gestalt, und zwar als belebte, bewegte, (d. h. die Gebehrde) und Harmonie (d. h. der Ton) sind, und zwar, je vollkommener dieselbe ist, in desto durchgreifenderer gegenseitiger Durchdringung und desto unauflöslicherer Einheit. Die mittelbaren Künste unterscheiden sich so in die gestaltenden und die tönenden, jedoch nur a potiori. Alle sind beides, gestaltende und tönende; nur stellt sich bei den einzelnen das Verhältniß dieser beiden Grundelemente in verschiedener Weise. Die überwiegend gestaltenden Künste sind die Mimik (die auf ihrer höheren Potenz nicht stumm bleibt, sondern in Gesang oder Wort ausbricht,), die Architektur (mit Einschluß der Gartenbaukunst**)), die Skulptur und die Malerei, — die überwiegend tönenden die Musik und die Poesie. Das Gleichgewicht beider Elemente wird am nächsten erreicht einerseits in der Malerei (in welcher der Ton sich im Elemente des Lichts realisirt,), in der aber doch immer noch die Gestalt (die Gebehrde) vorherrscht, — andrerseits in der Poesie***), in der aber doch immer noch die Harmonie (der Ton) vorherrscht: weßhalb denn auch diese beiden Künste die vollkommensten unter den mittelbaren, unter sich aber völlig

---

ehe ich die Entdeckung machte, daß sie auch durchweg Sinn und Gedanken enthielten." S. 488: „Daß so geringfügig, ja kindisch erscheinende Mittel wie Metrum und Reim eine so mächtige Wirkung ausüben, ist sehr auffallend und wohl der Untersuchung werth." Die Erklärung, welche der Verfasser sofort versucht, ist unzutreffend, nur die Bemerkung (S. 488) hat ihre Richtigkeit, daß „das dem Gehör unmittelbar Gegebene, also der bloße Wortklang, durch Rhythmus und Reim zu einer Art Musik wird."

*) Vgl. J. H. Fichte, Ethik, II., 2, S. 367.

**) S. Schleiermacher, Aesthetik, S. 129. 174 f. vgl. S. 480 f. Kant (Kritik der Urtheilskraft, S 186 f.,) rechnet die „Lustgärtnerei" mit unter die Malerei, was auch seine Wahrheit hat. Denn s. §. 248.

***) Novalis Schrr., III., S. 183: „Die Poesie im strengeren Sinne scheint fast die Mittelkunst zwischen den bildenden und den tönenden Künsten zu sein. Sollte der Takt der Figur und der Ton der Farbe entsprechen?"

gleich zu ordnen sind. Bei ihrer inneren Verwandtschaft gehen Poesie, Musik und Mimik naturgemäß unter sich eine Verbindung ein*), so wie aus dem gleichen Grunde auch bei der Architektur, der Skulptur und der Malerei das Gleiche der Fall ist.

Anm. Aus dem Obigen motivirt sich die gangbare Eintheilung der (mittelbaren) Künste in die bildenden und die redenden. Ein frappanter Anklang an den Grundgedanken unsrer Eintheilung findet sich bei Kant, Kritik der Urtheilskraft (S. W., VII.), S. 183 ff., ungeachtet dort eine ganz andere Ableitung der einzelnen schönen Künste gegeben wird. Bei Novalis in der eben angezogenen Stelle (III., S. 183,) sind wir genau unsrer Eintheilung begegnet. Auf einer ähnlichen Basis nimmt J. H. Fichte, Psychol. I., S. 471, „eine doppelte Reihe von Künsten" an, die „plastischen und die tonbildenden." Heinr. Ritters Eintheilung der Künste s. Encyklop. d. philos. Wiss., III., S. 590—601.

§. 338. Dieser Vielheit der mittelbaren Künste ungeachtet ist die mittelbare Kunst doch an sich wesentlich Eine. Denn jene Vielheit rührt eben nur von der Unzulänglichkeit jeder einzelnen Kunst für sich allein zur Lösung der künstlerischen Aufgabe her, so daß jede einzelne nur in ihrem Zusammensein und lebendigen Zusammenhange mit allen übrigen ihrem eigenen Begriff wahrhaft zu entsprechen vermag. Daher ist die Entwickelung der mittelbaren Kunst wesentlich auf der einen Seite ein sich Verzweigen derselben in eine immer größere Vielheit von besonderen Künsten und auf der anderen Seite eben hiermit zugleich ein immer vollständigeres sich Hervorbilden der lebendigen Einheit in dieser Vielheit vermöge ihrer Organisation. Eben dadurch, daß alle besonderen mittelbaren Künste durch ihr organisches Zusammengehen schlechthin in einander eingehen, vollenden sie sich auch erst jede in sich selbst schlechthin. Die Entwickelung des Kunstlebens muß auch selbst einen organischen Ansatzpunkt für diese Ver-

*) J. H. Fichte, Psychol., I., S. 665: „Und so bilden beide" (Musik und Poesie) „in ihrer Vereinigung das Höchste ihrer gemeinsamen Kunstrichtung: entweder eine durch musikalischen Ausdruck gesteigerte, unserm Gefühlsleben dadurch noch inniger angeeignete Wortdichtung, oder eine musikalische Gefühlsschilderung, welche durch das unterp[illegible]etische Wort aus ihrer unbestimmten Vieldeutigkeit herausgezogen, glei[illegible] wird, [illegible] zu gesteigertem Genusse einladet." Vgl. S. 676.

inigung der Künste absetzen. Dieser ist die Schaubühne*). Sie — ihren Begriff in seinem weitesten Umfange gefaßt — bildet den organischen Mittelpunkt des gesammten mittelbaren Kunstlebens.

§. 339. Die Aufgabe der mittelbaren Kunst ist, daß eine Masse von mittelbaren künstlerischen Produktionen zustande komme, ein Kunstschatz, aus welchem Jeder, sein Gefühl und seine Phantasie in ihm entwickelnd und bildend, seine Ahnungen und Anschauungen mpfängt, und in welchen er auch wieder die Darstellungen derselben niederlegt, eine objektive Kunstwelt, die moralisches Gemeingut ist, — und daß dieser Kunstschatz allmälig zur Totalität der mittelbaren künstlerischen Produktionen werde, so daß in ihm die reine, die wahre künstlerische Darstellung jeder Ahnung und Anschauung jedes Einzelnen enthalten ist. In diesem vollendeten Kunstschatz — der seinem Begriff zufolge ein öffentlicher ist, — ist dann auch die Vielheit der besonderen mittelbaren Künste schlechthin in die Einheit zusammengegangen, und es liegt demnach in seiner Natur, daß er sich an die Schaubühne anlehnt.

Anm. Diesem Kunstschatz entspricht im wissenschaftlichen Leben die wissenschaftliche Literatur.

§. 340. Mit der Vollendung eines solchen Allen gemeinsamen Kunstschatzes ist zugleich die absolute Allgemeinheit der künstlerischen Gemeinschaft, die moralisch unbedingt gefordert werden muß, realisirt. Denn in dem vollendeten gemeinsamen Kunstschatz ist einerseits die vollständige Darstellung der Ahnungen und Anschauungen aller Einzelnen gegeben, und andrerseits die vollständige Verständlichkeit dieser Darstellung für alle Einzelnen, indem sich dann in Jedem Gefühl und Phantasie, also die Fähigkeit, fremde Kunstdarstellungen zu verstehen, an der Totalität der Kunstdarstellungen, mithin in schlechthin allseitiger Weise entwickelt und ausbildet.

§. 341. Jeder soll Künstler sein**). Alles individuelle Erkennen ist nur insofern moralisch normal, als es sein Produkt nicht für sich abschließt, sondern es der Gemeinschaft eröffnet, d. h. als es in ein künstlerisches Bilden übergeht, und ein für Andere verständliches

*) Vgl. Bunsen, Gott in der Geschichte, II., S. 459.
**) Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I, S. 657 ff.

Kunstwerk absetzt. Keine Ahnung und Anschauung darf ohne künstlerische Darstellung sein*). Jeder ist aber auch schon naturnothwendig Künstler, — nämlich in dem Material seines eigenen materiellen Naturorganismus, also durch die Produktion unmittelbarer Kunstwerke**). Dieß ist die Jedem gesetzte künstlerische Aufgabe, zunächst seinen psychischen, mittelst dieses dann aber auch seinen somatischen materiellen Naturorganismus zum Darstellungsmittel der Produkte seines individuell bestimmten Erkennens, seiner Ahnungen und Anschauungen, nämlich nach ihrer subjektiven Seite, d. h. zur Schönheit auszubilden***), also den eigenen materiellen beseelten Leib zu einem mimischen Kunstwerk zu potenziren, so daß er in seiner Schönheit die Schönheit seines individuell persönlichen Bewußtseins und seiner individuellen Persönlichkeit überhaupt wiederspiegele†). Realisirt wird aber diese Aufgabe vermöge zahlloser unwillkürlicher bildender Funktionen, welche sich, vom Impulse des Gefühls ausgehend, durch die Vermittelung der Phantasie auf den Naturorganismus richten, und in welchen allen die Persönlichkeit sich als plastische Künstlerin verhält††). Je kräftiger das Gefühl und

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, §. 256.

**) Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 473. 668.

***) Volkmann, Psychol., S. 397: „Denkt nicht den Menschen zu verschönern, sagte Lavater, ohne ihn zu verbessern, und denkt nicht ihn gesund zu erhalten, fügte Feuchtersleben hinzu, ohne ihn moralisch zu erheben."

†) J. H. Fichte, Ethik, II., 2, S. 372: „Der harmonische Eindruck einer gebildeten, durch sittliches Maß gehaltenen Persönlichkeit beruht ebensowohl auf ästhetischer Darstellung und ästhetischer Aneignung, wie die Wirkung des großartigsten Kunstwerks; und der Künstler legt nicht minder im ganzen Umfange seiner Werke die Eigenthümlichkeit seiner Gefühlsweise nieder, gleich wie der gewöhnliche Mensch es thut in einem Worte oder einer charakteristischen Gebehrde, als den kleinsten und unwillkürlichsten Kunstproduktionen. Beides ist nur dem Grade, nicht dem Wesen nach verschieden." Vgl. auch Hegel, Encyklop., §. 411.

††) Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 254. Der hier ausgesprochene Satz, seinem wesentlichen allgemeinen Sinne nach, bildet einen anthropologischen Grundgedanken J. H. Fichtes. S. dessen Anthropologie (2. A.), S. 477 f. 485—488 et passim. Es heißt hier S. 477: „Wir dürfen daher .... den Erfahrungssatz aussprechen: daß die Phantasie gar nicht blos oder ausschließlich ein „Geistesvermögen", d. h. eine lediglich der bewußten Sphäre der Seele angehörende Thätigkeit sei, daß sie recht eigentlich ein Mittleres, ein ebenso bewußtlos reali-

die Phantasie in dem Individuum sind, in desto durchgreifenderer Weise vollzieht sich dieser plastische Proceß. Weil nun alles Handeln durch den materiellen Naturorganismus des Handelnden vermittelt ist, (§. 224.) so muß an allen moralischen Funktionen überhaupt die mittelbare Kunst participiren, sie müssen alle, was auch immer sie sonst sein mögen, zugleich künstlerischen oder ästhetischen Charakter an sich haben, dessen Mangel immer den Eindruck der Rohheit gibt*).

---

sirendes wie ideelles Vermögen bilde, und darum ganz gleicherweise in das Gebiet der „Lebensprocesse", der bewußtlos zweckmäßigen Körperbildung und Körpererhaltung hinabreiche, wie den höchsten Ideen zur beseelenden Gestaltung diene." Und S. 478: „Physiognomie, mimischer Ausdruck und all dergleichen ist daher nur eine fortgesetzte Korporisation der Seele, bei der, was zuerst im Verborgenen des Mutterleibes vorging, nunmehr sich ans Licht wagt und vor unseren Augen sich vollzieht, damit aber genöthigt ist, seine wahre Natur, das Phantasiemäßige, zu verrathen." Ferner S. 486: „Auf diesen Einwand haben wir zu erwiedern, daß den Begriff der Phantasie bloß auf die bewußte Sphäre zu beschränken, lediglich ein Rest jener willkürlichen Gegensetzung von Subjektivität und Objektivität, von Idealem und Realem sei, welche schon so lange den Charakter unsrer wissenschaftlichen Bildung ausmacht, die nirgends einen stätigen Uebergang zwischen beiden zulassen will. Gerade die Erfahrung lehrt es anders, sobald man sie ohne jenes theoretische Vorurtheil befragt; sie zeigt eben, daß es ein Mittleres gebe, welches in seinen Wirkungen ebenso real als ideal ist, das wir aber gar nicht anders denn als „Phantasie" zu bezeichnen wüßten, so gewiß darin die allgemeine Natur der Phantasie besteht, auch in den höchsten und freiesten Gebilden des eigentlich künstlerischen Schaffens der Grundlage des Unwillkürlichen, Vorbewußten niemals entbehren zu können." Endlich S. 487: „Eben die Erfahrung daher belehrt uns, daß man den bisher angenommenen Begriff der Phantasie gerade um die eine Hälfte ihrer Wirksamkeit erweitern müsse, indem sie thatsächlich im Organismus als reales und sich realisirendes Bildvermögen auftritt, nicht bloß als ideale, subjektive Bilder ausspinnende Macht." Vgl. ebendess. Psychol., I., S. 13 ff. 20—23. 64 f. — In dem im Text ausgesprochenen Sinne kann man sagen, was Karl Snell (Die Schöpfung des Menschen. Leipz. 1863, S. 143,) in einem anderen Sinne ausspricht: „Der menschliche Körper, ein Tempel, würdig zur Wohnung des Ewigen zu dienen, ist kein Geschenk der Natur oder der Gottheit, sondern eine Errungenschaft ungezählter geistig-sittlicher Thaten."

*) Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 250, wo es u. A. heißt: „Das Maximum des geistigen Lebens besteht darin, daß bei jeder Selbstthätigkeit auch die Kunst als die wahre geistige Selbstmanifestation miterscheint und postulirt wird."

Anm. 1. Gefühl und Trieb, in ihrer durch die Phantasie vermittelten Einheit, sind im menschlichen Lebensproceß als moralischem die plastische Kraft, — sie sind die moralische plastische Kraft.

Anm. 2. Das im §. entwickelte Sachverhältniß bildet die Basis der Physiognomik. Aus ihm erklärt sich auch die auffallende Wirkung der Gemüthsbewegungen, namentlich der Affekte, auf die physiognomische Bildung des (materiellen) Leibes, sowie die Erfahrungsthatsache, daß Personen von wenig Gefühl und Phantasie einen stumpfen physiognomischen Ausdruck haben *).

§. 342. Hat die moralische Entwickelung, nämlich als normale, wirklich ihr Ziel erreicht, und ist mithin der individuelle Naturorganismus auf vollendete Weise vergeistigt: so ist mit der Lösung dieser künstlerischen Aufgabe die künstlerische Aufgabe des menschlichen Individuums überhaupt erschöpft. Sein geistiger beseelter Leib ist in seiner absoluten Agilität ein schlechthin geeignetes Medium für die vollständige und unmittelbare Erscheinung der Erzeugnisse seines individuellen Erkennens, seiner Ahnungen und Anschauungen, das schlechthin vollendete individuelle Kunstwerk. Die Menschheit am Abschluß ihrer moralischen Entwickelung oder in ihrer moralischen Vollendung gedacht, fallen alle bloß mittelbaren Kunstwerke wieder hinweg mit der Materie selbst, aus deren Elemente sie geformt sind, zugleich mit dem nun nicht länger bestehenden Bedürfnisse derselben. Die mittelbare Kunst ist also ein transitorisches Annexum der unmittelbaren, die insofern die eigentliche Kunst ist.

Anm. 1. Ganz auf dieselbe Weise, wie zur unmittelbaren Kunst die mittelbare, verhält sich zur Sprache die Schrift.

Anm. 2. Die Seligen (oder die Engel) lesen ihre Gefühlsbestimmtheiten, und zwar auch nach ihrer objektiven Seite, einander unmittelbar im Angesicht. Daß die Ausübung der unmittelbaren Kunst auch im Zustande der vollendeten Vergeistigung des Menschen nicht wegfällt, das ist durch die Vorstellung ausgedrückt, daß die Seligen auch singen, wie sie sprechen.

*) Vgl. überhaupt Hegel, Encyklop. (S. W., VII, 2,), S. 239 – 246. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 671 f.

§. 343. Zur Produktion **mittelbarer** Kunstwerke sind **nicht Alle** fähig, sondern nur Diejenigen, in welchen zugleich einerseits die individuell erkennende Funktion, das Gefühl, in hervorstechender Lebendigkeit steht, und andrerseits die sie begleitende individuell imaginirende Funktion, die Phantasie in solchem Maße kräftig ist, daß sie über den Bereich der unmittelbaren Kunstdarstellungen hinaus auch in die äußere materielle Natur künstlerisch bildend hineingreift.

Anm. Die rechten Künstler (im engeren Sinne) müssen uns anderen Menschen von stumpferen Gefühlswerkzeugen die Dinge **vorfühlen**, damit wir sie **richtig** fühlen lernen. Der Künstler fühlt gleichsam **mit bewaffnetem Gefühle***). Was sich im Kunstwerk

*) Vgl. **Tieck**, Gesammelte Novellen (Breslau 1835), I., S. 172 f. **Schopenhauer**, Die Welt als Wille u. Vorstell., I., S. 229 f. schreibt: „Der Genius hat vor den übrigen Menschen nur den viel höhern Grad und die anhaltendere Dauer jener Erkenntnißweise voraus, welche ihn bei derselben die Besonnenheit behalten lassen, die erfordert ist, um das so Erkannte in einem willkürlichen Werk zu wiederholen, welche Wiederholung das Kunstwerk ist. Durch dasselbe theilt er die aufgefaßte Idee den Anderen mit. Dieselbe bleibt dabei unverändert und dieselbe: daher ist das ästhetische Wohlgefallen wesentlich Eines und dasselbe, es mag durch ein Werk der Kunst oder unmittelbar durch die Anschauung der Natur und des Lebens hervorgerufen sein. Das Kunstwerk ist bloß ein Erleichterungsmittel derjenigen Erkenntniß, in welcher jenes Wohlgefallen besteht. Daß aus dem Kunstwerk die Idee uns leichter entgegentritt als unmittelbar aus der Natur und der Wirklichkeit, kommt daher, daß der Künstler, der nur die Idee, nicht mehr die Wirklichkeit erkannte, in seinem Werk auch nur die Idee rein wiederholt hat, sie ausgesondert hat aus der Wirklichkeit, mit Auslassung aller störenden Zufälligkeiten. Der Künstler läßt uns durch seine Augen in die Welt blicken. Daß er diese Augen hat, daß er das Wesentliche, außer allen Relationen Liegende der Dinge erkennt, ist eben die Gabe des Genius, das Angeborene; daß er aber im Stande ist, auch uns diese Gabe zu leihen, uns seine Augen aufzusetzen: dieß ist das Erworbene, das Technische der Kunst." Vgl. auch S. 258. 293. Weiter heißt es Bd. II., S. 80 f.: „Daß die Werke des Genies die aller Anderen himmelweit übertreffen, kommt bloß daher, daß die Welt, die es sieht und der es seine Aussagen entnimmt, so viel klarer, gleichsam tiefer herausgearbeitet ist, als die in den Köpfen der Anderen, welche freilich dieselben Gegenstände enthält, aber zu jener sich verhält, wie ein chinesisches Bild, ohne Schatten und Perspektive, zum vollendeten Oelgemälde." S. 462: „Jedes Kunstwerk ist demgemäß eigentlich bemüht, uns das Leben und die Dinge so zu zeigen, wie sie in Wahrheit sind, aber durch den Nebel objektiver und subjektiver Zufälligkeiten hindurch nicht von Jedem unmittelbar erfaßt werden können. Diesen Nebel nimmt die Kunst hinweg. Die Werke der Dichter, Bildner und darstellenden Künstler überhaupt enthalten anerkanntermaßen einen Schatz tiefer Weisheit: eben weil aus ihnen

darstellt, ist ein individuell bestimmtes (ein subjektives) Bewußtsein von dem Objekt; aber nicht das erste beste; sondern es muß ein so beschaffenes sein, daß sich gerade in seiner individuellen oder subjektiven Auffassung der Objekte eben das objektive oder identische (universelle) Bild derselben auf eigenthümlich reine und scharfe Weise abspiegelt*). Hierauf beruht, was man durch die Formel auszudrücken pflegt, die Kunst idealisire die Objekte ihrer Darstellung**). Sie steigert sie keineswegs an sich, sondern sie stellt sie nur getreu so dar, wie sie sich in dem vergleichungsweise reinen Spiegel des Gefühls des Künstlers als Ahnungen und Anschauungen reflektiren***). Die Voraussetzungen eines Kunstwerks sind also einmal, daß das Gefühl (nicht der Verstand) des Künstlers eine eigenthümliche Energie besitzt, in die objektive Natur, in das identische Wesen seines Gegenstandes einzubringen†), und fürs andere, daß dem Künstler das Vermögen

die Weisheit der Natur der Dinge selbst redet, deren Aussagen sie bloß durch Verdeutlichung und reinere Wiederholung verdolmetschen." Vgl. auch S. 162. Palmer, Moral, S. 435: „Der Dichter sieht das Wirkliche besser als andere Leute, indem er dem Maler gleicht, der überall das Malerische sieht, das den Anderen entgeht, überall das Vorhandene in seinem Auge zu einem Bilde zusammenfaßt, das den Charakter des Schönen an sich trägt. Ganz so sieht der Dichter die Dinge nicht anders als sie sind, aber er sieht sie unter dem Gesichtspunkt des Schönen; er verdreht sie nicht und färbt sie nicht, aber er sieht sie in einem idealen Lichte, und gewinnt dadurch die poetische Anschauung, die eben kraft ihrer Idealität mit der religiösen verwandt ist." Sehr wahr sagt Lotze, Mikrokosm., II., S. 57: „daß die Wirklichkeit im Großen Poesie ist, Prosa nur die zufällige und beschränkte Ansicht der Dinge, die ein enger und niedriger Standpunkt gewährt." Trendelenburg, Log. Unters., II., S. 66: „Die menschliche Kunst arbeitet augenscheinlich für Zwecke, aber ihre Zwecke sind keine selbstersonnenen; sie setzt nur die Zwecke in der Natur fort, indem sie, was mangelhaft blieb, zu ergänzen und zu vollenden bemüht ist."

*) Bunsen, Hippolytus, I., S. 310: „Der Künstler .... weiß, daß seine individuellsten Werke der Ausdruck einer gemeinsamen Anschauung sind, und daher von dem Einzelnen als solchem unabhängig."

**) Vgl. K. Ph. Fischer, Grundzüge des Systems der spekul. Ethik, S. 264 ff. J. H. Fichte, Ethik, II., 2, S. 322 f.

***) Felix Mendelssohn, Reisebriefe (2. A.), S. 257: „Und sind Sie mit mir Einer Meinung, daß es die erste Bedingung zu einem Künstler sei, daß er Respekt vor dem Großen habe, und sich davor beuge und es anerkenne, und nicht die großen Flammen auszupusten versuche, damit das kleine Talglicht ein wenig heller leuchte? Wenn Einer das Große nicht fühlt, so möchte ich wissen, wie er es mich will fühlen lassen."

†) Vgl. Hegel, Philosoph. Propädeutik, S. 187.

beiwohnt, diese individuelle oder gefühlsmäßige Erkenntniß, d. h. diese seine Ahnung und Anschauung des Gegenstandes auch auf eine eigenthümlich reine (klare und deutliche) und evidente Weise in einem äußeren materiellen Stoff für das Gefühl Anderer zur Darstellung zu bringen*). Erst die Vereinigung von diesen beiden Momenten macht den wirklichen Künstler, der eben deßhalb auch nicht ohne Bildung zustande kommen kann, die vorzugsweise (jedoch keineswegs ausschließend) nach der letzteren Seite hin ihr Werk zu treiben hat. Daher erklärt es sich, weßhalb so Viele fälschlich sich selbst für Künstler halten**). Sie besitzen eines von den beiden Elementen, die zusammen den Künstler machen, aber eben nur das eine, — am gewöhnlichsten das erstere für sich allein, viel Gefühl und wenig Phantasie***). Sehr klar spricht sich Schiller (bei Gustav Schwab, Schillers Leben, Buch III., S. 675,) hierüber aus, mit specieller Beziehung auf den Dichter: „Jeden, der imstande ist, seinen Empfindungszustand in ein Objekt zu legen, so daß dieses Objekt mich nöthigt, in jenen Empfindungszustand überzugehn, folglich lebendig auf mich wirkt, heiße ich einen Poeten, einen Macher. Aber nicht jeder Poet ist darum dem Grade nach ein vortrefflicher. Der Grad seiner Vollkommenheit beruht auf dem Reichthum, dem Gehalt, den er in sich hat und folglich außer sich darstellt, und auf dem Grade der Nothwendigkeit, die sein Werk ausübt. Je subjektiver sein Empfinden ist, desto zufälliger ist es. Die objektive Kraft beruht auf dem

---

*) L. Tieck, Der junge Tischlermeister, II., S. 390: „Das ist der große Zauber der Kunst, daß in ihrer Form, in Gestalt und Bildung auch das Dämmernde, Sophistische" (?) „und Unsichtbare dadurch, daß es in sichtliche Gestalt tritt, ebensowohl philosophisch begreiflich wird, als es sich poetisch faßlich darstellt."

**) Oder nur vorübergehend. Wer nur in seiner ersten Jugend ein Dichter ist, der ist eben hiermit ein unbärtiger, ein kindischer und folglich ein schlechter Dichter.

***) Schleiermacher, Christl. Sitte, Beilagen, S. 60: „Die receptive Seite und die produktive Seite des Sinnes sind sich nicht immer gleich. Darum kann ein individuelles Gefühl aus Mangel des Darstellungsvermögens doch genöthigt sein, sich in eine universelle Darstellung zu flüchten, aber es wird diese allemal, wenn gleich auf eine unsichtbare Art, individualisiren. Ebenso kann eine universelle Erregtheit dennoch ein individuell ausgebildetes Darstellungsvermögen finden, und in etwas ausgehen, was den äußeren Charakter eines Kunstwerks hat. Aber der wahre Geist wird ihm doch fehlen. Subalterne Kunstwerke, die eigentlich mehr oder weniger Nachahmungen sind. Die wahre Kunst ist nur ein Zusammentreffen individueller Receptivität und Produktivität."

Ideellen" u. s. w. Sehr instruktiv ist auch, was derselbe große Dichter (ebendas., S. 604,) von dem Hergange bei seinem eigenen dichterischen Produciren, namentlich dem dramatischen, erzählt. „Bei mir", schreibt er, „ist die Empfindung anfangs ohne bestimmten und klaren Gegenstand; dieser bildet sich erst später. Eine gewisse musikalische Gemüthsstimmung geht vorher, und auf diese folgt bei mir erst die poetische Idee." Ueber die eigenthümliche Kräftigkeit der künstlerischen Phantasie ist die Aeußerung Göthes (Zur Naturwissenschaft im Allgemeinen, S. W., Band 50, S. 39 f.,) lehrreich: „Man sieht deutlicher ein, was es heißen wolle, daß Dichter und alle eigentlichen Künstler geboren sein müssen. Es muß nämlich ihre innere produktive Kraft jene Nachbilder, die im Organ, in der Erinnerung zurückgebliebenen Idole freiwillig ohne Vorsatz und Wollen lebendig hervorthun, sie müssen sich entfalten, wachsen, sich ausdehnen und zusammenziehn, um aus flüchtigen Schemen wahrhaft gegenständliche Wesen zu werden. . . . Je größer das Talent, je entschiedener bildet sich gleich anfangs das zu producirende Bild. Man sehe Zeichnungen von Raphael und Michel Angelo, wo auf der Stelle ein strenger Umriß das, was dargestellt werden soll, vom Grunde loslöst und körperlich einfaßt. Dagegen werden spätere obgleich treffliche Künstler auf einer Art von Tasten ertappt; es ist öfters als wenn sie erst durch leichte, aber gleichgültige Züge aufs Papier ein Element erschaffen wollen, woraus nachher Kopf und Haar, Gestalt und Gewand und was sonst noch wie aus dem Ei das Hühnchen sich bilden solle." In diesem Sinne spricht dann Göthe (ebendas., S. 43,) von einer „exakten sinnlichen Phantasie, ohne welche eigentlich keine Kunst denkbar sei." Ueber das Physiologische bei der Sache s. Ruete, Ueber die Existenz der Seele, S. 40—47.

§. 344. Demnach ergibt sich innerhalb unsrer Sphäre, ungeachtet im weiteren Sinne des Worts Jeder Künstler sein soll, doch ein Gegensatz von im **engeren** Sinne des Worts oder **eigentlich** so zu nennenden **Künstlern** und **Kunstlaien**. Kunstlaie ist Jeder, der nur unmittelbare Kunstwerke producirt, Künstler Jeder, der auch mittelbare Kunstwerke hervorbringt, und aus der eben durch diese Produktion sich vollziehenden Vermittelung der künstlerischen Gemeinschaft im Großen seinen besonderen Beruf macht. Die Aufgabe der Künstler im engeren Sinne ist die Produktion des gemeinsamen Kunstschatzes. Uebrigens wird dieser Gegensatz, da die Kunst

sich je länger desto mehrerer Elemente der äußeren materiellen Natur bemächtigt, und hierdurch, sowie überhaupt vermöge der stets wachsenden Macht des Menschen über die materielle Natur, die Leichtigkeit des mittelbar künstlerischen Producirens immer mehr zunimmt, kraft der moralischen Entwickelung selbst je länger desto mehr ein fließender.

Anm. In Ansehung des zuletzt berührten Punkts braucht man nur daran zu denken, wie die musikalische Kunstbefähigung sich von Generation zu Generation in erweiterten Kreisen verbreitet.

§. 345. Die Theilung der Arbeit unter den Künstlern im engeren Sinne bedarf keiner ausdrücklichen Regelung. Da sie durch die individuellen Differenzen, nämlich die Verschiedenheit der künstlerischen Talente, schon von Natur bestimmt angelegt ist, so macht sie sich von selbst. Da dem Weibe seinem Geschlechtscharakter zufolge (§. 305.) eine relative Schwäche der Persönlichkeit eignet und mithin ein geringeres Vermögen zur Bemeisterung der äußeren materiellen Natur beiwohnt: so ist es überwiegend nur auf unmittelbare Kunstproduktionen gewiesen. Sofern aber die Frauen sich auch mit den mittelbaren Künsten zu befassen haben, sind es daher vorzugsweise diejenigen, welche nur die Umarbeitungen der unmittelbaren Kunst in die mittelbare sind, die Mimik und die Musik, die letztere bevorab in ihrer primitiven Form als Gesang.

Anm. Das Weib hat mehr Gefühl als der Mann, aber weniger Phantasie. Deßhalb taugt es minder zur künstlerischen Produktion, die unmittelbare ausgenommen, in der es dem Manne überlegen ist. Es gelingt ihm vorzugsweise nur die subjektive Seite an der Kunstdarstellung, — es kann mehr nur die Qualität und die Quantität seines Gefühls zur Darstellung bringen als den objektiven Gehalt desselben.

§. 346. Da die Gemeinsamkeit des Volksthums die primitive Grundlage aller ins Große gehenden moralischen Gemeinschaften bildet, zumal der individuellen, so sind auch die angegebenermaßen entstehenden Kunstschätze ursprünglich nationale und volksthümlich abgeschlossene, mithin auch für einander gegenseitig verschlossen. Allein in demselben Verhältniß, in welchem vermöge der moralischen Entwickelung selbst die Gemeinschaft der verschiedenen Nationalitäten

sich immer vollständiger vollzieht, schließen sich auch die verschiedenen nationalen Kunstwelten immer mehr für einander auf, und mit der Vollendung der Entwickelung der nationalen Kunst bilden sie alle zusammen ein einheitliches organisches Ganzes, und als solches einen schlechthin allgemeinen Gemeinbesitz.

§. 347. Auf der einen Seite setzt die künstlerische Gemeinschaft, als Gemeinschaft des individuellen Erkennens, eine schon begonnene Entfaltung der Individualität voraus, mit der die Differenzen des individuellen Erkennens erst deutlich und als bedeutungsvoll hervortreten. Auf der anderen Seite aber hat sie, als Gemeinschaft des individuellen Erkennens, eine bestimmte und specifische Verwandtschaft und gegenseitige Anziehung der Ahnungen und Anschauungen zu ihrer Bedingung, wie sie sich als Verwandtschaft der Neigungen (§. 193.), bevorab als der Stimmungen (§. 193.), äußert. Ohne eine solche bestimmte Homogeneität der beiderseitigen Ahnungen und Anschauungen wäre die Anknüpfung des künstlerischen Verkehrs ganz unmöglich. Sie begründet das Aufschließen — nämlich das vorläufige und relative — der eigenthümlichen Kunstgebiete der Einzelnen für einander. Am intensivsten ist sie einerseits im Familienkreise und andrerseits unter den Freunden gegeben, weßhalb es denn in diesen beiden Verhältnissen nur eines Minimums von Darstellung bedarf zur Vermittelung der Gemeinschaft der Ahnungen und Anschauungen, und schon die unmittelbaren Kunstdarstellungen für sich allein dazu hinreichen. Am meisten tritt sie dagegen zurück, und am schwierigsten ist mithin auch die künstlerische Gemeinschaft zu realisiren unter Solchen, zwischen denen bedeutende und als specifische heraustretende Differenzen in Ansehung ihrer natürlichen Organisation und (im Zusammenhange damit) der ihnen zu Gebote stehenden Darstellungsmittel stattfinden, und denen eine größere Masse von gemeinsamen äußeren Naturanschauungen abgeht*), so daß sich in ihnen Gefühl und Phantasie unter specifisch abweichendem Charakter ausbilden.

Anm. Schwierigkeit der Kunstgemeinschaft zwischen dem Occidentalen und dem Orientalen, dem Nordländer und dem Südländer.

*) Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 256.

§. 348. Ganz allgemein ausgedrückt, besteht jene Gleichartigkeit oder specifische Aehnlichkeit der Ahnungen und Anschauungen in einem gemeinsamen Grundtypus der Bestimmtheit des Gefühls und der Phantasie, d. h. in einem gemeinsamen Kunstcharakter. Er gibt das allgemeine Substrat ab für die differenten Weisen der Kunstdarstellungen der Einzelnen. Vermöge der moralischen Entwickelung bildet er sich unwillkürlich je länger in desto weiteren Kreisen aus. Denn einmal sind auch in der individuell erkennenden Funktion bereits von vornherein innerhalb des Umfangs der Differenzen zugleich beharrliche Uebereinstimmungen gegeben, nämlich in dem geringeren Maß der Differenz zwischen den Einen, das im Vergleich mit dem größeren Maß derselben zwischen den Anderen als Aehnlichkeit erscheint. (Vgl. oben §. 286.). Fürs andere aber bilden sich, da die individuelle Verschiedenheit durch die äußere materielle Natur, welche sie zum Boden ihres Daseins hat, mitbedingt ist, auch durch die Gleichheit oder doch Aehnlichkeit der Oertlichkeit und überhaupt der klimatischen Verhältnisse in der Differenz relative Identitäten. Schon mit dem Volkscharakter ist sohin ein bestimmtes Analogon des Kunstcharakters gegeben. Demnächst setzt sich aber auch aus der Gemeinschaft des universellen Erkennens theils, da unvermeidlich die individuelle Differenz mit in dasselbe hinüberspielt, ein Sinn ab für das fremde individuelle Erkennen oder für die fremden Ahnungen und Anschauungen, theils auch, da das individuelle Erkennen sich nur im (relativen) Ineinandersein mit dem universellen entwickelt, und dieses mithin auf die Gestaltung von jenem zurückwirkt (wie auch umgekehrt), eine relative Aehnlichkeit des individuellen Erkennens oder der Ahnungen und Anschauungen. Daher entstehen in den besonderen Kreisen der Gemeinschaft des universellen Erkennens (des wissenschaftlichen Lebens), in den besonderen wissenschaftlichen Berufskreisen oder Fakultäten unwillkürlich beharrliche Uebereinstimmungen des individuellen Erkennens oder der Ahnungen und Anschauungen. Der Fakultätscharakter ist so zugleich Kunstcharakter (was natürlich in seiner Strenge nur von den unmittelbaren Kunstdarstellungen gilt,) und seine Gemeinsamkeit das Maß des Umfangs der Kunstgemeinschaft. Allein auf seinen höheren Entwickelungsstufen durchbricht das Kunstleben auch diese Schranke der Gemeinschaft

immer vollständiger. Auf ihnen erfordert der Kunstverkehr immer mehr keine weitere Aehnlichkeit des individuellen Erkennens und der Ahnungen und Anschauungen außer derjenigen, welche mit der Analogie der Gebildetheit überhaupt gegeben ist. Ist die Gebildetheit vollendet, scheint mithin (s. oben §. 163.) auch in allen Ahnungen und Anschauungen das universell Menschliche schlechthin klar und deutlich hindurch durch das individuell Differente: so tritt sie schlechthin an die Stelle des besonderen Kunstcharakters als Bedingung der Kunstgemeinschaft. Der höchste und schlechthin allgemeingültige Kunstcharakter ist der gebildete überhaupt. Auf diesem Höhepunkt ist dann die Möglichkeit einer schlechthin allgemeinen künstlerischen Gemeinschaft gegeben. Denn auf dieser Stufe wird kein weiterer gemeinsamer Grundtypus erfordert zur Kunstgemeinschaft als der der Humanität selbst, der schlechthin Allen gemeinsam ist. Das deutliche Hindurchleuchten der universellen Menschlichkeit durch alle Produktionen der individuell Erkennenden und ihre Darstellung begründet schon für sich allein hinreichend das Verständniß derselben unter allen denen, welche diesen Standpunkt einnehmen.

Anm. 1. Innerhalb des geselligen Lebens entspricht dem Kunstcharakter die gesellige Sitte. S. §. 388.

Anm. 2. Charakteristische Differenzen der Gefühlsweise und folglich der Ahnungs- und Anschauungsweise in den verschiedenen Fakultäten, sowie auch der Gebehrdung im weitesten Sinne des Worts.

§. 349. Das bestimmte Verhältniß, welches in der Kunstdarstellung zwischen dem Kunstcharakter als dem allgemeinen Grundtypus derselben und der individuell eigenthümlichen künstlerischen Darstellungsweise des darstellenden Individuums hervortritt, — das bestimmte Maß des Gebundenseins dieser durch jenen und der Spannung des Gegensatzes zwischen beiden konstituirt den Styl*). Diesem

*) Vgl. Hegel, Aesthetik, I., S. 378 f. Schelling, Philosophie der Kunst (S, W, I., 5,), S. 474–479. Aus dieser letzteren Erörterung mögen folgende Stellen hier stehen. S. 474 f.: „Von den beiden Entgegengesetzten ist Styl das Absolute, Manier das Nicht-Absolute, insoweit Verwerfliche. Die Sprache hat nur Einen Ausdruck für die Absolutheit in beiden Richtungen. Die Absolutheit in der Kunst besteht immer darin, daß das Allgemeine der Kunst und das Besondere, welches sie im Künstler als Individuum annimmt, absolut eins, dieses Besondere das ganze Allgemeine sei, und umgekehrt. Nun

seinem Begriff zufolge ist er als falscher Styl in seinen beiden Extremen entweder der steife oder der zügellose (ungebundene) Styl; so jedoch, daß beide in ihrem Maximum den graden Gegensatz alles Styls überhaupt ausmachen. Der moralisch normale oder der gute Styl besteht in der völlig freien Bewegung des individuellen Gefühls- und Phantasiecharakters des Künstlers streng innerhalb des universellen Typus des geltenden bestimmten Kunstcharakters, welche aber nur unter der Voraussetzung der wirklichen Objektivität dieses letzteren, d. h. seiner wirklichen Angemessenheit zu dem Wesen des darzustellenden Objekts, möglich ist. Der gute Styl ist also auf jeder bestimmten Stufe der Entwickelung der Kunst die möglichste künstlerische Freiheit des Individuums schlechthin unter der

---

läßt sich wohl denken, daß diese Indifferenz sich auch vom Besonderen aus erlangen lasse, oder daß der Künstler die Besonderheit seiner Form, sofern sie die seinige ist, in die Allgemeinheit des Absoluten bilden könne, ebenso wie umgekehrt gedacht werden kann, daß die allgemeine Form in dem Künstler sich bis zur Indifferenz mit der besonderen, die er als Individuum haben muß, in eins bilde. Im ersten Betracht könnte man alsdann Styl die absolute Manier nennen, so wie im entgegengesetzten Fall (wo jenes nicht erreicht) Manier der nicht absolute, der verfehlte, nicht erlangte Styl heißen müßte. Allgemein ist anzumerken, daß dieser Gegensatz noch von dem ersten herfließt, den wir in dieser Untersuchung gemacht haben, nämlich da sich die Kunst nur im Individuum manifestiren kann, jene aber immer absolut ist, so kommt es vorzüglich wieder auf die Synthese des Absoluten mit dem Besonderen an. Die bloß empirischen Theoretiker befinden sich in nicht geringer Verlegenheit, wenn sie den Unterschied von Styl und Manier erklären sollen, und es zeigt sich hier vielleicht am deutlichsten das allgemeine Verhältniß oder die allgemeine Bewandtniß, die es mit den Gegensätzen in der Kunst überhaupt hat. Der eine ist immer der absolute, der andere erscheint als Gegensatz nur, sofern er nicht ist, und nur sofern er gleichsam auf halben Wege zur Vollendung aufgenommen wird. Nämlich die Besonderheit kann unbeschadet der Besonderheit absolut, sowie das Absolute unbeschadet der Absolutheit besonder sein. Die besondere Form soll selbst wieder die absolute sein, nur dann ist sie in der Indifferenz mit dem Wesen, und läßt dieses frei. Styl also schließt nicht die Besonderheit von sich aus, sondern ist vielmehr die Indifferenz der allgemeinen und absoluten Kunstform mit der besonderen Form des Künstlers, und ist Styl so nothwendig, als daß die Kunst nur im Individuum sich äußern kann. Styl würde nur immer und nothwendig die wahre Form, insofern also wieder das Absolute, Manier nur das Relative sein." Desgl. S. 477: „Der Styl, welchen sich der individuelle Künstler bildet, ist für ihn, was ein Denksystem für den Philosophen im Wissen, oder für den Menschen im Handeln ist. Winkelmann nennt ihn daher mit Recht ein System der Kunst, und sagt, daß der ältere Styl auf ein System gebaut gewesen."

Potenz des jedesmal möglichst sachgemäßen allgemeinen Typus und ohne Beeinträchtigung desselben, und somit zugleich der reine Ausdruck der jedesmaligen moralischen Entwickelungsstufe, namentlich des jedesmaligen Standes der Kunstentwickelung, ohne nachlässiges Sinken oder affektirtes Steigen. Er ist sonach seinem Begriff zufolge beides zugleich, der wahrhaft *strenge* und der wahrhaft *freie* Styl. Der *vollendet* gute Styl ist dann gegeben, wenn einerseits der allgemein geltende Typus für das individuelle Erkennen der *schlechthin* objektive und sachgemäße ist, und andrerseits dieser herrschende Kunstcharakter und die individuelle Eigenthümlichkeit des Gefühls- und Phantasiecharakters (der Ahnungen und Anschauungen) jedes einzelnen Künstlers *schlechthin* in einander aufgehen, so daß einerseits für diese jener der specifische Schlüssel ist, und andrerseits jener seine Erfüllung *schlechthin* auf specifische Weise in der Gesammtheit dieser individuellen künstlerischen Eigenthümlichkeiten findet. Dann koincidiren der Kunstcharakter und die individuelle künstlerische Bildung *schlechthin*; diese geht in ihrer Entfaltung in jenem schlechthin auf. Dieser Fall ist aber nur unter der Voraussetzung der *schlechthinigen* Objektivität und Sachgemäßheit des Kunstcharakters, d. h. seiner vollendeten Gebildetheit (oben §. 247.) denkbar. Er tritt ein sobald die moralische Bildung *als solche* vollendet ist, und die Kunstgemeinschaft zu ihrer Basis eben nur noch die moralische Gebildetheit überhaupt hat. Diese Sachlage kann daher erst das Resultat und die Frucht von der Vollendung der Entwickelung des Kunstlebens und der moralischen Gemeinschaft überhaupt sein.

Anm. 1. Der Styl hat seinen Ort nicht minder auch in der *unmittelbaren* Kunst als in der mittelbaren. Innerhalb des geselligen Lebens entspricht dem Styl der *Ton*. S. §. 389.

Anm. 2. Von dem Styl gilt, was *Novalis* (Schrr., III, S. 310,) schreibt: „Je einfacher im Ganzen und je individueller und mannichfacher im Detail, desto vollkommener das Kunstwerk.“ S. 300 nennt er den Styl höchst bezeichnend „die schriftliche Stimme.“

Anm. 3. Tritt eine wirkliche und *kräftige* künstlerische individuelle Eigenthümlichkeit lediglich auf ihre eigenen Füße, ohne sich in ihren Produktionen durch ei[illegible]ktiven Grundtypus, durch irgend einen Kunstcharakter, be[illegible]egulir[illegible]lassen, so ergibt dieß das *Barocke*.

§. 350. Ist der allgemeine Typus, welcher die individuelle künstlerische Eigenthümlichkeit trägt, kein wahrhaft objektiver, d. h. kein in der Natur des dargestellten Gegenstands selbst nothwendig begründeter, sondern nur ein willkürlich gemachter konventioneller, so daß das Individuum zwar durch ein Allgemeines gebunden ist in seinen künstlerischen Funktionen, aber nicht durch ein wirklich an sich Allgemeines, sondern nur durch eine konventionell für ein Allgemeines geltende Besonderheit: so ist dieß die Kunstmode. Fehlt dagegen eine markirte künstlerische Eigenthümlichkeit (des Gefühls und der Phantasie), und will sie durch ein willkürlich gemachtes, etwa von Anderen geborgtes Surrogat ersetzt werden: so ist das die Kunstmanier. Die Kunstmode ist nur der versteckte ungebundene Styl, und je weniger es einen Kunstcharakter gibt, desto mehr Kunstmode gibt es, und umgekehrt. Die Kunstmanier ist nur der versteckte steife Styl, und je unbedeutender die künstlerische Eigenthümlichkeit ist, desto stärker tritt die Kunstmanier hervor, und umgekehrt. Auch die Kunstmanier ist immer wie arm so auch steif. Da beide, Kunstmode und Kunstmanier, auf künstlerischer Impotenz — jene der Kunstgemeinschaft im Ganzen, diese des künstlerischen Individuums — beruhen, und einerseits eine kräftige künstlerische Eigenthümlichkeit sich keinem bloß launenhaft festgestellten Kunsttypus unterwirft, und andrerseits ein wirklicher objektiver Kunstcharakter nur von einer wirklich lebenskräftigen künstlerischen Eigenthümlichkeit sich aneignen läßt: so gehen beide Ausartungen der Kunst immer mit einander Hand in Hand.

Anm. Schon durch den zu ihrer Natur gehörigen beständigen Wechsel zeigt die Mode, daß sie ein Geschöpf der Willkür ist. Abhängigkeit von der Mode ist Rohheit, Barbarei.

§. 351. Wie dem individuellen Erkennen selbst (§. 257.), so eignet auch dem Kunstleben wesentlich der Charakter, Vergnügen zu gewähren. Daher wird wesentlich mit in ihm die Erholung gefunden auf die ermüdende Anstrengung. Da aber das Vergnügen, welches die Kunst gewährt, auf der Seite der erkennenden Funktion liegt, so wird vorzugsweise auf die Anstrengung des universellen, d. h. des denkenden Erkennens bei dem Kunstleben die Erholung geschöpft. Eine moralisch normale ist nämlich die Erholung

nur sofern sie Gemeinschaft pflegt (§. 287.): also auch die durch das individuelle Erkennen nur sofern sie nicht in einem sich isolirenden Ahnen und Anschauen besteht, sondern in einem solchen, das mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Ahnungen und Anschauungen Gemeinschaft pflegt, kurz, wenn sie in der Kunstgemeinschaft genossen wird.

Anm. Das Bedürfniß, sich gemeinsam zu vergnügen, so daß das Vergnügen gewähren ein gegenseitiges ist, ist ganz in der Ordnung; dagegen ein Bedürfniß, sich lediglich vergnügen zu lassen (ohne Reciprocität, unsocial,), ist durchaus abnorm. Darnach sind unsre jetzigen öffentlichen Lustbarkeiten zu beurtheilen. Namentlich auch für die moralisch richtige Gestaltung der Schaubühne ist dieser Kanon von durchgreifender Wichtigkeit.

§. 352. Die Normalität der Gemeinschaft des individuellen Erkennens oder des Kunstlebens ist nach §. 302 bedingt durch die vollständige Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung der Ahnungen und Anschauungen und die Gewährleistung für dieselbe. Es muß gewährleistet sein, daß die Theilnahme an seinen Ahnungen und Anschauungen, welche der Eine dem Anderen eröffnet, zugleich ihm selbst die verhältnißmäßige Theilnahme an den Ahnungen und Anschauungen dieses Anderen eröffne, und so jeder von Beiden seine Ahnungen und Anschauungen dadurch bereichert, daß er sie für den Anderen zur Darstellung bringt. Die Gewährleistung nun hierfür und somit die Bedingung der moralischen Normalität des Kunstlebens ist zufolge §. 303 die künstlerische Gebildetheit der mit einander künstlerisch Verkehrenden, und zwar als eine auf beiden Seiten verhältnißmäßige und sich entsprechende. Jene vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung der Ahnungen und Anschauungen zwischen den Mehreren ist nämlich dadurch bedingt, daß Jeder von ihnen theils dem Anderen seine Ahnungen und Anschauungen künstlerisch darstellen, theils die künstlerische Darstellung der Ahnungen und Anschauungen des Anderen in sich aufnehmen kann, wovon dann die unmittelbare Folge eben ist, daß die Ahnungen und Anschauungen Beider, des Gebenden und des Empfangenden, sich an einander erschließen und erhöhen. Die Möglichkeit hiervon kann aber auf nichts anderem beruhen als auf der künstlerischen Gebildetheit beider Theile, und zwar auf der Korrespondenz ihres

Maßes bei beiden, auf ihrer Verhältnißmäßigkeit. Da das individuelle Erkennen einerseits (sofern es Ahnen ist) durch die Empfindung, bezw. das Gefühl, und andrerseits (sofern es Anschauen ist) durch die Phantasie vermittelt wird: so ist die künstlerische Gebildetheit wesentlich Gebildetheit einerseits der Empfindung oder vielmehr des Gefühls, d. i. Feinheit oder Zartheit des Gefühls, und andrerseits der Phantasie, d. i. Beweglichkeit und Schwunghaftigkeit oder Entzündbarkeit derselben.

Anm. Wie unerläßlich die Gewährleistung ist, die hier gefordert wird, das leuchtet am unmittelbarsten ein in Ansehung der Gemeinschaft des individuellen Erkennens wie es religiöses ist. Vgl. Matth. 7, 6.

§. 353. Das Kunstleben ist — wie jede moralische Gemeinschaftssphäre überhaupt (§. 290.) — wesentlich beides, sittliche und religiöse Gemeinschaft, und zwar — immer nur unter der Voraussetzung der reinen moralischen Normalität — beides schlechthin in Einem, also religiös-sittliche Gemeinschaft. Alle Gemeinschaft des Ahnens ist als Gemeinschaft des die Welt Ahnens wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des Gott Ahnens, d. h. des Andächtigseins (der Andacht), — alle Gemeinschaft der Weltahnungen wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft der Gottesahnungen; und alle Gemeinschaft des Anschauens ist als Gemeinschaft des die Welt Anschauens wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des Gott Anschauens, d. h. des Kontemplirens, — alle Gemeinschaft der Weltanschauungen wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft der Gottesanschauungen. Kurz, das Kunstleben ist — im unterstellten Falle — wesentlich ein religiöses, und zwar ein schlechthin religiöses. Gefühl und Phantasie sind nicht bloß sittlich, sondern auch religiös bestimmte, und zwar das eine wie das andere schlechthin, und jedes Kunstwerk (was auch immer sein Gegenstand sei,) ist wesentlich auch, und zwar schlechthin, ein religiöses. In allen Kunstdarstellungen ist in der Darstellung des sittlichen individuell bestimmten Bewußtseins des Künstlers oder seines sittlichen Gefühls wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, auch die seines religiösen individuell bestimmten Bewußtseins oder seines religiösen Gefühls ausdrücklich mitgesetzt.

So ist also das Kunstleben als solches wesentlich zugleich Gemeinschaft des religiösen Gefühls und der religiösen Phantasie, ein gegenseitiges für einander Aufschließen und Offenbaren — damit aber unmittelbar zugleich auch Erregen, Beleben, Erfrischen und Schärfen — des religiösen Gefühls und der religiösen Phantasie.

III. Die Gemeinschaft des universellen Erkennens oder das wissenschaftliche Leben.

§. 354. Die Gemeinschaft des universellen Erkennens, d. i. des denkenden Erkennens und des dieses konkomitirenden Vorstellens, und folgeweise (da bei dem denkenden Erkennen der Verstandessinn das Vermittelnde ist, und bei dem Vorstellen das Vorstellungsvermögen,) auch des Verstandessinnes (des Sinnes und Verstandes) und des Vorstellungsvermögens, — vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Produkte des universellen Erkennens, des erkenntnißmäßigen*) Wissens und der Vorstellung, und zwar näher mittelst der gegenseitigen Darstellung derselben, d. i. mittelst des wissenschaftlichen Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft des (erkenntnißmäßigen) Wissens und der Vorstellungen**).

Anm. Eine Gemeinschaft unmittelbar des denkenden Erkennens (so wie überhaupt des Denkens) und des Vorstellens selbst gibt es nicht; sondern nur mittelbar gibt es eine solche, nämlich mittelst der gegenseitigen Mittheilung ihrer Erzeugnisse, des Wissens und der Vorstellungen.

§. 355. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat diese Gemeinschaft in der Unzulänglichkeit des eigenen Verstandessinnes und Vorstellungsvermögens des Individuums gegenüber von dem dem universellen Erkennen vorgegebenen Objekt. Kein Einzelner kann mit seinem Verstandessinne und seinem Vorstellungsvermögen die ganze Welt wahrnehmen und denken und die ganze Welt vor

*) Im Unterschiede von dem spekulativen.

**) Novalis Schriften, III., S. 269: „Die Möglichkeit der Philosophie beruht auf der Möglichkeit, Gedanken nach Regeln hervorzubringen, — wahrhaft gemeinschaftlich zu denken. — Kunst zu symphilosophiren. — Ist gemeinschaftliches Denken möglich, so ist ein gemeinschaftlicher Wille, die Realisirung großer neuer Ideen möglich."

stellen; vielmehr muß sich Jeder damit auf einen verschwindend kleinen Theil derselben beschränken. Und doch gibt es ohne ein vollständiges Wahrnehmen und Denken überhaupt kein wirkliches Wissen*), da dieses seinem Begriff zufolge eben der Begriff ist, d. h. die Zusammenfassung der einzelnen Gedankenbestimmungen in die absolute Einheit des Bewußtseins. Diese Einheit ist nämlich als absolute schlechterdings nicht früher vollziehbar, bevor nicht ihre Elemente, d. i. die einzelnen Gedankenbestimmungen, vollständig gegeben sind. Derjenige weiß nichts wahrhaft, der nicht Alles weiß. Also nur indem die Verstandessinne und die Vorstellungsvermögen Aller sich gegenseitig ergänzen und gemeinsam arbeiten, ist die Aufgabe des universellen Erkennens lösbar, und der Einzelne kann sein universelles Erkennen nur dadurch zu voller Wahrheit erheben, daß er sich die Produkte desselben durch diejenigen des universellen Erkennens aller Uebrigen ergänzt. Erst indem Jeder sein eigenes erkenntnißmäßiges Wissen und seine eigenen Vorstellungen allen Uebrigen mittheilt, kann er den Proceß seines universellen Erkennens auf die schlechthin richtige Weise vollziehn. Daher ist das denkende Erkennen und das Vorstellen ein moralisch normales nur als gemeinsames, und je mehr es Gemeinschaft pflegt, desto höher steht es moralisch**).

§. 356. Da der wissenschaftliche Verkehr in der gegenseitigen Darstellung des Wissens und der Vorstellung für einander besteht: so ist er in erster Reihe durch das universell bestimmte Imaginationsvermögen, das Vorstellungsvermögen vermittelt, welches demnach das eigenthümliche wissenschaftliche Vermögen ist. (Vgl. oben §. 240.).

Anm. Die Stärke des Gedächtnisses ist durch die Kräftigkeit des Vorstellungsvermögens bedingt. Denn es ist das Vorstellen, mittelst dessen das Behalten sich vollzieht. Vgl. J. H. Fichte, Psychologie, I., S. 389 ff.

§. 357. Möglich ist die Darstellung des Wissens und der Vorstellungen vermöge des in der Sprache als Wortsprache schon unmittelbar und natürlicherweise gegebenen universellen Darstellungsmittels (§. 285.). In ihr stellt sich das Denkerkenntniß und die es begleitende Vorstellung als in einem durchaus universellen Zeichen

*) Vgl. die Bemerkungen von Braniß, Grundriß der Logik, S. 198 bis 202. 208.

**) Scire nihil est, nisi sciat et alter.

bar. Ja in der Natur des (erkenntnißmäßigen) Wissens selbst ist dieses sein Uebergehn in das darstellende Zeichen schon natürlich angelegt. Das denkende Erkennen ist nämlich selbst wesentlich zugleich ein Vorstellen (§. 250.) und sein Produkt, das Wissen wesentlich zugleich Vorstellung, ein universelles (oder schematisches) Abbild des Objekts des denkenden Erkennens, ein inneres Wort; eben dieses innere Wort bildet sich dann aber unwillkürlich die materielle Natur des denkenden und vorstellenden Individuums, nämlich seine Sprachwerkzeuge, zum Organ an, durch das es sich auch äußerlich, also für das Bewußtsein Anderer (für Andere erkennbar) darstellt, im äußeren Wort. Denken und Sprechen gehören daher wesentlich zusammen; dieses hängt jenem so wesentlich an, daß kein Gedanke wirklich fertig ist bevor er nicht Wort geworden*). Jedes Denken ist mit einem inneren Sprechen verbunden**); das äußere Wort, die Sprache aber ist das unentbehrliche Mittel zum deutlichen***) und zum zusammen-

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 132—134. 135. 147. 237. 238. 239.

**) Schleiermacher, Psychol., S. 69: „. . . . muß doch das Denken, wenn es ein wirkliches Ende haben soll, in der Form der Sprache endigen und ein inneres Sprechen sein.“ S. 138: „Insofern irgend ein Bewußtsein Denken ist, ist es auch immer ein innerliches Sprechen, und wo dieses nicht ist, da ist auch nur eine Bewegung von sinnlichen Bildern, die wir gar nicht mit dem Denken verwechseln dürfen.“ Vgl. auch S. 162 f.

***) Weisse, Philos. Dogmatik., II., S. 249: „Durch das Heraustreten der Vorstellung in sinnlich vernehmlicher, nicht sichtbarer, aber hörbarer Gestalt aus dem Inneren des Seelenlebens wird das ermöglicht, worauf hier alles ankommt: die Unterscheidung des Gegenstandes von seiner Vorstellung, der Vorstellung vom Gegenstande; wozu es in der Seele des Thieres eben deßhalb nicht kommen kann, weil dort, beim Mangel des Sprechvermögens, die Vorstellung nicht abgetrennt von ihrem sinnlichen Inhalte zu einem eben so sinnlichen Gegenstande, wie dieser letztere, wird.“ Trendelenburg, Log Unters., II., S. 374: „Die hervorbrechende Sprache ist die erste lebendige Rückwirkung des individuellen Geistes gegen die Gewalt der Eindrücke von außen. Der Geist befreit sich von der auf ihm lastenden Masse und von der bunten Menge, indem er die Dinge bezeichnet und sich dadurch in ihnen zurecht findet. . . . . In der Sprache ist der Mensch das Maß der Dinge.“ S. 378: „Wenn es die Aufgabe wäre, psychologisch das Denken zu entwickeln, so müßte die Betrachtung der Sprache die erste Stelle einnehmen. Denn durch das immer bereite Zeichen des Wortes lernt der Mensch die Vorstellungen, die sonst flüchtig wären und in einander flössen, zu fixiren und zu unterscheiden, und mit jeder fixirten und unterschiedenen Vorstellung wächst ihm die Kraft, reicher und schärfer zu kombiniren. Durch das Zeichen wird eine Herrschaft über die Vorstellung bedingt, und ohne Zeichen, seien sie die natürliche Lautsprache

hängenden, stätigen Denken*). Die Wahrnehmungen fixiren sich nicht, bevor nicht die Sprache hinzukommt**), und erst sie bewirkt die Stätigkeit des persönlichen Bewußtseins. Es ist deßhalb unmöglich, ohne Worte wirklich zu denken***). Dieser nothwendige natürliche Zusammenhang zwischen dem Denken und dem Sprechen hat aber seine bestimmte Zweckbeziehung eben auf die Erzielung der Gemeinschaft der Gedanken und der Vorstellungen oder der Gemeinschaft des Wissens†). Demnach ist der Gemeinbesitz der Sprache

---

oder ein künstlerisches Ersatzmittel, gibt es kaum einen Ansatz menschlichen Denkens." Rosenkranz, System der Wissenschaft, S. 422: „Die Sprache gibt dem Vokal als reinem Ton durch die Einrahmung des Konsonanten eine plastische Haltung, die ihm als bloßem Naturprodukt fehlt." Vgl. auch Volkmann, Psychol., S. 252. 260. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 489 f. 499.

*) Schleiermacher, Psychol., S. 544: „Die Sprache bewirkt die Stätigkeit des Selbstbewußtseins, die in dem Ausdruck Ich liegt."

**) Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 139. J. H. Fichte, Psychol. I., S. 384.

***) Schleiermacher, Psychol., S. 139: „Das, was wir Sprache nennen, ist mit dem Denken, einer Modifikation des Bewußtseins, nothwendig verbunden." S. 146: „So viel ist gewiß, daß wir Denken und Sprechen eins ohne das andere nicht kennen." Erziehungslehre, S. 126: „Es gibt kein Denken ohne Worte. Denken und Reden ist Eins und dasselbe. Wird nicht laut geredet, dann innerlich. Ehe das Denken Rede wird, ist es bloß ein denken Wollen, aber nicht Denken." Hegel, Encyklop. (S. W., VII., 2,), S. 349: „Ohne Worte denken zu wollen, — wie Mesmer einmal versucht hat, — erscheint daher als eine Unvernunft, die jenen Mann, seiner Versicherung nach, beinahe zum Wahnsinn geführt hätte. Es ist aber auch lächerlich, das Gebundensein des Gedankens an das Wort für einen Mangel des ersteren und für ein Unglück anzusehen. Denn obgleich man gewöhnlich meint, das Unaussprechliche sei gerade das Vortrefflichste, so hat diese von der Eitelkeit gehegte Meinung doch gar keinen Grund, da das Unaussprechliche in Wahrheit nur etwas Trübes, Gährendes ist, das erst, wenn es zu Worte zu kommen vermag, Klarheit gewinnt. Das Wort gibt demnach den Gedanken ihr würdigstes und wahrhaftestes Dasein. Allerdings kann man sich auch — ohne die Sache zu erfassen, — mit Worten herumschlagen. Dieß ist aber nicht die Schuld des Wortes, sondern die eines mangelhaften, unbestimmten, gehaltlosen Denkens. Wie der wahrhafte Gedanke die Sache ist, so auch das Wort, wenn es vom wahrhaften Denken gebraucht wird." Bockshammer, Offenb. u. Theologie, S. 187: „In welche Nacht eines unverstandenen und verstandlosen Brütens wäre dein Leben verschlossen, ohne das lösende Wort!"

†) Schleiermacher, Psychol., S. 163: „.... so gewinnen wir das Resultat, daß bei dem inneren Sprechen, wo dieß am meisten vorkommt, in der Richtung auf das Wissen, das Denken auch schon die Eigenschaft hat, daß

ein moralisch normaler nur, wiefern der Einzelne mittelst desselben Wissen beides, mittheilt und empfängt, und alles Denken ein moralisch normales nur, wiefern es zugleich Einzeichnen in die Sprache ist*)

Anm. 1. Ueber die Sprache und ihr Verhältniß zum Denken s. die sehr feinen Bemerkungen von Lotze, Mikrokosmus, II., S. 210—252, insbesondere S. 250 f. die Nachweisung, wie unvollkommen das Denken ohne die Sprache unvermeidlich bleiben würde.

Anm. 2. Die Sprache universalisirt schlechterdings alles, was in ihr dargestellt wird. Michelet, Anthropol. u. Psychologie, S. 333, sagt: „Die Sprache ist so das Göttliche, das Einzelne, was man meint, als solches gar nicht ausdrücken zu können, sondern das sinnliche Dieses unmittelbar in die Allgemeinheit umzukehren." Vgl. K. Chr. Planck, Die Weltalter, II., S. 155: „In der That ist ja auch das wirklich Positive in den Dingen immer ein zugleich Allgemeines, während das bloß einzelne Empirische nur ein Negatives (auch durch die Sprache nicht Auszudrückendes) ist." Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 383 f. 497. 498 f. 686. 687. Mit Recht weist ebenderselbe, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 162, darauf hin, daß durch die Sprache „der Aberwitz subjektiver Einbildung und eigenwilligen Meinens stets von Neuem überwunden und immer wieder in das Element des an sich Vernünftigen zurückgeführt wird." Er parallelisirt in dieser Beziehung die Sprache mit der Ehe**).

---

es ein gemeinsames sein will, und daß, wenn dieses nicht zum Wesen unseres geistigen Lebens gehörte, auch das Sprechen nicht in einem so genauen Zusammenhange mit dem Denken stehen würde."

*) Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 147, schreibt: „Ein Denken, das sich nicht in der Sprache absetzt, ist entweder ein vollendeter Akt, dann aber kein sittlicher," (d. h. kein moralisch normaler) „oder ein sittlicher," (d. h. ein moralisch normaler) „dann aber kein vollendeter, und erscheint nur als gehemmt, bis dieses hinzukommt." Und S. 459: „In der erkennenden Funktion muß alles Erkannte in der Sprache niedergelegt werden."

**) Wir fügen noch folgende weitere Bemerkung desselben Verfassers, Psychol., I., S. 490, hinzu: „Hiermit ergibt sich sogleich, daß Bedeutung und Umfang der Sprache weit hinausreicht über die bloße Darstellung der Gedankenprozesse, daß sie vielmehr Alles umfassen muß, was überhaupt in uns zu deutlichem Bewußtsein erhoben worden ist. . . . Daher ist alles, was überhaupt im Geiste zum ausdrücklichen Bewußtsein gelangt, auch in der Sprache vorhanden und durch irgend ein Tonbild auszudrücken. Ein Unaussprechliches, Unsagbares von Gefühlen und Stimmungen bezeichnet nur dasjenige, was eben noch nicht zum vollen Bewußtsein sich abgeklärt hat, also aufs Eigentlichste noch nicht Eigenthum des bewußten Geistes geworden ist." Vgl. S. 664.

Anm. 3. Die Sprache kann allerdings auch wieder als ein Hemmniß des Denkens angesehen werden, nach der ganz richtigen Bemerkung Schopenhauers*), Die Welt als Wille u. Vorstell., II., S. 71: „Wort und Sprache sind also das unentbehrliche Mittel zum deutlichen Denken. Wie aber jedes Mittel, jede Maschine, zugleich beschwert und hindert, so auch die Sprache, weil sie den unendlich nüancirten, beweglichen und modifikabeln Gedanken in gewisse feste, stehende Formen zwängt, und indem sie ihn fixirt, ihn zugleich fesselt." Sehr zutreffend setzt aber Schopenhauer sofort hinzu: „Dieses Hinderniß wird durch die Erlernung mehrerer Sprachen zum Theil beseitigt" **).

Anm. 4. Der schwierigste Punkt bei der Sprache ist, sich die Entstehung derselben denkbar zu machen. Das eigentliche Problem dabei bezeichnet das bekannte Wort Rousseaus scharf: La parôle était necessaire pour l'institution de la parôle. Schleiermacher schreibt darüber, System d. Sittenlehre, S. 238: „Ohne Sprache gäbe es kein Wissen und ohne Wissen keine Sprache. Daher wunderlich die Meinung, daß höhere Wesen uns die Sprache gelehrt hätten; denn um das Lehren zu verstehen, müßte schon die Idee der Sprache in dem Menschen sein. Die Sprache ist mit dem Wissen zugleich gegeben als nothwendige Funktion des Menschen." Und Psychologie,

---

*) Vgl. auch Lotze, Mikrokosm., II., S. 236 f. 251. J. H. Fichte, Psychol. I., S. 488 f.

**) Vgl. Kant, Versuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen, (S. W., I.,), S. 47: „Es ist überaus merkwürdig, daß je mehr man seine gemeinsten und zuversichtlichsten Urtheile durchforscht, desto mehr man solche Blendwerke entdeckt, da wir mit Worten zufrieden sind, ohne etwas von den Sachen zu verstehen." Und S. 59: „Ich, der ich aus der Schwäche meiner Einsicht kein Geheimniß mache, nach welcher ich gemeiniglich dasjenige am wenigsten begreife, was alle Menschen leicht zu verstehen glauben" u. s. w. Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, II., S. 176: „Auch besteht die eigentliche philosophische Anlage zunächst darin, daß man über das Gewöhnliche und Alltägliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlaßt wird, das Allgemeine der Erscheinung zu seinem Problem zu machen, während die Forscher in den Realwissenschaften sich nur über ausgesuchte und seltene Erscheinungen verwundern, und ihr Problem bloß ist, diese auf bekanntere zurückzuführen. Je niedriger ein Mensch in intellektueller Hinsicht steht, desto weniger Räthselhaftes hat für ihn das Dasein selbst; ihm scheint vielmehr sich Alles, wie es ist, und daß es sei, von selbst zu verstehen." Trendelenburg, Log. Untersuch., II., S. 179: „Die Wissenschaft mediatisirt gleichsam die Vorstellungen, die bis dahin als unmittelbar berechtigt herrschten." Vgl. auch Lotze, Mikrokosm., II., S. 237 f. 294.

S. 539: „Ueberliefert kann der erste Mensch die Sprache nicht empfangen haben, da eine solche Differenz in dem Bisherigen nicht hervortrat. Hätte er sie nun auf einem anderen Wege bekommen, so wäre sie auch für ihn etwas anderes gewesen, und der Begriff der menschlichen Natur wäre nicht derselbe zwischen ihm und uns. Daher liegt uns ob, eine Anknüpfung zu finden für die Sprache und eine solche Genesis derselben, wodurch der Widerspruch zwischen dem ersten Menschen und uns vermittelt wird. Die Anknüpfung finden wir in den darstellenden Momenten Ton und Gebehrde, die sich freilich sowohl physiologisch als auch logisch unterscheiden, aber doch eine analoge Aktion des psychischen Agens auf den Organismus haben." Vgl. Lotze, Mikrokosmus, II., S. 214 f: „Wenn eine Ansicht, deren Wiedererneuerung wir wohl jetzt nicht mehr befürchten dürfen, die Sprache als eine Erfindung in dem Sinne betrachtete, als hätte das menschliche Geschlecht mit Ueberlegung unter mehreren Mitteln der Mittheilung dieses gewählt, so zeigen die vorigen Bemerkungen, wie im Gegentheil eine naturgemäß vorausbestimmte physiologische Nothwendigkeit die Seele zwingt, wenigstens den allgemeinen Charakter ihrer inneren Zustände durch Töne auszudrücken. Aber es ist noch weit von hier aus bis zur menschlichen Sprache, und neuere Meinungen, die in der Kürze eine organische Einheit und Verbundenheit der gedankenbildenden Phantasie und der lautbildenden Stimme preisen, lassen eine große Menge von Mittelgliedern unberührt." S. auch III., S. 60—65. Vgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 490—503. Beachtenswerth ist die Ansicht Wizenmanns (in der Auberlenschen Sammlung seiner Schriften S. 399 f.,): „Anerschaffen kann die Sprache nicht sein; denn in diesem Falle müßte der erste Mensch die Gegenstände gedacht haben, ehe sie in seine Sinne fielen. . . . Zur Sprache konnte der Mensch nicht anders kommen, als wie noch jedes Kind dazu kommt, durch's Gehör nämlich und das Bestreben, seine Empfindungen sinnlich auszudrücken. Haben Sie Kinder beobachtet, so muß Ihnen bekannt sein, daß sie jeden Gegenstand, der vorzüglichen Eindruck auf sie macht, durch irgend einen Ton des Mundes bezeichnen. Diese Töne oder Worte sind sehr oft andere als diejenigen, worin die Eltern den Gegenstand nennen. Das Kind hat sie selbst erfunden, indem es durch die Stimme das Gefühl nachahmte, das ihm durch den Gegenstand erweckt wurde. Man kann also mit ziemlicher Gewißheit annehmen, daß zwei Kinder, die nie eine Sprache hörten, sich eine neue Sprache erfinden würden. Aber

zwei müßten es sein, weil Eins allein zwar auch Töne hervorbringen würde, aber wenn es keinen Gegenstand hätte, dem es seine Empfindungen mittheilen und verständlich machen könnte, so würde es auf seine eigenen Tönne nicht achten, noch sie von einander zu unterscheiden und sich deutlich zu machen genöthigt sein. Der Mensch hat also eine Gesellschaft nöthig, um eine Sprache zu erfinden."

Anm. 5. Daß das Denken unmittelbar zugleich Einzeichnen des Gedankens in die Sprache ist, das ist nur bei einer lebendigen Sprache möglich*).

§. 358. Die Darstellung des (erkenntnißmäßigen) Wissens und der Vorstellungen mittelst der Wortsprache (der Sprache im engeren Sinne) ist die Wissenschaft. Da aber das Wissen wesentlich Begriff ist, d. h. Zusammenfassung der einzelnen Gedankenbestimmungen in die absolute Einheit des Bewußtseins, mithin nur vermöge seiner Vollständigkeit und Einheitlichkeit Wissen ist und sich als solches ausweist: so kann es nur insofern als Wissen dargestellt werden, als es in seiner wesentlichen beides, Vollständigkeit und Einheitlichkeit dargestellt wird. Die Wissenschaft ist deßhalb näher die Darstellung des Wissens (und der Vorstellungen) in seiner wesentlichen Vollständigkeit und Einheitlichkeit, d. h. des Systems des Wissens — durch die Sprache. Ihr wesentlicher Charakter ist, wie der des in ihr dargestellten Objekts, des Wissens und der Vorstellung (s. §. 249.), die Wahrheit, d. h. die Qualität, objektive oder universelle Gültigkeit zu haben für das Bewußtsein, und folglich auch die Evidenz. Eben sofern die Gemeinschaft des universellen Erkennens sich so specifisch durch die Wissenschaft vermittelt, ist sie wesentlich die wissenschaftliche Gemeinschaft oder das wissenschaftliche Leben.

Anm. Mit Recht schreibt Schleiermacher, Psychol., S. 466: „Alle Wissenschaft geht auf Mittheilung, und würde ohne diese schwerlich da sein."

---

*) Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 446: „Wenn eine Sprache bloß durch Nachahmung erlernt wird, so folgt daraus auch sogleich, daß alles Eigenthümliche, was hineinkommt, fehlerhaft ist, und das ist der Charakter einer todten Sprache, wogegen das Wesen einer lebendigen Sprache in der beständigen Einbildung des Eigenthümlichen (welches nach Maßgabe seines Umfangs bleibend wird oder verschwindet,) in das Gemeinsame besteht; dieß Eigenthümliche aber kann nur als ursprüngliche Produktion verstanden werden."

§. 359. Die Wissenschaft kann sich, ihrem Begriff selbst zufolge, erst zugleich mit dem Wissen selbst und seiner Vollständigkeit vollenden. Bis das Wissen vollständig gegeben ist, also alle Einzelnen die ihnen für ihr universelles Erkennen gestellten individuellen (wissenschaftlichen) Aufgaben vollständig gelöst haben, kann es nur annäherungsweise eine Wissenschaft geben. Die Vollendung der Wissenschaft ist aber unmittelbar zugleich auch die Vollendung der wissenschaftlichen Gemeinschaft. Denn die vollendete — und damit wahre — Wissenschaft ist ja als die Darstellung des vollständigen Wissens in seiner absoluten Einheit zugleich das absolute in einander Gegangensein des Wissens aller Einzelnen für alle Einzelnen, das ist eben die absolute Verwirklichung der Gemeinschaft des Wissens.

§. 360. Ebenso liegt es ferner im Begriff der Wissenschaft, daß sie Entwickelung der Sprache ist. Alle Wissenschaft ist wesentlich Sprachwissenschaft, Philologie. Je gediegener das Wissen sich entwickelt, desto mehr wird die Sprache die ganze Wissenschaft selbst. Eben hierauf beruht die absolute Popularität der Wissenschaft in ihrer Vollendung. Das Verständniß der Sprache ist dann als solches auch das Verständniß der Wissenschaft*). Das hierbei anzustrebende Ziel ist das Zusammenfallen der allgemeinen Sprache, außer inwiefern sie die Sprache des Gefühls, die dichterische Sprache (§. 336.) ist, mit der wissenschaftlichen (nicht umgekehrt dieser mit jener,), das gegenseitige Aufgehen beider in einander. Mit ihm ist die schlechthin allgemeine Gemeinschaftlichkeit des Wissens erreicht.

Anm. Schon nach Lichtenberg (Vermischte Schriften, II., S. 57.) ist die ganze Philosophie „Berichtigung des Sprachgebrauchs, also die Berichtigung einer Philosophie, und zwar der allgemeinsten.“ Besonders lebhaft schwebte aber Fichte'n der Gedanke vor, daß die Wissenschaft wesentlich Sprachwissenschaft ist. Ebenso ist derselbe ein Grundgedanke Schleiermachers, der System d. Sittenlehre, S. 134, schreibt: „Philosophie u. Philologie sind also innig verbunden, und es ist ein grober Mißverstand, wenn sie sich hassen.“

*) Es ist ein wahres Wort Fichtes, daß weit mehr die Menschen von der Sprache gebildet werden als die [illegible] von den Me[illegible] S. Reden an die deutsche Nation (S. W., VI

§. 361. Allein eben weil die Wissenschaft wesentlich an die Sprache gebunden ist, diese aber infolge der natürlich angelegten klimatischen Differenzen nur als eine Vielheit von Sprachen, entsprechend der Vielheit der Volksthümer, gegeben ist: so entwickelt sich das Wissen in jeder besonderen Sprache als ein besonderes*), und so ist die wissenschaftliche Gemeinschaft durch die Gemeinschaft der Sprache bedingt und auf ihren Bereich beschränkt, und es kommen Wissenschaft und wissenschaftliche Gemeinschaft unmittelbar nur als nationale zustande.

Anm. Allerdings gab es einst eine wenigstens relativ allgemeine wissenschaftliche Sprache, die lateinische, durch welche die verschiedenen das Wissen kultivirenden Nationen, wenigstens die der christlichen Welt, ein wissenschaftliches Gemeingut besaßen. Unter ihrer Herrschaft traten in dem Kreise derselben die nationalen wissenschaftlichen Differenzen kaum hervor und die nationalen Färbungen, d. i. Trübungen des Wissens. Ist nun der Untergang ihrer Herrschaft, seit welchem dieß alles ganz anders geworden ist, nicht ein moralischer Rückschritt? Gewiß nicht. Die Möglichkeit der allgemeinen Herrschaft jener s. g. Gelehrtensprache beruhte nur auf dem faktischen Stillstande der selbständigen Entwickelung der Wissenschaft, nur darauf, daß in der Zeit derselben die Wissenschaft im Wesentlichen eine nur traditionelle, nur Gelehrsamkeit**) war. Wenn aber ihr Untergang in Ansehung des wissenschaftlichen Verkehrs unter den verschiedenen Nationen zunächst eine Verengung der wissenschaftlichen Gemeinschaft nach sich gezogen hat: so hat er dagegen innerhalb jeder einzelnen Nation selbst eine ungeheure Erweiterung derselben zur Folge gehabt. Die Scheidung zwischen den „Gelehrten" und den

---

*) Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 703: „Das Denken ist eine sehr allgemeine und bedeutende Operation, wird aber nur vermittelst der Sprache verrichtet, und alles Gedachte hat seinen natürlichen Ort nur in der Sprache, worin es gedacht ist; es theilt sich nur in dieser auf ursprüngliche Weise mit, und kann auch nur in dieser in demselben Grade fruchtbar sein. Denn jede Sprache ist eine eigenthümliche Weise des Denkens, und das in einer Sprache Gedachte kann nicht in einer anderen auf dieselbige Weise wiedergegeben werden. Auch in Bezug auf die Receptivität befruchtet Jeder sein eigenes Denken nur aus dem Gebiete seiner Sprache." Vgl. auch S. 707 f.

**) Winckelmann, Gesch. d. Kunst des Alterthums, I. Th., Kap. 4, S. 234 (der Wiener Ausg.): „Gelehrt sein, das heißt: zu wissen, was Andere gewußt haben."

„Ungelehrten“ hat seitdem alle ihre Schärfe verloren. Dieß ist aber ein höchst bedeutender Schritt zu dem völligen Hinwegfall des esoterischen Charakters der Wissenschaft.

§. 362. Die moralisch schlechterdings zu fordernde absolut allgemeine Gemeinschaftlichkeit des Wissens scheint sonach unerreichbar zu sein, weil es den Anschein hat, als sei eine Gemeinschaft des Wissens nur innerhalb des Bereichs jeder einzelnen besonderen Sprache oder, was damit zusammenfällt, jeder einzelnen besonderen Nationalität vollziehbar. Allein diese durch die Sprache natürlicherweise gesetzte nationale Beschränkung kann durch die moralische Entwickelung selbst aufgehoben werden und hebt sich durch sie, wenn anders sie die normale ist, unfehlbar auf. Dadurch nämlich, daß die verschiedenen Sprachen unter einander mehr und mehr in eine, wenn gleich in Beziehung auf den Grad ihrer Mittelbarkeit mannichfach abgestufte, Gemeinschaft treten, und so allmälig für einander schlechthin aufgeschlossen werden, womit dann für jede Nation die Aneignung, wenn auch zunächst nur eine annäherungsweise, des in allen übrigen Sprachen Gedachten möglich wird. Eben hierdurch, daß alle Sprachen sich gegenseitig vollständig verstehen, d. h. dadurch, daß alle Nationen, als Ganze genommen (nicht etwa in allen ihren Individuen), die Sprachen aller Völker vollständig verstehen, näher durch die absolute Vielsprachigkeit aller besonderen nationalen wissenschaftlichen Gemeinschaften (nicht etwa aller menschlichen Individuen) hat sich die absolute Gemeinschaftlichkeit des Wissens zu realisiren *). Bei dem normalen Stande löst sich aber diese Aufgabe auch ganz ohne weiteres durch die moralische Entwickelung der Menschheit selbst, indem die verschiedenen Sprachen, — grade so, wie die verschiedenen Nationalitäten, und mit ihnen zugleich, — weil sie an sich organisch zusammengehören und sich gegenseitig integriren, einander gegenseitig suchen, und so selbst, durch den Proceß ihrer eigenen Entwickelung, ihre Geschiedenheit aufheben müssen. Durch diese absolute Gemeinschaft der Sprachen hebt sich dann auch an dem Wissen die durch seine nationale, mithin auch in irgend einem Maße individuelle, Bestimmtheit ihm anhaftende Trübung auf, indem die ver-

*) Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 174—182.

schiedenen nationalen Färbungen einander gegenseitig ausgleichen und in Einen farblosen Strahl des reinen Lichts zusammenfließen, als dessen bloße Brechung sie hiermit offenbar werden*). Die unmittelbare Aufgabe ist also die möglichst vollständige Entwickelung des Wissens in jeder einzelnen Sprache. Mit ihrer Lösung leitet sich eo ipso auch eine immer ausgedehntere und vollständigere Gemeinschaftlichkeit des Wissens unter den einzelnen Nationen ein.

Anm. 1. Je weiter die Entwickelung der Sprachen fortschreitet, desto rationeller werden sie, damit aber zugleich desto universeller.

Anm. 2. Die Gemeinschaft des Wissens realisirt sich also nicht etwa dadurch, daß alle Sprachen von einer einzigen verschlungen werden, oder sich zu dem trüben Grau Einer neuen, in der sie sich alle auflösen, vermischen**). Diejenige Gemeinschaft der Sprachen, von der wir hier reden, bildet sich natürlich am frühsten in der eigentlich wissenschaftlichen Sprache. Hier tritt sie fast überall zunächst unter der Form der Sprachmengerei auf. Die eigentliche philosophische Kunstsprache ist ein solches Gemengsel aus Elementen verschiedener Sprachen***). Dieß ist auf der Uebergangsstufe ein unvermeidliches†) Uebel; die Aufgabe bleibt aber nichts desto weniger für jedes Volk, seine Wissenschaft rein in seiner eigenen Sprache reden zu lassen††). Ein philosophischer Purismus nach der Art des Krauseschen ist freilich nicht der sachgemäße.

§. 363. Die wissenschaftliche Gemeinschaft setzt als ihre Bedingungen voraus einerseits, daß die Einzelnen sich ausdrücklich in die Gesammtmasse des Geschäfts des universellen Erkennens,

---

*) Schleiermacher, Philosoph. u. vermischte Schriften, II., S. 492.

**) Vgl. Schleiermacher, Psychol., S. 178. 182.

***) Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 295. Vgl. Kant, Kritik d. reinen Vernunft (S. W., II.,) S. 289: „Bei dem großen Reichthum unsrer Sprachen findet sich doch oft der denkende Kopf wegen des Ausdrucks verlegen, der seinem Begriffe genau anpaßt, und in dessen Ermangelung er weder Anderen noch sogar sich selbst recht verständlich werden kann. Neue Wörter zu schmieden ist eine Anmaßung zum Gesetzgeben in Sprachen, die selten gelingt, und ehe man zu diesem verzweifelten Mittel schreitet, ist es rathsam, sich in einer todten und gelehrten Sprache umzusehen, ob sich daselbst nicht dieser Begriff sammt seinem angemessenen Ausdrucke vorfinde."

†) Vgl. Schopenhauer, Die Welt als Wille u. Vorstell., II., S. 134—136.

††) Vgl. auch die Aeußerungen Hegels bei Rosenkranz, Hegels Leben, S. 183—185. 225 f. 551. 552.

d. h. in die wissenschaftliche Arbeit theilen, und zwar auf wirklich organische und somit auch specifisch richtige Weise*). Diese Theilung befaßt in sich einmal die Eintheilung der in sich Einen Wissenschaft in eine organische Vielheit von besonderen Fächern, welche ebensomit ihre wahre Organisation ist, kurz die Disciplinirung der Wissenschaft, — und fürs andere die Vertheilung der Einzelnen in den Dienst der so organisirten Wissenschaft nach Maßgabe einerseits der verschiedenen Disciplinen derselben und andrerseits der Mannichfaltigkeit der Funktionen in dem Gebiet jeder einzelnen von diesen besonderen Disciplinen, kurz die Bestimmung des besonderen wissenschaftlichen Berufs der Einzelnen. Nur in einer Vielheit von besonderen wissenschaftlichen Disciplinen kommt nämlich die Wissenschaft zustande. Die Entwickelung der Wissenschaft selbst muß, wie sie diese Vielheit aus ihr heraus entfaltet, so auch wieder aus dieser Vielheit ihre organische Einheit hervorbilden. Und nur bei einer richtigen Vertheilung der besonderen wissenschaftlichen Geschäfte unter die Einzelnen können wirklich alle wissenschaftlichen Kräfte, auch die an sich ganz subalternen, für die Lösung der wissenschaftlichen Aufgabe nutzbar gemacht werden: was die unumgängliche Bedingung der Lösbarkeit dieser ist. Es kann nämlich Einer relativ unfähig sein, sich durch selbständiges Denken eines Erkenntnißgegenstandes zu bemächtigen, gleichwohl aber sehr fähig, den Denkproceß eines Anderen nachzubilden.

Anm. Den Bedingungen der wissenschaftlichen Gemeinschaft laufen die des bürgerlichen Lebens parallel. S. unten §. 400.

§. 364. Andrerseits hat die wissenschaftliche Gemeinschaft zu ihrer Bedingung den absoluten Fluß der gegenseitigen Mittheilung der Produkte des universellen Erkennens der Einzelnen oder ihres Wissens**). Diese Mittheilung des Wissens vollzieht sich vermöge des Lehrens und Lernens. Sie ist die unerläßliche Bedingung der Normalität des denkenden Erkennens, weil die Gemeinschaft überhaupt absolute moralische Forderung ist. Entdeckung und Mitthei-

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, §. 248.

**) Es ist ein sinnreicher Gedanke E. Rénans (bei Ritter, a. a. O. S. 23,), daß ein auszeichnender Charakter der Menschheit sei „die Fähigkeit ihre Erkenntniß zu Kapital zu schlagen.“

lung müssen in dem wissenschaftlichen Leben schlechterdings zusammenfallen*). Das denkende Erkennen einerseits und das Lehren und Lernen andrerseits sind wesentlich Korrelata, und keins von beiden ist ohne das andere moralisch normal. Wie es kein Lehren und Lernen gibt ohne denkendes Erkennen, so entsteht auch kein denkendes Erkennen anders als in dem Verhältniß des Lehrens und Lernens; weßhalb denn auch jedes von beiden nur in dem Maße ausgeübt werden kann, in welchem das andere anerkannt wird**).

§. 365. Die Mittheilung des Wissens ist wesentlich eine zweifache, jenachdem sie entweder zwischen den Wissenden und den Unwissenden stattfindet, oder zwischen den Wissenden und den Wissenden. Im ersteren Falle ist sie die Tradition des Wissens, d. h. der Unterricht. Dieser Fall selbst aber ist in den Naturverhältnissen des menschlichen Geschlechts begründet, nämlich darin, daß allezeit eine schon natürlich erwachsene Generation mit einer erst natürlich heranwachsenden zusammenlebt. Soll diese letztere in den bereits im Gange begriffenen Proceß des universellen Erkennens mit eingreifen können, so muß zuvor das Totalergebniß seines bisherigen Verlaufs auf sie übertragen sein**); und dieß geschieht eben mittelst des Unterrichts, der schon seinem Begriff selbst nach Jugendunterricht ist. Auch diese Tradition knüpft sich, wie alles Lehren und Lernen überhaupt, wesentlich an die Sprache, in welcher sich das Resultat des gemeinschaftlichen universellen Erkennens jeder Generation, sie fortbildend, absetzt. Der Unterricht ist daher wesentlich Sprachunterricht. Im anderen Falle ist die Mittheilung des Wissens die wissenschaftliche Schriftstellerei. Die wissenschaftliche Funktion ist demnach wesentlich eine doppelte: die des Forschens

*) Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, §. 247. Vgl. auch Die christl. Sitte, S. 466—468, und Beilagen S. 98.

**) Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 148.

***) Ciceros bekanntes Wort: Nescire, quid antequam natus sis acciderit, id est semper esse puerum. Volkmann, Psychol., S. 253: „Die Summe aller Begriffe wird so zu dem höchsten Hort der Menschheit, zu dem der Einzelne beiträgt und von dem er nimmt, geht durch die einzelnen Zeitalter in Oscillirung, bezeichnet die von den Anfängen her zurückgelegte Strecke, und wird in dieser Beziehung der ideale Ausdruck der Weltgeschichte. Das Begriffssystem der früheren Generationen bestimmt die Erziehung der folgenden, beschleunigt seine Entwickelung und verbürgt den Fortschritt."

und die des **Lehrens**, welche letztere wieder in sich selbst zweitheilig ist, als **Unterrichten** und als **Schriftstellern**.

Anm. Damit, daß die Jugend die Tradition des Wissens aufzunehmen hat, steht der Umstand in teleologischer Beziehung, daß die receptive Kraft des Gedächtnisses grade in der Jugendzeit am größten ist*).

§. 366. Die unbedingte moralische Forderung in Ansehung der gegenseitigen Mittheilung des Wissens ist **die absolute Allgemeinheit derselben**. Diese ist aber dadurch bedingt, daß ein **schlechthin universelles** (d. h. schlechthin allgemein anwendbares) Kommunikationsmittel für das in der Sprache dargestellte Wissen vorhanden ist, nämlich innerhalb der Identität der Sprache (denn weiter kann es freilich nicht reichen,), — das selbstverständlich selbst erst auf moralischem (näher sittlichem) Wege hervorgebracht werden muß. Mit der mündlichen Rede für sich allein kann nämlich unmöglich Jeder an Jeden heranreichen, weder räumlich noch zeitlich, wenigstens nicht vor der vollendeten Vergeistigung der Menschheit**), also eben während des Verlaufs ihrer moralischen Entwickelung. Dieses allgemeine wissenschaftliche Kommunikationsmittel ist die **Schrift**. Sie ist nur die Verlängerung der Sprache in die **äußere** materielle Natur hinein, das Produkt davon, daß die Vorstellung, das innere Wort nicht dabei stehn bleibt, die eigene materielle Natur des universell erkennenden Individuums selbst sich zum Organ anzubilden, sondern sich auch noch die äußere materielle Natur in derselben Weise anbildet, — die **rein abstrakte** Form der Darstellung der Vorstellung. Daher ist es, so gewiß von Jedem moralisch gefordert werden muß, daß er mit Allen (mehr oder minder mittelbar) in eine gegenseitige Mittheilung des Wissens trete, ebenso gewiß eine nothwendige moralische Forderung an **Jeden**, daß er **lesen und schreiben könne**. Jeder muß des Gebrauchs des unentbehrlichen all-

*) Culmann, Christl. Ethik, I., S. 249: „Nicht umsonst ist in der Jugend die Gabe des Festhaltens, die Gedächtnißkraft, am stärksten; denn das jüngere Geschlecht steht dem älteren gegenüber immer im Verhältniß der Jüngerschaft und hat auf Autorität zunächst gläubig die überlieferten Schätze hinzunehmen."

**) Bei der aber freilich die Sprache etwas von dem, was wir jetzt so nennen, sehr Verschiedenes sein wird.

gemeinen wissenschaftlichen Kommunikationsmittels mächtig sein, und die Grundlage alles Unterrichts überhaupt ist daher der Lese- und Schreibunterricht. Lesen und schreiben Können sind die Grundelemente der wissenschaftlichen Bildung.

Anm. 1. Die Schrift verhält sich zum mündlichen Wort genau ebenso wie das mittelbare Kunstwerk zum unmittelbaren. Innerhalb des bürgerlichen oder öffentlichen Lebens korrespondirt der Schrift das Geld. — Ungeheure Tragweite der Erfindung der Schrift, zumal der Buchstabenschrift.

Anm. 2. Schleiermacher, in s. Erziehungslehre, würdigt das lesen und schreiben Lernen und Können nicht nach Gebühr. Ein Bedürfniß davon erkennt er nur in Beziehung auf die Stellung des Einzelnen im bürgerlichen Verkehr und im Staatsleben an, wie es grade unter uns, und zwar gar nicht auf musterhafte Weise, gestaltet ist. S. 338 f.*) 385 f.**) 671 f. 864 f. Es findet bei ihm in diesem Punkte wohl eine Nachwirkung des Plato statt, der sich in der bekannten Stelle seines Phädrus (p. 274—276. Steph.) gleichfalls über die Erfindung der Buchstabenschrift abgünstig äußert. Er sagt, „diese Kunst werde den lernenden Seelen Vergessenheit einflößen aus Vernachlässigung des Gedächtnisses, weil sie im Vertrauen auf die Schrift sich nur von außen vermittelst fremder Zeichen, nicht aber innerlich sich selbst und unmittelbar erinnern würden." Und damit berührt er eine unabläugbare Schattenseite an der Schrift. Allein der Gesichtspunkt, aus dem sie in Beziehung auf ihre moralische Bedeutung ins Auge gefaßt sein will, ist ein ganz anderer. Sie ist ein schlechthin allgemein anwendbares wissenschaftliches Kommunikationsmittel: darin beruht ihr ganz eminenter moralischer Werth.

§. 367. Mittelst der Schrift bildet sich, indem die einzelnen sprachlichen Darstellungen des Wissens in Schrift gefaßt und hierdurch fixirt und konservirt werden, ein Gemeinbesitz von wissen-

*) „Nicht als ob alle Bildung von der Kenntniß der Schriftzeichen abhinge. Das allgemeine Vorurtheil dafür halte ich für unrichtig und sehr verkehrt. Ueber das Verkehr mit den Zeichen wird namentlich in den mittleren Ständen so viel Wesentliches und Unmittelbares versäumt."

**) „Jeder, der nicht lesen und schreiben kann, bedarf im bürgerlichen Verkehr immer eines Vormunds und Vertreters, hat also nicht den vollständigen Genuß seiner persönlichen Selbständigkeit."

schaftlichen Erzeugnissen, eine wissenschaftliche Literatur, welche, von Generation zu Generation mehr anwachsend, die Grundlage für die Tradition und die weitere Entwickelung der Wissenschaft ausmacht. Ohne den gemeinschaftlichen Schatz einer wissenschaftlichen Literatur gibt es keine stätige Entwickelung der Wissenschaft und des wissenschaftlichen Lebens. Weil die wissenschaftliche Literatur immer in einer Sondersprache abgefaßt ist, so ist sie wesentlich stets eine nationale, und sie entsteht so von Hause aus als eine Vielheit von nationalen Literaturen, von denen jede nur ein auf den Kreis eines einzelnen Volks beschränkter Gemeinbesitz ist. Allein in demselben Verhältniß, in welchem sich die Gemeinschaft der Sprachen und der Völker vollzieht, kommt auch eine Gemeinschaft der nationalen wissenschaftlichen Literaturen zustande, und mit der Vollendung der wissenschaftlichen Entwickelung bilden alle einzelnen nationalen wissenschaftlichen Literaturen zusammen ein einheitliches organisches Ganzes, und als solches einen schlechthin allgemeinen Gemeinbesitz.

§. 368. Nach §. 302 ist die Normalität der Gemeinschaft des universellen Erkennens oder des wissenschaftlichen Lebens dadurch bedingt, daß im wissenschaftlichen Verkehr die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung, also die verhältnißmäßige Erwiederung der empfangenen Mittheilung vonseiten des Empfangenden — gewährleistet ist. Diese Gewährleistung liegt nun in der Schule, dieß Wort in seinem weitesten Sinne genommen. Ihr Wesen besteht, eben gemäß dem §. 303., darin, daß in Beziehung auf den Verkehr mit dem Wissen die Gemeinschaft selbst als bestimmend eintritt an der Stelle der Einzelnen als solcher und ihnen gegenüber: weshalb denn auch die Schule (auf allen ihren Stufen) ihrem Begriff selbst zufolge öffentliche Schule ist. Daß aber die Gemeinschaft selbst hier eintreten kann, das ist dadurch bedingt, daß innerhalb ihres Bereichs Individuen vorhanden sind, die an sich geeignet sind, sie zu repräsentiren und ihr als Organe zu dienen, — dadurch also, daß aus der Gesammtmasse solche Individuen hervortreten, in denen die Idee der Wissenschaft selbst auf klar bewußte und energische Weise lebt. Mit dem Vorhandensein solcher Individuen ist ein Gegensatz gegeben zwischen ihnen und den übrigen, der nur eine nähere Bestimmung des allgemeinen Gegensatzes ist, der die Organisation

zur Gemeinschaft überhaupt bedingt (§. 274), des Gegensatzes von Obrigkeit und Unterthanen im weitesten Sinne des Worts, — nämlich der Gegensatz von Gelehrten und Ungelehrten. Mit seinem Hervortreten ist sofort die Möglichkeit einer wirklichen Organisation der wissenschaftlichen Gemeinschaft gegeben, welche eben die geforderte Garantie für die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung des Wissens gewährt, und ohne welche weder die richtige Theilung der wissenschaftlichen Geschäfte oder der wissenschaftlichen Forschung noch der ungehemmte Fluß der gegenseitigen wissenschaftlichen Mittheilung möglich ist, auf welchem beidem eben die vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung des Wissens (und also auch die Lösbarkeit der wissenschaftlichen Aufgabe) beruht. Diese Organisation vollzieht sich aber einfach vermöge der förmlichen Konstituirung des Gegensatzes zwischen den Gelehrten und den Ungelehrten, also dadurch, daß die Gelehrten ausdrücklich als die Vertreter und die Organe der Wissenschaft und der wissenschaftlichen Gemeinschaft autorisirt, und so innerhalb der Sphäre des wissenschaftlichen Lebens gegenüber von den Ungelehrten mit der Auktorität der Wissenschaft selbst bekleidet werden. Eben die auf der Grundlage dieses Gegensatzes zwischen den Gelehrten und den Ungelehrten konstituirte Organisation der wissenschaftlichen Gemeinschaft ist die Schule im weitesten Sinne des Worts. Uebrigens setzt sich (nach §. 274.) der Gegensatz zwischen den Gelehrten und den Ungelehrten im Verlauf der Entwickelung des wissenschaftlichen Lebens (und überhaupt der moralischen Entwickelung) immer mehr zu einem fließenden herab, nämlich zu einem bloß funktionellen, so daß je länger desto mehr Jeder ein Gelehrter ist, nur mit Gradabstufungen, bis zuletzt Jeder es ganz ist, je nach seinem individuellen Maß.

Anm. 1. Dem Gegensatz der Gelehrten und der Ungelehrten entspricht im öffentlichen Leben der der Obrigkeit und der Unterthanen, beide im engeren Sinne genommen. S. unten §. 402. Der Unterschied zwischen dem Gelehrten und dem Ungelehrten besteht nicht etwa darin, daß jener Funktionen des universellen Erkennens und überhaupt Denkfunktionen vollzieht und dieser nicht, sondern darin, daß jener dieselben wissenschaftlich, d. h. mit dem ausdrücklichen Bewußtsein um sie als solche, vollzieht und dieser nicht.

Schleiermacher (System d. Sittenl., S. 293,) schreibt sehr richtig: „In diesem die einzelnen Aktionen als leitende Idee begleitenden Setzen des Ganzen besteht das Wesen der Funktion des Gelehrten."

Anm. 2. Zum Charakter des Gelehrten im höheren Sinne gehört es wesentlich mit, daß ihm an einen Succeß seiner wissenschaftlichen Arbeit schon bei seinen Lebzeiten kein Gedanke kommt.

§. 369. Jeder Gelehrte hat an allen drei wissenschaftlichen Hauptfunktionen, der wissenschaftlichen Forschung, dem Unterricht und der Schriftstellerei Antheil zu nehmen; jeder soll Forscher, Lehrer und Schriftsteller sein, — wiewohl nicht jedes davon in demselben Maße.

§. 370. Durch diese drei Hauptmomente des wissenschaftlichen Processes zieht sich der allgemeine Gegensatz zwischen den Gelehrten und den Ungelehrten ebenmäßig hindurch; er modifizirt sich aber nach Maßgabe ihres Unterschiedes in dreifacher Weise durch nähere Bestimmungen. In Beziehung auf die wissenschaftliche Forschung ist er der Gegensatz zwischen den Meistern und den Jüngern, in Beziehung auf den Unterricht ist er der zwischen den Lehrern und den Schülern, in Beziehung auf die Schriftstellerei endlich ist er der zwischen den wissenschaftlichen Schriftstellern und dem wissenschaftlichen Publikum. Nach jedem dieser drei Momente organisirt sich auf dem so näher bestimmten allgemeinen Gegensatze die wissenschaftliche Gemeinschaft in eigenthümlicher Weise. Die drei Formen derselben, die sich hieraus ergeben, sind die Bedingungen ihrer Normalität.

§. 371. Die Organisation der wissenschaftlichen Forschung auf der Basis des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten als des Gegensatzes von Meistern (Magistri) und Jüngern ist die Universität. Ihr Wesen besteht darin, daß die Gelehrten als die wissenschaftlichen Meister einerseits durch planmäßiges Zusammenarbeiten das Werk der wissenschaftlichen Forschung gemeinsam betreiben, auf der Grundlage davon, daß sie aus der klaren Anschauung von der Idee der Wissenschaft heraus das Gesammtgebiet derselben organisch in sich abfächern, und die einzelnen Felder (Disciplinen) desselben streng unter sich zur Bebauung vertheilen, (Universitas literarum) — andrerseits aber zur künftigen weiteren

Fortführung der wissenschaftlichen Forschung tüchtige Jünger der Wissenschaft heranbilden mittelst der Vorhaltung der Idee der Wissenschaft*), und die herangereiften als wissenschaftlich mündig lossprechen (akademische Grade**)). Die Bedingung der moralischen Normalität der wissenschaftlichen Forschung ist demnach das Vorhandensein der Universität und das Eingegliedertsein jedes wissenschaftlich Forschenden mit seiner Thätigkeit in das von ihr organisirte Gesammtwerk der gemeinsamen wissenschaftlichen Forschung. (Alle Gelehrten müssen Mitglieder der Universität —, müssen graduirt sein.)

Anm. 1. Unsere Universitäten fallen nach vielen Seiten unter den Begriff der Schule im engeren Sinne des Worts. Daß sie überhaupt Unterrichtsanstalten sind, das ist allerdings keineswegs zufällig. Denn ihre eigentliche Bestimmung ist zwar, Pflegerinnen und Leiterinnen der wissenschaftlichen Forschung zu sein; allein eben dazu ist das eigene Lehren der wissenschaftlichen Forscher eine wesentliche Bedingung. (Docendo discimus.) Nur kommt es dabei freilich darauf an, daß die Universität die rechten Schüler der Wissenschaft zu lehren habe, nämlich solche, die wirklich den Beruf haben, künftighin selbst an der wissenschaftlichen Forschung mitzuarbeiten.

Anm. 2. Der akademische Lehrer soll sich für seinen Zuhörer zum Mittel des Lernens machen, nicht zum Objekt des Lernens.

§. 372. Die Organisation des Unterrichts auf der Basis des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten als des Gegensatzes von Lehrern und Schülern ist die Schule im engeren Sinne des Worts. Der Unterricht ist die Mittheilung des Wissens vonseiten der Wissenden an die Unwissenden, namentlich an das erst heranwachsende und deßhalb naturnothwendig noch unwissende Geschlecht. Hierbei scheint nun die vollständige Gegenseitigkeit des Lehrens und des Lernens, welche doch die ein für allemal feststehende moralische Forderung ist, durch die Natur der Sache selbst ausgeschlossen zu werden. Nämlich unmittelbar können ja augenscheinlich die Unwissenden, welche, indem sie lernen, von den Lehrenden Wissen empfangen, diesen das empfangene nicht durch die Mittheilung eines von

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, §. 281. Gelegentl. Gedanken über die Universitäten (S. W., III., 1,), S. 548 f. 556—562. 564. 567 f.
**) Vgl. Schleiermacher, Gelegentl. Gedanken ü. d. Univ. S. 616—624.

ihnen selbst erzeugten neuen Wissens, also durch ein Lehren, erstatten. Allein sie können es ja doch in der Zukunft; und daß sie dieß können werden, das muß gewährleistet sein, wenn die Mittheilung des Wissens an sie eine moralisch normale sein soll. Diese muß folglich in solcher Art geschehen, daß sie wesentlich zugleich die Lernenden zur Entdeckung von neuem Wissen geschickt macht, daß sie also dieselben mittelst ihres Lernens zum eigenen selbständigen Denken und denkenden Erkennen, und mithin auch zur Lehrtüchtigkeit heranbildet*). Hierfür nun ist nur Eine Garantie denkbar, nämlich darin, daß vermöge der Organisation des wissenschaftlichen Lebens jeder Unterricht wesentlich wissenschaftliche Erziehung der Lernenden ist, daß er also ausschließend an ein Unterrichtsinstitut geknüpft ist, welches wesentlich zugleich ein Institut wissenschaftlicher Erziehung ist. Grade hierin besteht aber das Wesen der Schule im engeren Sinne des Worts. Es tritt in ihr die Gemeinschaft selbst mit ihrer Macht ein für den unterrichtenden Lehrer, um ihm diejenige persönliche Gewalt über den Schüler zu sichern, welche die Bedingung einer wirklichen wissenschaftlichen Erziehung desselben ist. Die Schule im engeren Sinne ist deßhalb nur als öffentliche denkbar. Das Bezeichnende für sie ist aber, daß für sie die Disciplin — nämlich die Disciplin zum Behuf wissenschaftlicher Heranbildung — nicht minder ein wesentliches Element ist als der Unterricht**). Sie ist, was sie ist, nur vermöge des unauflöslichen Verschmolzenseins dieser beiden, — nur dadurch, daß in ihr der Lernende sich bei seinem Unterrichtetwerden in einem thatsächlichen und autorisirten durchgreifenden persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse von dem ihn unterrichtenden Lehrer befindet, kraft dessen dieser eine physische Macht über ihn besitzt. Auf der Grundlage eines solchen Verhältnisses, aber auch nur auf ihr, ist es dem Lehrenden möglich, sich dessen zu vergewissern, daß auffeiten des unterrichtet werdenden Unwissenden das Empfangen von fremdem Wissen ein wirkliches Lernen ist, und folglich zugleich ein Befähigtwerden zum

*) Vgl. Schelling, Vorless. ü. d. Methode d. akadem. Studiums (S. W. I., 5,), S. 241.

**) Vgl. Wirth, Spekul. Ethik, II., S. 475 f.

eigenen selbständigen Denken und Erzeugen von Wissen, sowie zum Mittheilen dieses selbsterzeugten Wissens an Andere. Eben vermöge dieser seiner persönlichen Abhängigkeit vom dem Lehrer wird der Schüler wahrhaft emancipirt aus der Gewalt desselben. Denn der Unwissende ist als solcher allezeit ganz von selbst in der Gewalt des Wissenden*). Die Bedingung der moralischen Normalität des Unterrichts ist demnach die Institution der Schule im engeren Sinne (in ihren mannichfachen Abstufungen), und daß der Unterricht, — beides, Lehren und Lernen, — ausschließend an sie gebunden ist. Da der Unterricht wesentlich Jugendunterricht, die Jugend aber unmündig ist: so fordert das Gemeinwesen unumgänglich von den Eltern, daß sie ihre Kinder der Schule zum Unterricht übergeben**).

Anm. 1. Es ist wohl zu beachten, daß hier überall nicht etwa von der Erziehung überhaupt die Rede ist, sondern lediglich von der wissenschaftlichen Erziehung, nämlich in dem weitesten Sinne, in welchem sie Jedem ohne Ausnahme zutheil werden soll. Die Aufstellungen des §. stehen demnach durchaus nicht im Widerspruch mit den Ausführungen, welche Schleiermacher in der Erziehungslehre (S. 362 ff. 370 f.) gibt.

Anm. 2. Nur die Unerwachsenen dürfen normalerweise Unwissende sein. Sie schämen sich daher auch ihrer Unwissenheit nicht; aber auch nur sie schämen sich dessen nicht, als unwissend zu erscheinen.

Anm. 3. Jede Mittheilung von Wissen an einen Anderen ohne die bestimmte Absicht und Bemühung, ihn dadurch wissenschaftlich (nämlich im ganz weitläuftigen Sinne des Worts) zu bilden, d. h. zu wissenschaftlicher Mündigkeit zu erziehen, ist moralisch tadelhaft***). Das moralisch Richtige ist, daß die Lehrer sich an ihren Schülern ihre eigenen künftigen Lehrer erziehen.

---

*) Hegel, Encyklop. (S. W., VII, 2,), S. 38: „Nur der Unwissende ist beschränkt; denn er weiß nicht von seiner Schranke" Baader, Vorless. über relig. Philosophie (S. W., I.,), S. 227: „Die Wissenden sind die Freien, die Unwissenden die Unfreien."

**) Ueber die s. g. Schulpflicht vgl. die Bemerkungen Trendelenburgs, Naturrecht, S. 259. Sehr wahr sagt er: „Was das Gesetz in der Schulpflicht den Eltern an Willkür über die Kinder nimmt, legt es den Kindern an geistiger Kraft, also an Freiheit zu."

***) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 302 f.

Anm. 4. Die wissenschaftliche Gemeinschaft darf nicht dulden, daß es Autodidakten gebe.

§. 373. Die Organisation der wissenschaftlichen Schriftstellerei auf der Basis des Gegensatzes von Gelehrten und Ungelehrten als des Gegensatzes von wissenschaftlichen Schriftstellern und wissenschaftlichem Publikum ist die kritische wissenschaftliche Jurisdiktion oder die Akademie. Wenn nämlich in Beziehung auf die Mittheilung des Wissens unter den bereits Wissenden eine vollständige Gegenseitigkeit stattfinden soll, so ist die Bedingung, daß der unbedingte Fluß der wissenschaftlichen Kommunikation mittelst der Schriftstellerei gesichert sei. Diese Sicherung kann aber nur in einer Institution bestehen, die dafür Gewähr leistet, daß kein anderes als einerseits wirkliches (nämlich nach Maßgabe des jedesmaligen Entwickelungszustandes der Wissenschaft) und andrerseits wirklich neues Wissen schriftstellerisch mitgetheilt werde. Denn geschieht das Gegentheil, so hat die schriftstellerische Mittheilung vielmehr eine Hemmung des wissenschaftlichen Verkehrs zur Folge. Es darf in dem wissenschaftlichen Sprechsaal Keiner dadurch, daß er bereits Gesagtes und Vernommenes nochmals sagt oder überhaupt gar nicht Zusagendes sagt, irgend einen Anderen, der etwas wirklich Zusagendes mitzutheilen hat, nicht zum Wort oder doch nicht zum Gehör kommen lassen. Der Begriff nun der schriftstellerischen Mittheilung als einer Mittheilung von wirklichem und wirklich neuem Wissen, welche eben als solche auch eine in die wissenschaftliche Literatur aufzunehmende ist, ist der des wissenschaftlich Klassischen. Es entsteht also hier das Bedürfniß einer Garantie dafür, daß kein unklassisches schriftstellerisches wissenschaftliches Produkt aufkomme und sich in die wissenschaftliche Literatur einschwärze. Eben dafür bedarf es einer besonderen Institution, der wissenschaftlichen Kritik. Der einzelne Schriftsteller kann nämlich kein unbedingt sicheres Urtheil darüber haben, ob er wirklich Klassisches zu geben vermöge, und ebenso wenig vermag der einzelne Leser, die ihm vorkommende schriftstellerische Produktion in dieser Beziehung auf unbedingt zuverlässige Weise zu würdigen. Auch in dem Falle nicht, wenn er selbst ein Gelehrter ist. Denn den Gelehrten als Einzelnen haftet unvermeidlich immer noch eine relative Beschränktheit in Ansehung

ihres Urtheils an, theils sofern sie nur für eine bestimmte besondere wissenschaftliche Sphäre urtheilsfähig sind, theils sofern sich auch in ihr universelles Erkennen doch immer noch in irgend einem Maße ihre Individualität mit einmischt. Ein unfehlbares Urtheil in der angegebenen Beziehung kann nur die wissenschaftliche Gemeinschaft selbst haben, und sie muß daher hier richtend dazwischen treten, nämlich, wie sie es ja allein kann, in der vollständigen organischen Gesammtheit ihrer eigenthümlichen Organe, d. i. der Gelehrten. Ihr Urtheil allein ist frei von aller Beschränktheit und Einseitigkeit und wirklich die Stimme der jedesmaligen wissenschaftlichen Gemeinschaft oder der jedesmaligen Wissenschaft selbst. So ist also eine organische Vereinigung der Gelehrten zur gemeinsamen Ausübung der Gerichtsbarkeit über die wissenschaftliche Schriftstellerei moralisch gefordert. Diese organische Vereinigung der Gelehrten zum Behuf der gemeinsamen Ausübung der wissenschaftlichen Kritik ist nun die Akademie. Ihrem Begriff zufolge schließt sie zwar alle Gelehrten (alle Graduirten) in sich; allein die Natur der Sache bringt es mit sich, daß sie ihre Funktionen nicht unmittelbar als diese Gesammtheit ausüben kann. Sie kann dieß vielmehr nur durch die Vermittelung eines die Gesammtheit der Gelehrten vertretenden Ausschusses, der durch die öffentliche Meinung und Anerkennung aus der Gesammtmasse der Gelehrtenwelt erwählt wird. Weßhalb denn die Akademie wesentlich einen aristokratischen Charakter hat. Hiernach liegt es im Begriff der wissenschaftlichen Kritik selbst, daß sie nie von dem Einzelnen als solchem geübt werden kann, sondern immer nur von einer kritischen Societät, nämlich eben von der Akademie. Diese aber ist demgemäß wesentlich eine kritische Behörde, und ihre eigenthümliche Aufgabe ist, unter den schriftstellerischen wissenschaftlichen Erzeugnissen zwischen dem Klassischen und dem Nichtklassischen, also zwischen den in die wissenschaftliche Literatur aufzunehmenden und den nicht in sie aufzunehmenden, die richtige Scheidung zu vollziehn, und zwar dieß unter der Auktorität des wissenschaftlichen Verstandes des Ganzen der wissenschaftlichen Gemeinschaft gegenüber von der relativen wissenschaftlichen Unverständigkeit der einzelnen Gelehrten als solcher. Ohne eine solche Auktorität gibt es keine wirksame Kritik, eine solche Auktorität aber kann die Kritik nur als die Stimme

der Akademie besitzen. Wegen des wesentlichen Zusammenhangs zwischen der Entwickelung der Wissenschaft und der der Sprache, und weil diese das specifische wissenschaftliche Darstellungsmittel ist, bezieht sich die Kritik der wissenschaftlichen Schriftstellerei wesentlich insbesondere auch auf die Behandlung der Sprache, und so ist die Ueberwachung der schriftstellerischen wissenschaftlichen Sprache und der Sprache überhaupt gleichfalls eine wesentliche Aufgabe der Akademie. Sonach ist denn die Bedingung der moralischen Normalität der Schriftstellerei das Dasein einer organisirten wissenschaftlichen Kritik, und zwar näher das Dasein der Akademie,, und daß der schriftstellerische wissenschaftliche Verkehr auf durchgreifende Weise unter ihrer Jurisdiktion stehe und durch sie schlechthin geleitet werde.

Anm. 1. Der Ausdruck Akademie wird hier natürlich nicht genau in dem unter uns gangbaren, ziemlich vagen, Sinne gebraucht. Nach Schleiermacher (Syst. d. Sittenl., S. 298,) ist die Akademie „das nationale Erkennen, zu einem organischen Ganzen vereinigt." Die Ueberwachung der Sprache und ihrer Fortbildung haben auch unsere Akademieen immer als einen wesentlichen Theil ihres Berufes betrachtet.

Anm. 2. Die Aufgabe der Kritik ist die Handhabung der literärischen Polizei, — alle Hemmungen des freien Flusses der Mittheilung des Wissens unter den Gelehrten mittelst der Schriftstellerei zu entfernen, oder vielmehr ihnen vorzubeugen. Wem die Kritik, nämlich die durch die öffentliche wissenschaftliche Meinung anerkannte, also die Kritik durch die Akademie, das Wort entzieht, der hat unweigerlich wissenschaftlich zu schweigen. Es gehört also sehr viel zum wirklichen und berufenen Kritiker.

Anm. 3. Die Probe des Klassischen ist, daß es auch bei stets höher gesteigerter Geistesentwickelung nie trivial wird. Die antike griechisch-römische Literatur besteht diese Probe fort und fort.

§. 374. Das wissenschaftliche Leben ist — wie jede moralische Gemeinschaftssphäre überhaupt (§. 290.) — wesentlich beides, sittliche und religiöse Gemeinschaft, und zwar — immer unter der Voraussetzung der reinen moralischen Normalität, — beides schlechthin in Einem, also religiös-sittliche Gemeinschaft. Alle Gemeinschaft des denkenden Erkennens ist als Gemeinschaft des die Welt denkend Erkennens wesentlich zugleich, und zwar schlechthin

Gemeinschaft des durch göttliche Erleuchtung Gott denkend Erkennens, d. h. des Theosophirens, — alle Gemeinschaft der Welterkenntnisse wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft der Gotteserkenntnisse; und alle Gemeinschaft des Vorstellens ist als Gemeinschaft des die Welt Vorstellens wesentlich-zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des Gott Vorstellens, des inneren Vernehmens der Rede Gottes, d. h. des Weissagens, — alle Gemeinschaft der Weltvorstellungen wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft der Gottesvorstellungen, d. h. des Wortes Gottes. Kurz, das wissenschaftliche Leben ist — im unterstellten Falle — wesentlich ein religiöses, und zwar ein schlechthin religiöses. Verstandessinn und Vorstellungsvermögen sind nicht bloß sittlich, sondern auch religiös bestimmte, und zwar der eine wie das andere schlechthin, und jedes wissenschaftliche Erzeugniß (was auch immer sein Gegenstand sei) ist wesentlich auch, und zwar schlechthin, ein religiöses; die Wissenschaft ist wesentlich zugleich schlechthin Wort Gottes, der Gelehrte wesentlich zugleich schlechthin der von Gott Erleuchtete und der Prophet. In allen wissenschaftlichen Darstellungen ist in der Darstellung des sittlichen universell bestimmten Bewußtseins des Gelehrten oder seines sittlichen Verstandessinnes wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, auch die seines religiösen universell bestimmten Bewußtseins oder seines religiösen Sinnes ausdrücklich mitgesetzt. So ist also das wissenschaftliche Leben als solches wesentlich zugleich Gemeinschaft des religiösen Sinnes und des religiösen Vorstellungsvermögens, ein gegenseitiges für einander Aufschließen und Offenbaren — damit aber unmittelbar zugleich auch Erregen, Beleben, Erfrischen und Schärfen — des religiösen Sinnes und des religiösen Vorstellungsvermögens.

IV. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens oder das gesellige Leben.

§. 375. Die Gemeinschaft des individuellen Bildens, d. i. des Aneignens und des dieses konkomitirenden Genießens, und folgeweise (da bei dem Aneignen der Trieb, bezw. die Begehrung, das Vermittelnde ist, und bei dem Genießen der Geschmack,) auch des Triebes, bezw. der Begehrung, und des Geschmacks, — vollzieht sich

mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Produkte des individuellen Bildens, des Eigenthums und der Selbstbefriedigung, oder konkreter der Glückseligkeit und Begeisterung, und zwar näher mittelst des individuell bestimmten Austausches, d. h. der Ausstellung derselben (§. 285.), d. i. mittelst des geselligen Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft des Eigenthums und der Selbstbefriedigung, näher der Glückseligkeit und Begeisterung. Diese Gemeinschaft ist die gesellige oder das gesellige Leben.

Anm. 1. Eine Gemeinschaft unmittelbar des Aneignens und Genießens selbst gibt es nicht; sondern nur mittelbar gibt es eine solche, dadurch nämlich, daß die Einzelnen die Produkte ihres individuellen Bildens, ihr Eigenthum und ihre Selbstbefriedigung, näher ihre Glückseligkeit und Begeisterung, für einander ausstellen, und sich hierdurch gegenseitig Jeder den Andern zu einem Aneignen und Genießen in der Analogie mit dem seinigen (d. h. mit dem des Anregenden) anregen.

Anm. 2. Es ist eine Erfahrungsthatsache, daß das gesellige Aneignen und Genießen ein eigenthümlich gesteigertes ist im Vergleich mit dem solitären. Das Eigenthümliche dieser Steigerung besteht aber gleichfalls der Erfahrung zufolge gerade darin, daß bei ihm der Einzelne auf die in seiner Individualität begründete eigenthümliche Weise nicht lediglich als solche aneignet und genießt, sondern auf sie zugleich in der Analogie mit den Eigenthümlichkeiten des Aneignens und Genießens der mit ihm zusammen Aneignenden und Genießenden. Die Steigerung, welche das Aneignen und Genießen in der Geselligkeit erfährt, ist näher eine Bereicherung desselben.

Anm. 3. Daß in der Geselligkeit eine Mittheilung, und zwar eine gegenseitige, der Selbstbefriedigung, näher der Glückseligkeit und Begeisterung, stattfindet, zeigt schon die Thatsache, daß das gesellige Leben der eigenthümliche Ort der Fröhlichkeit und der Heiterkeit ist. Die specifische Wirkung der Geselligkeit (nämlich der wirklichen) ist die Erweckung des Lebenstriebes, der Lebenslustigkeit im weitesten Sinne des Worts. Je höher sie geartet ist, desto mehr hat sie eine begeisternde Wirkung. Nur der Heitere, der Fröhliche, der Joviale, in höchster Potenz der Begeisterte, ist ein guter Gesellschafter,

und je lebenslustiger, je begeisterter Einer ist, desto mehr liebt er die Geselligkeit*).

§. 376. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat diese Gemeinschaft darin, daß in dem Einzelnen sein Trieb, bezw. seine Begehrung, und sein Geschmack wegen ihrer in seiner Individualität begründeten Partikularität einseitige und irreguläre sind. Sie bedürfen deßhalb einer Berichtigung durch die Reinigung von ihrer natürlichen Partikularität. Diese Reinigung erfolgt nun eben dadurch, daß der Trieb und Geschmack des Individuums mit den Trieben und Geschmäcken der anderen Individuen in Kontakt und Wechselwirkung gesetzt und damit unter ihre Potenz gestellt wird, so daß es unter der Potenz der Triebe und Geschmäcke der Anderen aneignet und genießt. Hierdurch wird sein Trieb und Geschmack wesentlich universalisirt und folglich (s. §. 163.) gebildet. Diese Befreiung des Triebes und des Geschmacks von ihrer natürlichen Partikularität ist schon als solche eine Steigerung ihrer Lebendigkeit und mithin auch des Aneignens und Genießens. Also nur indem Jeder sein eigenes Eigenthum und seine eigene Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung,) für Jeden ausstellt und damit an Jeden mittheilt, kann er den Proceß seines individuellen Bildens auf die schlechthin richtige Weise vollziehn. Daher ist das Aneignen und Genießen — insbesondere auch der Genuß der Nahrung**) — ein moralisch normales nur als gemeinsames, d. h. als geselliges, und je mehr es gesellige Gemeinschaft hält, desto höher steht es moralisch. Es gehört wesentlich zur Normalität des individuellen Bildens, daß das Aneignen und Genießen des Individuums in seiner specifischen Eigenthümlichkeit zugleich Aneignen und Genießen des Aneignens und Genießens des

*) Jessen, Vers. einer wissenschaftl. Begründung der Psychologie, S. 297: „Der Fröhliche sucht die Gesellschaft, und der Mensch kann sich nicht recht freuen über etwas, wenn er allein ist."

**) Schleiermacher, Psychologie, S. 554: „Der leibliche Ernährungstrieb ist allerdings die erste Aeußerung; allein sobald sich das Bewußtsein entwickelt, wird er auch ein Geselliges, mithin in die Identität mit dem Gattungsleben gebracht, und wir halten es für Rohheit, wenn ohne Ordnung Jeder nur ißt, wenn es ihm einfällt."

Nächsten in **seiner** specifischen Eigenthümlichkeit sei. Der eigene Trieb und Geschmack desselben muß sich in eben dem Maße, in welchem er sich (bildend) vollzieht, zugleich zum **Mittrieb** (**Mitbegehrung**) und **Mitgeschmack** mit dem Nächsten in **seiner** specifischen Eigenthümlichkeit aufschließen und erweitern in der Liebe.

Anm. 1. Bei dem so weit greifenden Umfange des Begriffs des **Aneignens** (s. oben §. 251.) leuchtet die ganze Tragweite ein, welche dem hier geforderten Aneignen und Genießen **unter** der **Potenz des Triebes und Geschmacks Anderer** und mithin überhaupt dem geselligen Leben zukommt. Aus dem aufgestellten Begriff desselben erklärt sich auch die tiefgreifende Wirkung, welche die moralische Beschaffenheit unsres geselligen Umgangs auf unsre Moralität ausübt. 1 Cor. 15, 33.

Anm. 2. Es ist eine charakteristische Wirkung der Geselligkeit, daß sie, und grade sie auf specifische Weise, **den Sinn für die individuelle Eigenthümlichkeit** weckt und schärft.

Anm. 3. Die Reinigung und zugleich Entwickelung, kurz die Bildung des Triebes und **des Geschmacks** ist eine bekannte Wirkung des geselligen Lebens. Eine gesunde und hervorstechende Triebs- und Geschmacksbildung wird **nur** in ihm erreicht.

§. 377. Da der gesellige Verkehr in der gegenseitigen Ausstellung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) für einander besteht: so ist er in erster Reihe durch das individuell bestimmte Werthgebungsvermögen, den **Geschmack** vermittelt, der demnach das eigenthümliche **gesellige** Vermögen ist. (Vgl. oben §. 240.)

Anm. 1. Hierdurch fällt ein Licht auf eine Erfahrungsthatsache, auf die **Schelling**, Philosophie der Kunst, (S. W. I., 5,), S. 359, mit Recht hinweist: „Nicht leicht wird ein nachtheiliges Urtheil tiefer empfunden als das, daß jemand keinen Geschmack habe."

Anm. 2. Der eigentliche Ort, an welchem die **Geschmacksbildung** ihre dominirende Bedeutung hat, ist das gesellige Leben. Der Geschmack hat seine eigentliche Bedeutung für die Geselligkeit, **nicht unmittelbar** für die Kunst. Gourmands sind gewöhnlich ausgezeichnete Gesellschafter.

Anm. 3. Weil die gesellige Bildung wesentlich Bildung der Triebe und des Geschmacks ist, deßhalb sind **die Frauen** die Vir-

tuosinnen der Geselligkeit; denn ihnen vorzugsweise eignen Erregbarkeit und feiner Geschmack. — Unbewegliches, unbeholfenes Phlegma und pedantische Geschmacklosigkeit sind die geselligen Kapitallaster. Die Sanguiniker sind die geborenen guten Gesellschafter, und ebenso die Genußmenschen, die Lebenslustigen, die Bonvivants.

§. 378. Der specifische Charakter der geselligen Ausstellung und der Geselligkeit ist, wie der des in ihr ausgestellt werdenden Objekts, des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung, (s. §. 252.) die Angenehmheit, d. h. die Qualität, Genuß und Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit zu gewähren.

§. 379. Das Eigenthum einerseits und die Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung,) andrerseits können ihrer Natur nach nur mit einander ausgestellt werden. Diese läßt sich nicht für sich allein ausstellen ohne jenes; aber ebenso ist auch mit jeder Ausstellung von jenem nothwendig, weil unmittelbar zugleich, auch diese ausgestellt. Alles Ausstellen des Eigenthums sowohl als der Selbstbefriedigung ist nämlich seinem Begriff zufolge ein sich selbst Ausstellen des Ausstellenden. So liegt es im Begriff der Ausstellung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung, d. h. der geselligen Ausstellung, daß sie ein sich Bloßgeben des Ausstellenden ist.

Anm. 1. Weil Eigenthum und Selbstbefriedigung immer nur zusammen ausgestellt werden können, werden wir auch kurzweg von der Ausstellung des Eigenthums reden dürfen, ohne der der Selbstbefriedigung jedesmal ausdrücklich miterwähnen zu müssen, die in jener allemal mit einbegriffen ist. Wir bemerken dieß hier Ein für allemal.

Anm. 2. Weil die gesellige Ausstellung eine Ausstellung der eigenen Person ist, deshalb sucht die Eitelkeit ihre Befriedigung vornehmlich im geselligen Leben*). Diejenigen Individuen, in denen das gesellige Bedürfniß auf eminente Weise hervortritt, und die dann auch im geselligen Verkehr die eigentlich dominirenden sind, empfinden dasselbe überwiegend als Bedürfniß, eine Gelegenheit und Veranlassung zur Ausstellung ihres eigenen Eigenthums zu erhalten**), weit

*) Vgl. Rée, Wanderungen auf dem Gebiete der Ethik, II., S. 160 f.

**) L. Tieck, Der junge Tischlermeister (Berlin 1836), I., S. 126: „Denn nicht will der Mensch bloß Mensch sein (so oft dieß auch vor einigen Jahren von Aufklärern ist gepredigt worden), er will auch nicht bloß nützlich und er-

weniger als Bedürfniß, fremdes Eigenthum um seiner selbst willen ausgestellt zu sehen. (Es liegt ihnen vielmehr daran, daß sie sich selbst Anderen gesellig geben, zu ihnen gesellig sprechen u. s. w. können, als daran, daß Andere sich ihnen gesellig geben, daß sie diese gesellig sprechen hören u. s. w.) Die ihren eigenen Selbstausstellungstrieb anregende Wirkung der Ausstellung fremden Eigenthums ist es eigentlich, was sie so lebhaft nach der Anschauung dieser letzteren und überhaupt nach der Geselligkeit verlangen läßt. Nicht das Verlangen, Andere in ihrer individuellen Eigenthümlichkeit kennen zu lernen, sondern das Bedürfniß der Anregung durch Andere macht sie gewöhnlich so gesellig*). Es sind dieß in der Regel Menschen von starkem Selbstgefühl.

Anm. 3. Daß die Ausstellung des Eigenthums eine Bloßgebung ist, leuchtet am unmittelbarsten bei dem geschlechtlichen Eigenthum ein; es gilt aber von allem Eigenthum, namentlich auch von dem geistigen. Die verschämte Scheu der Kinder, ihre Virtuositäten vor Fremden zu produziren, beruht auf einem sehr richtigen Gefühl, das man nicht gewaltsam brechen sollte.

§. 380. Dem Begriff des Ausstellens (§. 285.) zufolge kann die Ausstellung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (der Glückseligkeit, der Begeisterung,) nur mit Hülfe eines darstellenden Handelns geschehen, und zwar, da das Auszustellende das Produkt eines individuellen Bildens ist, eines individuell darstellenden Handelns, d. h. eines künstlerischen. Daher hat die Geselligkeit eine nahe Beziehung zur Kunst, ja eine wesentliche, so daß sie ihr schlechthin unentbehrlich ist, wenigstens die unmittelbare Kunst.

Anm. Hier findet die große Bedeutung des primitiv gegebenen individuellen Darstellungsmittels, der Gebehrde, zusammt dem Ton, für den geselligen Verkehr ihre Erklärung. Ebendaher begreifen wir auch, wie es kommt, daß in demselben die Phantasie eine so wichtige Rolle spielt. Aber auch umgekehrt bedarf die Kunst ihrerseits zu

---

werbend und Bürger sein, sondern zu Zeiten etwas anderes außer sich vorstellen. Dieser Trieb, uns außer uns zu versetzen, ist einer der gewaltigsten und unbezwinglichsten, weil er wohl gerade die tiefste Eigenthümlichkeit in uns entbindet."

*) Göthe, Zur Naturwissensch. im Allgemeinen (Werke, B. 50), S. 121: „. . . . wie gute Gesellschaft, die immer mehr anregt als gibt."

ihrer vollständigen Entwickelung des Schauplatzes des geselligen Lebens, namentlich als unmittelbare Kunst, während sie als mittelbare ein zur Vollständigkeit der Geselligkeit unentbehrliches Objekt des geselligen Genusses bildet.

§. 381. Das im geselligen Verkehr auszustellende Eigenthum st (s. §. 251.) in concreto der specifisch differente Naturorganismus es Individuums, beides, der äußere somatische und der innere psychische, in seiner moralisch (näher sittlich) gewordenen Bilung (Gestaltung), also in derjenigen eigenthümlichen Bestimmtheit, ie er in dem Individuum durch den moralischen, näher den sittichen Prozeß empfangen hat, — zunächst der materielle indiviuelle beseelte Leib, wie er in der Umarbeitung in den geistigen beriffen ist, dann aber weiter, und zwar vor allem, auch dieser geistige elbst. Dieser Naturorganismus kann nun aber nach seiner indiviuellen Bildung und Bestimmtheit nicht anders ausgestellt werden ls mittest seiner Bethätigung (als dadurch, daß er „ins Spiel esetzt" wird), insbesondere auch mittelst des Akts des Aneignens nd Genießens selbst. Das Grundwesen der Geselligkeit besteht demufolge darin, daß Mehrere ihre Organismen lediglich zu dem Zwecke bethätigen, um die individuell eigenthümliche Bildung derelben für einander zur Anschauung zu bringen (nicht um mit diesem hrem Handeln irgend ein Produkt zu erzielen,), und sich, indem hnen dieß gelingt, hierdurch gegenseitig zu einem Aneignen und Genießen jeder nach der Analogie des Aneignens und Genießens es anderen anzuregen und zu beleben*). Dieß ist nun aber genau der wesentliche Begriff des Spiels**), das deßhalb mit der Ge-

---

*) Vgl. überhaupt Schleiermacher, System d. Sittenlehre, §. 181. 182. 283—286.

**) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 310. 311. Nicht zutreffend ist das Wort von Novalis, Schrr., III., S. 191: „Spielen ist Experimentiren mit dem Zufall." Dieß kann nur von den Hazardspielen gesagt werden, und bezeichnet auch ihr Wesen nicht richtig. Auch Hartenstein gibt das eigentliche Wesen des Spiels nicht an, wenn er (Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 365,) schreibt: „Unabsichtliche Thätigkeit ist Spiel; dieses hat an sich keinen Zweck, es ist möglich bei vollständiger Zerstreuung", (?) „es kann selbst in dieser Zerstreuung, in diesem Loslassen der gebundenen Thätigkeit bestehen; alles Spiel will frei sein, sowohl in Beziehung auf die Gegenstände, als auf

selligkeit unauflöslich verbunden, ja die eigentliche Substanz alles geselligen Verkehrs ist: so wie es seinerseits hinwiederum seinem Begriff nach geselliges Spiel und nur in der Geselligkeit möglich ist*). Das Spiel ist wesentlich dieses, daß Mehrere gegenseitig die individuellen Virtuositäten ihrer Naturorganismen (im weitesten Sinne des Worts) rein als solche für einander ausstellen, mithin so, daß sie es bei der Bethätigumg dieser Organe lediglich auf diese Ausstellung selbst und die durch sie zu bewirkende gegenseitige Anregung der Ausstellenden zum Aneignen und Genießen je des Einen in der Analogie mit dem eigenthümlichen Typus des Aneignens und Genießens der Anderen absehen, und es ihnen dabei gänzlich sonst nichts gilt, weder das Objekt, auf welches sie ihre Aktionen gemeinsam richten, noch ein Produkt dieser Aktionen, es sei nun ein Erkenntniß oder ein Gebilde. Das Spiel hat seinen Zweck lediglich in sich selbst**), einen außer ihm selbst liegenden Zweck kennt es nicht; es liegt in seinem Begriffe ausdrücklich, daß bei ihm „nichts herauskommen" darf, und wenn sich ein materieller Gewinn oder Verlust daran knüpft, so ist dieß eine Verunreinigung desselben. Wenn bei dem Spiele die Mehreren ihre individuellen Naturorganismen gemeinsam bethätigen und hierdurch diese gegenseitig für einander zur Ausstellung bringen sollen: so ist dieß dadurch bedingt, daß diese Bethätigungen der individuellen Naturorganismen sich nicht unter einander durchkreuzen und so gegenseitig hemmen, sondern vielmehr harmonisch in einander eingreifen, sich gegenseitig unterstützend. Dieses harmonische in einander Eingreifen derselben nun läßt sich erleichtern und zumvoraus sichern durch die Feststellung einer die Aktionen der Einzelnen regelnden und eben damit zugleich

---

die Art, wie es sich an und mit ihnen beschäftigt. Es liegt einfach in den Begriffen, daß, wo das Spiel die ausschließende Art der Beschäftigung wäre, alle auf irgend einen Zweck gerichtete Thätigkeit wegfallen würde, folglich auch jede auf die Erreichung eines ethischen Zwecks." (!)

*) Daub, System der theol. Moral, II., I., S. 188: „Alle Spiele, selbst die der Kinder, nur mit wenigen Ausnahmen bei den letzteren, sind Gesellschaftsspiele. Keiner spielt mit sich, außer etwa der ganz leidenschaftliche Spieler, wenn er sonst niemand dazu findet."

**) Insofern kann man mit Daub (a. a. O.) sagen, „das Leben in seiner Vollendung" sei das Spiel.

(als Rahmen) zusammenhaltenden Formel für ihre Verknüpfung unter einander. Diese das Spiel als Gesetz beherrschende Formel ist der s. g. **Mechanismus** desselben, der an ihm am unmittelbarsten ins Auge fällt. Er konstituirt jedoch so wenig das Wesen des Spiels, daß vielmehr dieses desto vollkommener ist, je mehr er an ihm zurücktritt und je vollständiger es ihn entbehren kann. Denn er ist seiner Natur nach immer ein irgend einem Maße nur willkürlicher. Das Spiel ist wesentlich ein **zweifaches**, jenachdem der Naturorganismus, dessen individuelle Bildung in ihm ausgestellt wird, entweder der **sinnlich somatische** ist oder der **psychische**, d. h. dann aber näher der **geistig** psychische. Die Ausstellung der individuellen Bildung des sinnlich-somatischen Naturorganismus ist das **gymnastische** Spiel, in seiner vollen Entfaltung **der Tanz**, dessen durchgängige Verknüfung mit der Geselligkeit in dem Wesen dieser letzteren selbst begründet ist, — die der individuellen Bildung des psychischen, und zwar näher des geistig psychischen, dagegen das **dialektische** Spiel, die **Konversation***), d. h. die gegenseitige Ausstellung ihrer individuellen Virtuosität der psychischen Funktionen vonseiten Mehrerer durch Bethätigungen derselben, die von allen Seiten in einander eingreifen, — solche nämlich, bei denen gleichfalls materialiter nichts herauszukommen hat. (Daher die große Bedeutung grade **des Witzes** für die gesellige Konversation**)).

---

*) Vgl. **Daub**, Theol. Moral, II., 1, S. 188 f. **Marheineke**, Theol. Moral, S. 426—428.

) **Trendelenburg, Log. Untersuch., II., S. 67: „Wenn .... das Denken .... in dem Spiel des Witzes die freie Wechselwirkung der Vorstellungen, die sich darin wie in chemischer Wahlverwandtschaft abstoßen oder anziehen, gewähren läßt," u. s. w. **Novalis** Schriften, II., S. 142 f.: „Wo Phantasie und Urtheilskraft sich berühren, entsteht Witz. .... In heiterem Sinne gibt es keinen Witz. Witz zeigt ein gestörtes Gleichgewicht an; er ist die Folge der Störung und zugleich das Mittel der Herstellung. Den stärksten Witz hat die Leidenschaft. Es gibt eine Art des geselligen Witzes, die nur magisches Farbenspiel in höheren Sphären ist. Der Zustand der Auflösung aller Verhältnisse, die Verzweifelung oder das geistige Streben ist am fürchterlichsten witzig. — Das Unbedeutende, Gemeine, Rohe, Häßliche, Ungesittete wird durch Witz allein gesellschaftsfähig; es ist gleichsam nur um des Witzes willen." (Vgl. auch III., S. 269.) III., S. 265: „Der Witz ist geistige Elektricität." Daß es in **heiteren** Seelen keinen Witz gebe, hat doch seine Richtigkeit nur bei einer

Diese Konversation ist die höchste Form des Spiels, — schon deßhalb, weil dieses, da sein Wesen in dem Formellen der individuellen Funktionen rein als solchem besteht, es sich natürlich in dem am wenigsten materiellen Elemente, der Gebehrde und der Sprache, am vollkommensten realisiren muß. Deßhalb fällt bei ihr auch jeder „Mechanismus" völlig hinweg*). Je mehr die Entwickelung des sinnlich somatischen Organismus vor der des psychischen voraus ist, desto mehr überwiegt in der Geselligkeit das gymnastische Spiel vor dem dialektischen, und umgekehrt. Ebenso ist der Einzelne nach Maßgabe seiner eigenthümlichen Stellung in der Gemeinschaft vorzugsweise entweder auf die eine oder auf die andere von den beiden Arten des Spiels gewiesen. Im Allgemeinen aber wird zur moralischen Normalität erfordert, daß von dem Zeitpunkte an, da die Entwickelung des sinnlich somatischen Naturorganismus des Individuums eine wieder rückgängige wird, das Spiel sich ausschließend auf das dialektische beschränke.

Anm. 1. Ein Hauptreiz des geselligen Lebens beruht eben darauf, daß es Spiel ist, d. h. daß es dem Augenblicke gelebt wird.

Anm. 2. Mit Recht bemerkt Daub (Theol. Moral, II., S. 188.): „Der Mensch hat den aufs Spiel gerichteten Trieb vor allen Thieren voraus." Denn das s. g. Spielen der Thiere ist — wie er (ebendort) nachweist, etwas wesentlich anderes als das menschliche Spielen, auch als das der kleinen Kinder.

Anm. 3. Das Spiel erfordert wesentlich mehrere Spieler. Mit sich selbst spielen ist nur ein uneigentliches Spielen. Nur Kinder spielen mit sich selbst. Ihr Spielen ist aber auch kein reines Spielen, sondern es mischen sich in dasselbe schon sehr bestimmt auch die embryonischen Anfänge des gesammten künstlerischen Darstellens und des Denkens, ganz besonders aber des Machens mit ein**).

---

willkürlich verengerten Fassung des Begriffs des Witzes. Ganz mit Recht gilt, wer keinen „Spaß machen" kann, in der allgemeinen Meinung für einen „kopflosen" Menschen.

*) Marheineke, a. a. O., S. 427: „Die Schönheit oder Kunst der Unterhaltung ist das Rhythmische, Dialektische des Dialogischen oder die freie und doch zugleich mehr oder weniger nothwendige und gebundene Bewegung des Inhalts."

**) Vgl. die Bemerkungen von Braniß, Metaphysik, S. 79 f. Daub, Theol. Moral, II., 1, S. 187 f. Hartenstein, Grundbegriffe der eth. Wissenschaften, S. 365.

Daub (a. u. a. O.) schreibt: „Das Spiel der Kinder ist die erste Glückseligkeit."

Anm. 3. Der Reiz des Tanzes beruht auf der Entfaltung der Grazie der Tanzenden*). Die Grazie ist aber grade die individuelle Bildung der Organe**) (und zwar nicht bloß der somatischen), weßhalb sie sich auch nicht vom Tanzmeister lernt. Ihr steht die nach einem universellen Schema eingeübte Bildung der somatischen Organe — und zwar dieser für sich allein — gegenüber, der bloße Anstand, — am schroffsten als militärischer***), die nach dem schlechthin spröden Schematismus des Exercirreglements einexercirte Körperhaltung†). Auch die Mischung der Geschlechter ist beim Tanze aus dem Gesichtspunkte der Geselligkeit sehr wichtig. S. unten §. 385. 387.

Anm. 4. In der Konversation wird keineswegs etwa bloß die individuelle Virtuosität der Gedankenverknüpfung ausgestellt; die Gemüthsbewegungen aller Art sind ein eben so wesentliches Ingrediens derselben. Herauskommen will und soll aber auch bei der geselligen Konversation gar nichts, weder eigentliche Be-

*) Wirth, Specul. Ethik, II., S. 540: „Die Anmuth und Leichtigkeit der Bewegung, welche der Tanz fordert, gehört zur persönlichen Bildung."

**) Winckelmann, Werke, I., S. 258: „Die Grazie ist das eigenthümliche Verhältniß der handelnden Person zur Handlung."

***) Schleiermacher, Erziehungslehre, S. 809: „Man sagt bei uns gewöhnlich, man könne es jedem gemeinen Mann ansehen, ob er Soldat gewesen ist oder nicht. Dieß liegt darin, daß im Soldatenwesen alle Bewegungen einem bestimmten Zweck dienen; und man hat hierin einen unendlichen Tiefsinn aufgewandt. Durch das Soldatenwesen kommt ein zwar bestimmter, aber serviler Charakter in die ganze Darstellung. Hiernach müßte sich der gemeine Mann, der nicht Soldat war, besser darstellen; allein auch dieß ist nicht der Fall, denn Trägheit ist das Element unseres Klimas. Beim gemeinen Mann, der nicht Soldat gewesen ist, tritt das Unharmonische nur noch mehr hervor; und so war oder ist die soldatische Darstellung noch die bessere, nicht überhaupt, sondern weil es keine bessere gibt. Es geht dieß bis in die höheren Stände hinauf, wo der Charakter der Geschäftsbewegung der dominirende ist. Der liberale Charakter der Darstellung wird nur hervortreten, wenn die Freiheit der Bewegung nicht gefährdet wird, und die Bewegungen wirklich auf die Darstellung gerichtet sind. Darauf muß schon in der Jugend hingewirkt werden. . . . . Die Bewegungen müssen aus dem Gedanken hervorgegangen sein, alle Kräfte zur Leichtigkeit der Disposition zu bringen."

†) Vgl. Reinhard, Syst. d. christl. Moral, II., S. 596 ff.

lehrung noch Austausch der Herzen*), sondern lediglich Anregung**). „Geselliges Gespräch" — schreibt Schleiermacher (System der Sittenlehre, S. 309,) — „will die Fertigkeit der Kombination darstellen, nicht das Innere aufschließen." Die ungebildete Konversation hat noch etwas an sich vom Mechanismus des Spiels in dem konventionellen Typus, den sie einhält.

§. 382. Da das Aneignen wesentlich nach der einen von seinen beiden Seiten, und zwar nach der primitiven, das sinnliche ist, der sinnliche Ernährungsproceß (§. 251.): so ist die gesellige Gemeinschaft immer mit irgend einem Maß von sinnlichem Aneignen und Genießen verbunden, und immer in irgend einem Maß auch Gemeinschaft des sinnlichen Aneignens und Genießens†). Die moralische Forderung ist aber dabei, daß dieses in der Geselligkeit nie rein als solches auftrete***), grade so wie bei dem Aneignungsproceß immer seine geistige Seite seine sinnliche Seite schlechthin decken soll. Da aber das Aneignen seinem vollen Begriff zufolge das sich selbst Vergeistigen des (aneignenden) Individuums ist, und das Eigenthum der individuell gebildete geistige beseelte Leib (Naturorganismus) desselben, so wie die Selbstbefriedigung (Glückseligkeit) Begeisterung: so ist die gesellige Gemeinschaft in ihrer vollen Entwickelung Gemeinschaft der individuellen Geister und ihrer Begeisterung.

§. 383. Ein Annexum des eigentlichen Eigenthums bildet der vereigenthümlichte Eigenbesitz (§. 254.), sofern er (in irgend einem Grade) ausschließend an dem Individuum haftet vermöge einer specifischen Zusammengehörigkeit mit ihm, und somit aus dem öffentlichen Verkehr (s. unten §. 394.) zurückgezogen ist. Auch er ist daher, jedoch eben nur accessorisch, ein Objekt des geselligen Verkehrs, und auch seine gegenseitige Ausstellung gehört mit zur Ge-

---

*) Vgl. Daub, a. a. O., S. 189.

**) Marheineke, a. a. O., S. 427: „Anziehend wird das Gespräch für Alle nur sein, wenn es sie in Thätigkeit setzt und zu lebhaften Beiträgen und Gegenreden veranlaßt."

***) Marheineke, Theol. Moral, S. 427: „. . . . wie denn der wahrhaft Gebildete nicht gern Theil nimmt an solchen Gesellschaften, in denen nur gegessen und getrunken wird."

†) Vgl. Novalis Schr., III., S. 266 f.

selligkeit*). Da er ein der Person Aeußeres ist, so begegnet diese seine Ausstellung keiner Schwierigkeit. Hier liegt der Grund von dem Zusammenhang der Geselligkeit mit dem Luxus, namentlich auch wie er sich in dem Schmuck des Körpers, nämlich unter der Potenz des individuellen Geschmacks, erweist, — aber auch der Grund davon, daß der Luxus nur im Zusammenhange mit der Geselligkeit moralisch normal ist. Da jedoch der vereigenthümlichte Eigenbesitz ein ganz sekundäres Element des Eigenthums ist, oder vielmehr nur ganz relative mit unter den Begriff desselben fällt: so darf auch seine Ausstellung nur ein durchaus untergeordnetes Moment in der Geselligkeit bilden und nur leicht anhaften an der individuellen Bildung des menschlichen Naturorganismus, so daß er für diese den Hintergrund ausmacht, von dem sie sich desto deutlicher abhebt. Noch mehr aber, in der Art und Weise seiner Ausstellung (in seiner Anordnung) muß sich die individuell gebildete Natur (d. h. näher der individuelle Geschmack) des Ausstellenden bestimmt abspiegeln, so daß er als unter der Potenz dieser stehend erscheint, und zum unmittelbaren Darstellungsmittel derselben erhoben, eben damit aber als solcher in den Hintergrund zurückgeschoben wird.

Anm. 1. Wenn im §. namentlich auch der Körperschmuck als individuell geordneter unter den vereigenthümlichten Eigenbesitz gerechnet wird, so ist dieß in der Sache wohlbegründet. Zu dem animalischen Körper als dem menschlichen gehört nämlich die Bekleidung wesentlich mit, als die unmittelbarste Reaktion der menschlichen Persönlichkeit gegen die natürliche Macht der unmittelbar mit ihr geeinigten materiellen Natur. Daß der Mensch sich bekleidet, ist die nächste Aeußerung des frühsten moralischen Gefühls (§. 171, Anm. 2), der Scham, in ihm (die Bekleidung ist gleichsam die fortgesetzte und kondensirte Schamröthe,), die ursprünglichste Kundgebung und Bethätigung seines Bewußtseins um den Widerspruch, in welchem seine materielle Natur mit seinem Begriff als persönliches Geschöpf steht. Erst dadurch, daß der Mensch sich bekleidet, setzt er sich selbst als Menschen im bestimmten Gegensatz gegen das bloße Thier, das keine Bekleidung hat, sondern nur

*) Vgl. Stahl, Philos. d. Rechts (2. A.), II., 1, S. 279.

eine Bedeckung, lediglich als Schutz wider seine Außenwelt. So gehört denn bei dem Menschen die Bekleidung wesentlich mit hinzu zu seinem materiellen Leibe als menschlichem. Deßhalb ist sie auch eine der allerersten eigentlich moralischen und näher sittlichen Sachen, welche die Menschheit producirt, und aus dem religiösen Gesichtspunkt betrachtet, das früheste Sakrament. Vgl. 1 Mos. 3, 21. — Die ganz ungeheure Bedeutung der Bekleidung für die Entwickelung der Menschheit.

Anm. 2. Wegen dieser wesentlichen Hinzugehörigkeit der Bekleidung zu der Person des menschlichen Einzelwesens will sie auch bestimmt den Typus seiner Individualität sich aufgeprägt haben. Je mehr diese letztere entwickelt ist, desto entschiedener. Daher die Abneigung der Gebildeten gegen das Tragen von Uniformen.

Anm. 3. Wo der Luxus und überhaupt der gesellig ausgestellte vereigenthümlichte Eigenbesitz nicht das charakteristische Gepräge der Individualität des Ausstellers an sich trägt, und dieß durchaus sekundäre Element selbständig auftritt, ja wohl geradezu vorwiegt in der Geselligkeit, als gesellige Pracht und Prunk, da befindet sich das gesellige Leben in einem krankhaften Zustande*).

§. 384. Der vereigenthümlichte Eigenbesitz bildet aber auch — weil über ihn hinaus nichts sonst mehr in wirklicher Analogie steht mit dem Eigenthum, — bestimmt die Grenze für den Umfang der Elemente der Geselligkeit, über welche diese nicht hinausschweifen darf, indem sie sonst mit ihrem Begriff in Widerspruch geräth. Er ist daher der Grund und Boden, an den sie gebunden ist. Der Komplex nun des vereigenthümlichten Eigenbesitzes wird durch den Begriff des Hauses bezeichnet. Dieses konstituirt den ursprünglichen Umfang desselben in seiner Abgeschlossenheit nach außen hin, und alle sonstigen Elemente des vereigenthümlichten Eigenbesitzes verhalten sich zum Hause wie ein bloßer Anhang desselben: worin dann eben die Unantastbarkeit des Hauses und seine Geschlossenheit begründet ist**). (Unveräußerlichkeit von Haus und Hof.) Deßhalb ist denn das Haus und, was in diesem wesentlich mit einbegriffen ist, die Familie der durch ihren Begriff selbst geforderte Boden der

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 311.
**) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 205. 206 f.

Geselligkeit und ihre wesentliche Grundlage, ihre wesentliche Grundform aber die Gastfreiheit, welche ihrerseits wieder die Bedingung ist für die moralische Normalität der Bildung und der Bewahrung eines vereigenthümlichten Eigenbesitzes, d. h. des Zurückziehens von einem Theil des Eigenbesitzes aus dem öffentlichen Verkehr. So, als häusliche Geselligkeit auf der Basis der Gastfreiheit, ist das gesellige Leben einfach das Familienleben, wie es sich für die allgemeine Gemeinschaft relativ aufschließt, und grade in diesem sich relativ Aufschließen für Andere besteht der Fortschritt der moralischen Entwickelung der Familie. Als häusliche Geselligkeit organisirt sich die gesellige Gemeinschaft auf der Grundlage des Gegensatzes zwischen dem Wirth und den Gästen. Der Wirth ist überwiegend der gesellig Mittheilende, die Gäste, aus der Sphäre ihres vereigenthümlichten Eigenbesitzes herausgesetzt, sind überwiegend die gesellig Empfangenden, und stehen unter der Potenz von jenem*). Dieser Gegensatz muß aber, damit die Mittheilung eine vollständig gegenseitige sei, ein schlechthin fließender sein durch stätigen Wechsel. Demnach ist die moralische Normalität der Gastfreundschaft und der Geselligkeit überhaupt durch ihre volle Gegenseitigkeit bedingt.

§. 385. Das gesellige Leben darf jedoch bei der häuslichen Geselligkeit noch nicht stehn bleiben. Ungeachtet seine Normalität dadurch bedingt ist, daß es das Familienleben zu seiner Basis hat: so ist es nichts desto weniger moralische Forderung, daß es seinen Kreis zu dem absoluten Umfange erweitere. Es muß letztlich eine gesellige Gemeinschaft Aller mit Allen — freilich nicht etwa in der Weise eines unmittelbaren Verkehrs — erreicht werden. Allein auch diese darf sich von jener aller Geselligkeit vorgezeichneten Basis, dem Familienleben, nicht entfernen, sondern sie muß ein geselliger Verkehr der Familien mit den Familien (nicht der bloßen Individuen mit den bloßen Individuen — Kaffeehausgeselligkeit —) sein und mithin nur eine erweiterte Familiengeselligkeit, wenn auch immerhin ihr Schauplatz ein öffentlicher wird statt des Privathauses. Schon hierin, daß der Geselligkeit die Anlehnung

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 310.

an die Familie wesentlich ist, ist die Nothwendigkeit der Mischung der Geschlechter in ihr begründet. (Vgl. auch unten §. 387.). In ihrem erweiterten Umfang organisirt sich die gesellige Gemeinschaft auf der Grundlage des Gegensatzes zwischen den Tonangebern und den Tonfortleitern, welcher dem zwischen dem Wirth und den Gästen korrespondirt. In seinem Hause hat der Wirth der Tonangeber zu sein.

Anm. Aus dem §. ergibt sich die Beschränkung, welcher die Behauptung Schleiermachers*) nothwendig unterliegt: „Wenn die freie Geselligkeit sich vom Hause lossagt und eine Art von öffentlichem Leben wird: so muß theils wegen Abwesenheit der stehenden Kunstmasse Rohheit, theils wegen Mangels an Beziehung auf die Totalität eines eigenthümlichen Lebens Einseitigkeit entstehen, welche nur dadurch gut gemacht werden kann, daß sich ein ganzer Cyclus solcher Verbindungen bildet, woraus bei eigentlichem innerem Verfall der Schein eines größeren Styls entsteht.“ Nämlich vom Hause darf sich die Geselligkeit wohl loslösen, aber nimmermehr von der Familie. Daß sie sich an diese anlehne ist in der That namentlich deßhalb so wichtig für sie, weil sie so durch die Beziehung auf ein in sich vollständiges und schon durch natürliche Verhältnisse moralisch in sich gehaltenes und berechtigtes eigenthümliches Lebensganzes ein moralisches Maß erhält und die moralisch nothwendig zu fordernde Allseitigkeit. In dem Begriff der Ausstellung (s. §. 381.) liegt allerdings mit der Gedanke einer Bloßgebung einer an sich nicht der Oeffentlichkeit angehörigen, für die Wahrnehmung der Anderen nicht geeigneten Funktion des Individuums oder Sache. Daher hat die gesellige Gemeinschaft immer nur eine relative Oeffentlichkeit, und zieht sich immer mit einem Theil ihres Verkehrs verschämt zurück

*) System der Sittenlehre, S. 310 f. Vgl. Die christl. Sitte, S. 685: „Indem nun, bürgerlich angesehen, bei weitem die meisten neuen Völker kein öffentliches Leben haben, was weniger an der Differenz der politischen Formen hängt, als an der ganzen Gestaltung des Lebens und namentlich an dem stärkeren Hervortreten der Familien als solcher, — das öffentliche Leben der Alten war immer ein Heraustreten der Männer aus der Familie, und ihre Kunst hing durchaus an ihren öffentlichen Festen, was bei uns nicht der Fall ist, —: wie kommt denn nun bei uns die Kunst zur Oeffentlichkeit? Offenbar nur durch die Erweiterung der Privatgeselligkeit zur öffentlichen. Die Oeffentlichkeit entsteht, sobald der Kreis zu groß wird, um von der Familie als Centrum zusammengehalten zu werden, behält aber immer noch den Charakter des Familienlebens.“

in ein irgendwie geschlossenes Heiligthum. Je inniger sie ist, desto mehr; im höchsten Maße als Gemeinschaft des Gebets. Der Grund dieser allgemeinen Erscheinung liegt einfach in dem Begriff des Eigenthums, um dessen gegenseitige Ausstellung die Gesellschaft sich bewegt.

§. 386. Im einzelnen Volk ist die höchste Potenz der Geselligkeit in dieser ihrer Erweiterung die nationale Geselligkeit, das Volksfest*), welches der Forderung des vorigen §. um so unzweifelhafter entspricht, da ja das Volk als solches auch wieder eine Familieneinheit bildet, eine Familie höherer Ordnung. Aber auch um die verschiedenen Völker soll sich das Band des geselligen Verkehrs schlingen, auch eine internationale und letztlich eine ökumenische Volksgeselligkeit und internationale und letztlich ökumenische Volksfeste liegen mit in der moralischen Aufgabe.

§. 387. Auf der einen Seite setzt die Geselligkeit, als Gemeinschaft des individuellen Bildens, eine schon begonnene Entfaltung der Individualität voraus, mit der die individuellen Differenzen in der Bildung des Naturorganismus, des somatischen und des psychischen, erst deutlich und als bedeutsam hervortreten, also einen Anfang der Gebildetheit. (§. 163.) Sie gestaltet sich desto glücklicher, je mehr sich bedeutende Individualitäten (eben die Tonangeber) aus der Masse herausheben. Ebendeßhalb hat sie auch, wenigstens in ihrer höheren Entwickelung, die Mischung der beiden Geschlechter (vgl. oben §. 385.) zu ihrer Bedingung, weil ja die Differenzen des Individuellen nirgends sonst einerseits so entschieden und andrerseits mit so unmittelbarer, weil natürlicher, gegenseitiger Anziehungskraft hervortreten wie da, wo sie auf der Grundlage der Geschlechtsdifferenz ruhen. Ueberdieß, da in dem Manne die uni-

*) Vgl. Wirth, Specul. Ethik, II., S. 512 f. Hierher gehören auch die Bemerkungen von Sulpiz Boisserée (Sulpiz Boisserée. Stuttg. 1862, I. S. 629,): „Der natürliche Begriff einer Procession, ohne Rücksicht auf die Religion, ist, daß das Volk in seinen verschiedenen Abstufungen und Abtheilungen, nach Geschlecht und Alter, Gewerbe u. s. w., seiner selbst froh werde; es will sich zeigen, sich darstellen. So war es in Egypten, in Griechenland, Rom, und so ist es auch bei den Christen. Ein natürlicher Trieb, sich selbst als ein Ganzes zu repräsentiren, verbindet sich mit dem religiösen Zweck, oder vielmehr die Religion bemächtigt sich jenes Triebs, um ihm eine höhere Richtung zu geben."

verselle Humanität vorherrscht vor der Individualität, in dem Weibe aber die Individualität vor der universellen Humanität (§. 305.): so sind grade die Frauen das lebendigste Element der Geselligkeit, welche jedoch wieder ohne die Mitbetheiligung der Männer der rechten Haltung und Gediegenheit entbehrt. Das eigenthümliche Verhältniß der beiden Geschlechter, sofern sie noch außerhalb der Ehe stehen, im geselligen Verkehr drückt die Galanterie aus. Auch nach dieser besonderen Seite hin bleibt die Geselligkeit immer auf den Boden der Familie gewiesen. Auf der anderen Seite aber setzt sie, als Gemeinschaft des individuellen Bildens, nicht minder auch eine bestimmte und specifische Homogeneität und gegenseitige Anziehung des beiderseitigen Eigenthums (der beiderseitigen individuellen Bildungen des Naturorganismus) und der beiderseitigen Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) voraus, wie sie sich als Verwandtschaft der Neigungen (§. 193.), bevorab als Richtungen (§. 193.) äußert. Ohne eine solche bestimmte Gleichartigkeit des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung,) wäre ein Anknüpfen des geselligen Verkehrs rein unmöglich. Sie begründet das Aufschließen der eigenthümlichen individuellen Bildungsgebiete der Einzelnen für einander, — so die wie bestimmte Ungleichartigkeit (Unähnlichkeit) des Eigenthums und der Selbstbefriedigung das Abschließen dieser Bildungsgebiete für einander begründet*), — ein Abschließen, das übrigens, um ein moralisch normales zu sein, immer nur ein vorläufiges und relatives sein darf. Am intensivsten ist diese bestimmte Aehnlichkeit des Eigenthums und der Selbstbefriedigung einerseits im Familienkreise und andrerseits in der Freundschaft gegeben: weßhalb es in diesen beiden Kreisen nur eines Minimums von geselliger Ausstellung bedarf zum Behuf des geselligen Verkehrs. Ihre gediegensten Gestaltungen findet die Geselligkeit daher in der Familiengeselligkeit und in der Geselligkeit der Freunde. Dagegen tritt dieselbe am meisten zurück unter Personen von verschiedenen Nationalitäten, zumal von ausgesprochen disparaten, und unter ihnen ist daher die gesellige Gemeinschaft am schwierigsten zu realisiren. Die unmittelbarste gesellige Aufgabe ist die Erweiterung des ge-

*) Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., §. 228.

selligen Familienkreises zum geselligen Freundschaftskreise; aber auch das weiteste gesellige Verhältniß kann und soll im Verlauf der moralischen Entwickelung zu einer bestimmten Analogie mit dem Freundschaftsverhältniß potenzirt werden. Die Geselligkeit hat demnach wesentlich einen doppelten Zug, einerseits zum Familienkreise und andrerseits zur Freundschaft hin, und diese beiden Tendenzen schließen einander gänzlich nicht aus.

Anm. 1. Kümmerlichkeit der Geselligkeit in den ungebildeten Klassen der Gesellschaft.

Anm. 2. Kein geselliges Verhältniß zwischen zwei unverehelichten Personen verschiedenen Geschlechts kann völlig frei sein von dem Absehn auf geschlechtliche Liebe, da ja beide im Suchen nach der Ehe begriffen sein müssen. Die Darstellung dieses Absehens, sofern es doch nur ein abstraktes bleibt, ohne sich in dem geselligen Kreise mit Sicherheit auf ein bestimmtes Individuum des anderen Geschlechts zu richten, ist das Wesen der Galanterie*). Diese ist sonach, wenn der Ausdruck im weitesten Sinne genommen wird, eine Sache beider Geschlechter. Gleichwohl modifizirt sie sich bei jedem von beiden auf eigenthümliche Weise. Da nämlich in dem Verhältniß der beiden Geschlechter der Mann allein der suchende Theil ist, das Weib aber nur der sich finden lassende: so kommt die im engeren Sinne des Worts so genannte Galanterie nur jenem zu, diesem aber, als der männlichen Galanterie entsprechend, die arglos unbefangene Empfänglichkeit für die Anknüpfung freundlichen und geselligen Verkehrs mit dem entgegenkommenden männlichen Geschlecht, ohne Ansehn der Person, — das, was man die jungfräuliche Holdseligkeit nennt. Mischt sich bei dem Weibe im geselligen Verkehr mit dem männlichen Geschlecht das Absehn darauf, von ihm gesucht zu werden, ein, so ist das die Koketterie, das Zerrbild der echten Galanterie (im weiteren Sinne). Die moralische Normalität des Verhältnisses dieser letzteren beruht auf der Unbefangenheit der Annäherung auf beiden Seiten, die dann auch die Gleichmäßigkeit derselben von beiden Seiten zur Folge hat. Die Ehe, und natürlich auch schon die bloße Verlobung, macht normalerweise dieser Galanterie auffeiten beider Geschlechter ein Ende. Vgl. §. 305, Anm. 1.

---

*) Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 271 f.

Anm. 3. Die Geschwisterliebe ist der ursprüngliche Grundtypus der Freundschaft. S. Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. 270.

Anm. 4. Die Geselligkeit hat die Tendenz, Freundschaft zu werden. In vielen Fällen entwickelt sich die Freundschaft zunächst aus der Geselligkeit heraus.

§. 388. Ganz allgemein ausgedrückt, besteht jene Gleichartigkeit oder specifische Aehnlichkeit des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) in einem gemeinsamen Grundtypus der Bestimmtheit des Triebes und des Geschmacks, der sich in einer gemeinsamen Weise der geselligen Ausstellung, d. h. in einer gemeinsamen geselligen Sitte festsetzt*). Diese gesellige Sitte bildet das gemeinsame Substrat für die differenten Weisen der geselligen Ausstellungen der Einzelnen. Vermöge der moralischen Entwickelung bildet sie sich unwillkürlich je länger in desto weiteren Kreisen aus. Denn einmal sind auch in der individuell bildenden Funktion bereits von vornherein innerhalb des Umfangs der Differenzen zugleich beharrliche Uebereinstimmungen gegeben, nämlich in dem geringeren Maß der Differenz zwischen den Einen, das im Vergleich mit dem größeren Maß derselben zwischen den Anderen als Aehnlichkeit erscheint. Fürs andere aber bilden sich, da die individuelle Verschiedenheit durch die äußere materielle Natur, welche sie zum Boden ihres Daseins hat, mitbedingt ist, auch durch die Gleichheit oder doch Aehnlichkeit der Oertlichkeit und überhaupt der klimatischen Verhältnisse in der Differenz relative Identitäten**). Schon mit der Volkssitte ist sohin ein bestimmtes Analogon der geselligen Sitte gegeben. Demnächst setzt sich aber auch aus der Gemeinschaft des universellen Bildens theils, da unvermeidlich die individuelle Differenz mit in dasselbe hinüberspielt, ein Sinn ab für das fremde individuelle Bilden oder für das fremde Eigenthum und die fremde Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung,), theils auch, da das individuelle Bilden sich nur im (relativen) Ineinandersein mit dem

---

*) Lotze, Mikrok., III., S. 125: ... das Ceremoniell, welches den menschlichen Umgang von dem Zusammenleben der Thiere unterscheidet."

**) Schleiermacher, System der Sittenlehre, S. §. 227.

universellen entwickelt, und dieses mithin auf die Gestaltung von jenem zurückwirkt (wie auch umgekehrt), eine relative Aehnlichkeit des individuellen Bildens oder des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (der Glückseligkeit, der Begeisterung,). Daher entstehen in den besonderen Kreisen der Gemeinschaft des universellen Bildens (des bürgerlichen oder öffentlichen Lebens), in den besonderen bürgerlichen Berufskreisen oder Ständen (s. unten §. 401.) unwillkürlich beharrliche Uebereinstimmungen des individuellen Bildens oder des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung). Die Standessitte ist so zugleich gesellige Sitte. Auf den tieferen Stufen der moralischen Entwickelung hat deßhalb der Umfang der geselligen Gemeinschaft sein Maß an der Identität des Standes; auf ihren höheren Entwickelungsstufen dagegen durchbricht die Geselligkeit auch diese Schranke der Gemeinschaft immer vollständiger*). Auf ihnen erfordert der gesellige Verkehr immer mehr keine weitere Aehnlichkeit des individuellen Bildens und des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) außer derjenigen, welche mit der Analogie der Gebildetheit überhaupt gegeben ist. Ist die Gebildetheit vollendet, scheint mithin (s. §. 163.) auch in allem Eigenthum und aller Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) das universell Menschliche schlechthin klar und deutlich hindurch durch das individuell Differente: so tritt sie schlechthin an die Stelle der besonderen geselligen Sitte als Bedingung der geselligen Gemeinschaft. Die höchste und schlechthin allgemeingültige gesellige Sitte ist die gebildete überhaupt. Auf diesem Höhepunkt ist dann die Möglichkeit einer schlechthin allgemeinen geselligen Gemeinschaft gegeben. Denn auf dieser Stufe wird kein weiterer gemeinsamer Grundtypus erfordert zum geselligen Verkehr als der der Humanität selbst, der schlechthin Allen gemeinsam ist. Das deutliche Hindurchleuchten der universellen Menschlichkeit durch alle Produktionen der individuell Bildenden und ihre Ausstellungen begründet schon für sich allein hinreichend das Verständniß derselben unter allen denen, welche diesen Standpunkt einnehmen.

---

*) Vgl. Schleiermacher, Die christl. Sitte, S. 656. 657, überhaupt S. 655—660.

§. 389. Das bestimmte Verhältniß, welches in der geselligen Ausstellung zwischen der geselligen Sitte als dem allgemeinen Grundtypus derselben und der individuell eigenthümlichen Ausstellungsweise des gesellig ausstellenden Individuums hervortritt, — das bestimmte Maß des Gebundenseins dieser durch jene und der Spannung des Gegensatzes zwischen beiden, die Höhe oder die Tiefe der Stimmung dieses Verhältnisses konstituirt den geselligen Ton. Diesem seinem Begriff zufolge ist er als falscher Ton in seinen beiden Extremen entweder der steife oder der zügellose (ungebundene) Ton; so jedoch, daß beide in ihrem Maximum den graden Gegensatz alles geselligen Tons überhaupt ausmachen. Der moralisch normale oder der wahrhaft gute Ton involvirt auf der einen Seite die wirkliche Objektivität der geltenden geselligen Sitte und hiermit ihre wirkliche Angemessenheit zu der Natur des auszustellenden Objekts — und auf der anderen Seite die völlig freie Bewegung des individuellen Triebes und Geschmacks in seiner specifischen Eigenthümlichkeit streng innerhalb dieses allgemeinen Typus der geselligen Sitte, welche aber auch nur unter der Voraussetzung jener möglich ist. Er ist also auf jeder bestimmten Stufe der Entwickelung des geselligen Lebens die möglichste gesellige Freiheit des Individuums schlechthin unter der Potenz des jedesmal möglichst sachgemäßen allgemeinen Typus und ohne Beeinträchtigung desselben, und somit zugleich der reine Ausdruck der jedesmaligen moralischen Entwickelungsstufe, namentlich des jedesmaligen Entwickelungsstandes der Geselligkeit, ohne nachlässiges Sinken oder affektirtes Steigen *). Eben als solcher ist er dann auch wesentlich zugleich der wahrhaft freie und natürliche Ton, nicht minder aber auch der wahrhaft strenge. Der vollendet gute gesellige Ton ist dann gegeben, wenn einerseits der allgemein geltende Typus für das individuelle Bilden der schlechthin objektive und sachgemäße ist, und andrerseits diese herrschende gesellige Sitte und die specifische Eigenthümlichkeit des individuellen Triebes und Geschmacks (des Eigenthums und der Selbstbefriedigung) jedes Einzelnen schlechthin in einander aufgehen, so daß einerseits für diese jene der specifische Schlüssel ist, und andrerseits jene in der Gesammtheit dieser

*) Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 310.

individuellen geselligen Eigenthümlichkeiten ihre konkrete Erfüllung schlechthin und auf specifische Weise findet. Dann koincidiren die gesellige Sitte und die individuelle gesellige Bildung (Gebildetheit) schlechthin; diese geht in ihrer Entfaltung in jener schlechthin auf. Dieser Fall ist aber nur unter der Voraussetzung der schlechthinigen Objektivität und Sachgemäßheit der geselligen Sitte, d. h. ihrer vollendeten Gebildetheit (§. 163.) denkbar. Er tritt ein, sobald die moralische Bildung als solche vollendet ist, und die gesellige Gemeinschaft zu ihrer Basis eben nur noch die moralische Gebildetheit überhaupt hat. Diese Sachlage kann daher erst das Resultat und die Frucht von der Vollendung der Entwickelung des geselligen Lebens und der moralischen Gemeinschaft überhaupt sein.

Anm. Tritt eine wirkliche und kräftige individuelle gesellige Eigenthümlichkeit lediglich auf ihren eigenen Füßen auf, ohne sich in ihren geselligen Produktionen durch einen objektiven Grundtypus, durch irgend eine gesellige Sitte, bedingen und reguliren zu lassen, so ist dieß die Bizarrerie. Innerhalb des Kunstlebens korrespondirt dem Bizarren das Barocke. Vgl. §. 349, Anm. 3.

§. 390. Ist der allgemeine Typus, welcher die individuelle gesellige Eigenthümlichkeit trägt, kein wahrhaft objektiver, d. h. kein in der Natur des Gegenstands selbst nothwendig begründeter, sondern nur ein willkürlich gemachter konventioneller, so daß das Individuum zwar durch ein Allgemeines gebunden ist in seinen geselligen Funktionen, aber nicht durch ein wirklich an sich Allgemeines, sondern nur durch eine konventionell für ein Allgemeines geltende Besonderheit: so ist dieß die gesellige Mode. Fehlt dagegen eine markirte gesellige Eigenthümlichkeit (des Triebes und des Geschmacks), und will sie durch ein willkürlich gemachtes, etwa Anderen abgeborgtes Surrogat ersetzt werden: so ist das die gesellige Manier. Die gesellige Mode ist nur der versteckte zügellose Ton, wie denn auch die gesellige Zügellosigkeit und die gesellige Mode Hand in Hand gehen. Je weniger gesellige Sitte es gibt, desto mehr gesellige Mode gibt es, und umgekehrt. Die gesellige Manier ist nur der versteckte steife Ton, wie denn auch gesellige Manier und Mangel an geselliger Eigenthümlichkeit Hand in Hand gehen. Je weniger gesellige Eigenthümlichkeit es gibt, desto mehr gesellige Manier gibt es, und um-

gekehrt. Auch die gesellige Manier ist allemal wie arm so auch steif (auch die s. g. legère Manier). Da beide, gesellige Mode und gesellige Manier, auf geselliger Impotenz — jene der geselligen Gemeinschaft im Ganzen, diese des geselligen Individuums, — beruhen, und einerseits eine kräftige gesellige Eigenthümlichkeit sich keinem bloß launenhaft festgestellten allgemeinen geselligen Typus unterordnet, und andrerseits eine wirkliche (objektive) gesellige Sitte nur von einer wirklich lebenskräftigen geselligen Eigenthümlichkeit sich aneignen läßt: so gehen beide Ausartungen der Geselligkeit immer Hand in Hand mit einander.

Anm. Vgl. §. 350. Unter die gesellige Mode gehört nach §. 383 namentlich auch die Kleidermode.

§. 391. Wie dem individuellen Bilden selbst (§. 257.), so eignet auch dem geselligen Leben wesentlich der Charakter, Vergnügen zu gewähren. Daher wird wesentlich in ihm die Erholung gefunden auf die ermüdende Anstrengung. Da aber das Vergnügen, welches die Geselligkeit gewährt, auf der Seite der bildenden Funktion liegt, so wird vorzugsweise auf die Anstrengung des universellen Bildens, d. h. des Machens, in der Geselligkeit die Erholung geschöpft. Eine moralisch normale ist nämlich die Erholung nur sofern sie Gemeinschaft pflegt (§. 287.): also auch die durch das individuelle Bilden nur sofern sie nicht in einem sich isolirenden Aneignen und Genießen besteht, sondern in einem solchen, das mittelst der gegenseitigen Mittheilung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) Gemeinschaft pflegt, kurz wenn sie in geselliger Gemeinschaft genossen wird.

Anm. Der Geschäftsmann sucht und findet seine Erholung überwiegend im geselligen Leben (namentlich im Spiel), der Gelehrte überwiegend im Kunstleben.

§. 392. Die Normalität der Gemeinschaft des individuellen Bildens oder des geselligen Lebens ist nach §. 302 bedingt durch die vollständige Gegenseitigkeit der in ihr stattfindenden Mittheilung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) und die Gewährleistung für dieselbe. Es muß gewährleistet sein, daß die Theilnahme an seinem Eigenthum und seiner Selbstbefriedigung, welche der Eine dem Anderen durch die Ausstellung derselben für

ihn eröffnet, zugleich ihm selbst die verhältnißmäßige Theilnahme an dem Eigenthum und der Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) dieses Andern eröffnet, und so jeder von Beiden sein Eigenthum und seine Selbstbefriedigung dadurch bereichert, daß er sie für den Andern ausstellt. Die Gewährleistung nun hierfür und somit die Bedingung der moralischen Normalität des geselligen Lebens ist die gesellige Gebildetheit der mit einander gesellig Verkehrenden, und zwar als eine auf beiden Seiten verhältnißmäßige und sich entsprechende. Jene vollständige Gegenseitigkeit der Mittheilung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung zwischen den Mehreren ist nämlich dadurch bedingt, daß jeder von ihnen theils dem Anderen sein Eigenthum und seine Selbstbefriedigung (Glückseligkeit, Begeisterung) ausstellen, theils von dem Anderen das Eigenthum und die Selbstbefriedigung desselben mittelst ihrer Ausstellung für ihn wirklich aufnehmen kann, wovon dann die unmittelbare Folge eben ist, daß beide, Einer nach der Analogie des Anderen anzueignen und zu genießen, angeregt, und so beide durch einander an Eigenthum und Selbstbefriedigung bereichert werden. Die Möglichkeit hiervon kann aber auf nichts anderem beruhen als auf der geselligen Gebildetheit beider Theile, und zwar auf der Korrespondenz ihres Maßes bei beiden, auf ihrer Verhältnißmäßigkeit. Da das individuelle Bilden einerseits (sofern es Aneignen ist) durch den Trieb, bezw. die Begehrung, und andrerseits (sofern es Genießen ist) durch den Geschmack vermittelt wird: so ist die gesellige Gebildetheit wesentlich Gebildetheit einerseits der Triebe oder vielmehr der Begehrungen, d. i. Agilität und Geschliffenheit derselben, und andrerseits des Geschmacks, d. i. Feinheit desselben.

Anm. Es wird mit Recht als eine moralische Selbstentwürdigung angesehen, wenn der (gesellig) höher Gebildete sich gesellig in den Kreis der (gesellig) Ungebildeten mischt, — aber ebenso auch als eine moralische Verkehrtheit, wenn der umgekehrte Fall stattfindet.

§. 393. Das gesellige Leben ist — wie jede moralische Gemeinschaftssphäre überhaupt (§. 290.) — wesentlich beides, sittliche und religiöse Gemeinschaft, — und zwar — immer unter der Voraussetzung der reinen moralischen Normalität — beides schlechthin in Einem, also religiös-sittliche Gemeinschaft. Alle Gemein-

schaft des Aneignens ist als Gemeinschaft des die Welt Aneignens wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des Gott Aneignens, d. h. des Betens (Gebetsgemeinschaft), — alle Gemeinschaft des Welteigenthums wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des Gotteseigenthums, der Charismen (der göttlichen Begabung); und alle Gemeinschaft des Genießens ist als Gemeinschaft des die Welt Genießens wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des Gott Genießens, d. h. des Seligseins, — alle Gemeinschaft der Weltselbstbefriedigung (der Weltglückseligkeit, Weltbegeisterung) wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft der Gottesselbstbefriedigung (Gottesglückseligkeit, Gottbegeisterung), d. h. des Enthusiasmus. Kurz, das gesellige Leben ist — im unterstellten Falle — wesentlich ein religiöses, und zwar ein schlechthin religiöses. Trieb und Geschmack sind nicht bloß sittlich, sondern auch religiös bestimmte, und zwar beide schlechthin, und jede gesellige Ausstellung (was auch immer ihr Gegenstand sei,) ist wesentlich auch, und zwar schlechthin, eine religiöse. In allen geselligen Ausstellungen ist in der Ausstellung des sittlichen Eigenthums des Individuums wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, die seines religiösen Eigenthums, d. h. seiner Charismen (seiner Gottbegabtheit) ausdrücklich mitgesetzt. So ist also das gesellige Leben als solches wesentlich zugleich Gemeinschaft des religiösen Triebes (des Triebes nach Gott) und des religiösen Geschmacks (des Geschmacks für und an Gott), ein gegenseitiges für einander Aufschließen und Offenbaren — damit aber unmittelbar zugleich auch Erregen, Beleben, Erfrischen und Schärfen — des religiösen Triebes und des religiösen Geschmacks.

Anm. Bei normaler moralischer Entwickelung wird jeder Genuß durch das Gebet geheiligt.

V. Die Gemeinschaft des universellen Bildens oder das bürgerliche oder öffentliche Leben.

§. 394 Die Gemeinschaft des universellen Bildens, d. i. des Machens und des dieses konkomitirenden (nämlich durch die Vermittelung des Schätzens) Erwerbens, und folgeweise (da bei dem Machen die Kraft, näher die Willenskraft, das Vermittelnde ist, und

bei dem Erwerben das Schätzungsvermögen,) auch der Kraft (Willenskraft) und des Schätzungsvermögens, — vollzieht sich mittelst der gegenseitigen Mittheilung der Produkte des universellen Bildens, der Sachen und des Eigenbesitzes, und zwar näher mittelst des universell bestimmten Austausches, also der gegenseitigen Uebertragung derselben von dem Einen auf den Anderen (§. 285.), d. i. mittelst des bürgerlichen, oder bezw. öffentlichen, Verkehrs. Sie ist mithin Gemeinschaft der Sachen und des Erwerbes oder Eigenbesitzes. Diese Gemeinschaft ist das bürgerliche, bezw. das öffentliche Leben.

Anm. 1. Daß wir hier von dem bürgerlichen oder öffentlichen Leben reden, das beruht auf dem Unterschiede im Charakter der Gemeinschaft des universellen Bildens, jenachdem sie ihren Ort entweder im wirklichen Staat hat oder nicht. Im letzteren Falle ist sie bloßes bürgerliches Leben, im ersteren öffentliches Leben. Unter der hier durchweg stattfindenden Voraussetzung der reinen moralischen Normalität kann freilich der zuletzt erwähnte Fall gar nicht eintreten, und wir dürften daher insofern hier ohne weiteres überall von dem öffentlichen Leben reden. Allein an diesem Ort betrachten wir unsre Sphäre nur erst an und für sich, noch abgesehen von ihrer Eingliederung in den Staat, wie auch die übrigen Gemeinschaftssphären alle, und deßhalb bleiben wir bei der Benennung „bürgerliches Leben" stehn. Es bedarf wohl nicht erst der Erinnerung, daß was wir hier als „das bürgerliche Leben" konstruiren, weder „die bürgerliche Gesellschaft" (s. unten) noch „der Staat" ist.

Anm. 2. Eine Gemeinschaft unmittelbar des Machens und des Erwerbens selbst gibt es nicht. Auch was auf den ersten Anblick so erscheint, die gegenseitige Hülfsleistung bei dem Machen, ist in der That nichts als ein Austausch der von den Einzelnen producirten Sachen. Dieß wird dadurch besonders augenscheinlich, daß an die Stelle der Hülfsleistung des Arbeiters die Maschine treten kann, wenigstens theilweise.

Anm. 3. Man vergleiche folgende Begriffsbestimmungen Schleiermachers: Die chr. Sitte, S. 93 der Beilagen: „Die Masse, die jeder in seinen Bildungsproceß hineinzieht, ist sein Besitz." Vgl. auch S. 94 f. Sodann ebendas. S. 449: „Ist der Bildungsproceß ein absolut gemeinschaftlicher: so ist zwar alles, was der Einzelne als Organ aller gebraucht, aller Organ, aber doch so, daß er in dem Ge-

brauche desselben nicht gestört werden darf, und darauf beruht das Eigenthum; und was jeder als Resultat hervorgebracht hat, ist nothwendig ein für alle gebildetes, und darauf beruht das Verkehr."

§. 395. Ihr Motiv und ihre Veranlassung hat diese Gemeinschaft in der Unzulänglichkeit der eigenen Kraft, näher Willenskraft, des Individuums im Verhältniß zu der von ihm zu lösenden (individuellen) moralischen Aufgabe und dem hieraus für dasselbe entspringenden Bedürfniß. Seine Kraft ist nämlich zu beschränkt, als daß es mit ihr für sich allein sich aus der materiellen Natur alle die Arten von universellen Instrumenten, d. h. von Sachen, zurechtbilden könnte, deren es zur vollständigen Lösung des bestimmten Theils der moralischen Aufgabe benöthigt ist, der ihm individuell zur Ausführung zufällt: während es doch wieder in denjenigen Arten von Sachen, für deren Produktion es befähigt ist, ein weit größeres Maß hervorzubringen vermag, als es für seine eigene individuelle moralische Aufgabe als Mittel bedarf und verwenden kann, und so an ihnen einen Ueberfluß hat. Auf der einen Seite bedarf es also der von Anderen producirten Sachen, und auf der anderen Seite hat es einen Ueberfluß an selbstproducirten Sachen, der diesen Anderen zugute kommen kann. Dieses Bedürfniß und dieser Ueberfluß sind aber gegenseitige unter den vielen Individuen, und daher entsteht unter ihnen, da die Sachen ihrem Begriff zufolge übertragbar sind von dem Einen auf den Anderen, das Bestreben, unter einander in einen Verkehr mit ihren Sachen zu treten und durch den Austausch ihres Ueberflusses an Sachen ihr Bedürfniß von Sachen gegenseitig zu ergänzen.

§. 396. Da dieser gewerbliche oder geschäftliche Verkehr sich mittelst der Schätzung der Produkte des universellen Bildens, d. h. der Sachen und des Eigenbesitzes vollzieht: so ist er in erster Reihe durch das universell bestimmte Werthgebungsvermögen, d. h. das Schätzungsvermögen (den praktischen Verstand) vermittelt, welches demnach das eigenthümliche bürgerliche Vermögen (das gewerbliche oder geschäftliche Vermögen) ist. (Vgl. oben §. 240.)

§. 397. Der specifische Charakter des bürgerlichen Verkehrs ist, wie der seiner Objekte, der Sachen und des Eigenbesitzes, die Nützlichkeit, d. h. die Qualität, einen — wenn auch zum Theil nur

lativ — universellen (allgemeinen) und objektiven Werth nämlich als Mittel für die Lösung der moralischen Aufgabe) zu haben, also — was in sehr verschiedenem Maße der Fall sein kann, — gemeinnützig zu sein. (S. §. 253.)

§. 398. Die Möglichkeit eines wirklichen, d. h. eines genau kompensatorischen, Austausches der Produkte des universellen Bildens beruht ganz im Allgemeinen darauf, daß sie vermöge des das universelle Bilden konkomitirenden universellen Werthgebens, des Schätzens, einen — wenigstens relative — objektiven, allgemeingültigen Werth haben, der, sofern sie in den Verkehr eintreten, zum Preise wird. (Vgl. oben §. 254.) Alles nämlich, was einen Preis hat, kann so in den Tausch kommen, daß es ohne irgend eine Beeinträchtigung des einen oder des anderen Theils von dem Einen zu dem Anderen übergeht. Sofern die Sachen einen Preis haben, sind sie Waare. Indem die den Eigenbesitz bildenden Sachen solchergestalt Gegenstand des Tauschverkehrs sind, ist jener Vermögen.

§. 399. Die vollständige Allgemeinheit des bürgerlichen Verkehrs ist sonach dadurch bedingt, daß es ein schlechthin allgemeingültiges Repräsentationsmittel für den Preis seiner Objekte gibt, — ein allgemeingeltendes Tauschmittel, in welchem sich der Werth und mithin auch der Preis der Sachen genau wie einerseits ausdrücken so andrerseits realisiren läßt. Dieß ist der Begriff des Geldes*), der rein abstrakten Form des Eigenbesitzes als Vermögen. Das Geld ist das schlechthin Nützliche. Es darf nicht selbst wieder Waare sein**); vielmehr sind Waare und Geld Korrelata***).

Anm. 1. Ohne Geld (d. h. das Geltende, nämlich das schlechtweg Geltende,) ist schlechthin wahrer Tausch, d. h. schlechthin genaue Kompensation, völlig unmöglich†). — In dem wissenschaftlichen Leben entspricht dem Gelde die Schrift. — Ueber die durchgreifende Bedeutung des Geldes aus dem moralischen Gesichtspunkte s. auch Schleiermacher, Christl. Sitte, S. 493. 496 f. Beil., S. 89.

*) Vgl. H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissensch., III., S. 242—249.

**) Vgl. die Ausstellungen, die Fichte aus diesem Gesichtspunkte an dem Metallgeld macht: Das System der Rechtslehre (Nachgelassene Werke, II.,), S. 573—578. S. auch J. H. Fichte, Syst. der Ethik, II., 2, S. 80.

***) Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 197.

†) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, S. 169. 196—199.

Anm. 2. Zu den dunkelsten Problemen gehört die Frage, woher die Allgemeinheit des Metallgeldes sich erkläre. Man wird den Grund wohl nicht so in der Tiefe zu suchen haben, wie Schleiermacher*) und Schelling**) es thun. Etwas konventionelles ist die Sache jedenfalls; allein bei ihrer Allgemeinheit muß sich das Uebereinkömmliche bei ihr doch auf eine eminente und augenfällige Zweckmäßigkeit stützen***). Mitgewirkt hat gewiß auch dasjenige Moment, welches Trendelenburg†) hervorhebt.

§. 400. Näher setzt der bürgerliche Verkehr als seine Bedingungen voraus einerseits eine ausdrückliche und streng eingehal-

---

*) Syst. d. Sittenl., S. 196: „Daß sich die Verwirklichung dieses Begriffs überall früher oder später im Metallgelde fixirt, ist eine hier nicht zu erklärende Erfahrung. Gewiß liegt der Grund nicht in dem Werth, den die Metalle im Bildungsgebiet an sich haben; denn gerade insofern sind sie selbst Waare, welches immer die Unvollkommenheit des Geldes ist. Vielleicht weil sie der herausgetretene Mittelpunkt der Erde und also wirklich zu allen Dingen im gleichen Verhältniß sind, und weil sie in dem Ineinander von Starrheit und Beweglichkeit, von Undurchdringlichkeit und Licht alle Differenzen repräsentiren. Etwas Natürliches wenigstens liegt offenbar zum Grunde." Vgl. S. 197.

**) Die Weltalter (S. W., I., 8,), S. 283: „Unter den körperlichen Dingen wurden vorzüglich die Metalle, deren eigenthümlicher Glanz von jeher den Menschen bezauberte, als einzelne in der finsteren Materie aufglimmende Lichtpunkte des ungreiflichen, aber nicht unbemerklichen Wesens betrachtet, das allen Dingen erst den vollen Reiz, Glanz und Schein des Lebens ertheilt; ein allgemeiner Instinkt ahndete seine Nähe im Gold, das durch die mehr leidenden Eigenschaften, die fast unendliche Ausdehnbarkeit und die Weichheit und fleischähnliche Zartheit, die es mit der größten Unzerstörlichkeit verbindet, das dem geistig leiblichen Wesen verwandteste schien, und das sogar durch eines jener zufällig scheinenden Spiele, die wir oft zu bemerken Gelegenheit haben, zur Bezeichnung des frühesten Weltalters der noch bestehenden Herrlichkeit der Natur gebraucht worden."

***) Fichte, Das System der Rechtslehre (Nachgel. Werke, II.,), S. 573: „Alles Metall hat durch seine Dauerhaftigkeit und Bearbeitbarkeit einen großen inneren Werth, als Waare; dieses alles im höchsten Grade die edlen Metalle, Gold und Silber. Fast unzerstörbar, indem sie nicht angegriffen werden durch die Luft, und mit ihr einen chemischen Proceß eingehen; daher die Reinlichkeit und endlich die Theilbarkeit und Biegsamkeit." S. 574: „Diese Dauer und die Theilbarkeit in beliebige Theile ohne Verlust machten die edlen Metalle, ohne Zuthun eines Staates, durch eine natürlich sich ergebende Uebereinkunft zum Weltgelde." Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 79.

†) Naturrecht, S. 44: „Die Erfindung, das edele Metall zum Gelde zu verwenden, stützt sich auf Eitelkeit und Luxus, auf die nichtige Lust, hervorzuglänzen. Denn darauf beruht der allgemeine Gebrauch, darauf das Edele, das man dem Silber und Golde beilegt."

tene Theilung der Einzelnen in die Gesammtaufgabe des universellen Bildens oder des Machens, also eine Theilung der Arbeit, und zwar eine wahrhaft organische und somit auch specifisch richtige, — und andrerseits einen schlechthin ungehemmten Austausch der Produkte des universellen Bildens oder des Machens, also der Sachen und der Eigenbesitze aller Einzelnen.

§. 401. Die Theilung der bürgerlichen Arbeit, sofern sie bestimmt organisirt ist, begründet für den Einzelnen seinen bürgerlichen (im engeren Sinne des Worts) Beruf und Stand und die Verschiedenheit der bürgerlichen Berufsarten und Stände. Soweit die Arbeit des universellen Bildens die Produktion der Sachen ist, konstituirt sie den bürgerlichen Beruf als den gewerblichen (mit ausdrücklichem Einschluß des Ackerbaus), in seiner mannichfachen Verzweigung, und den bürgerlichen Stand als den Gewerbsstand. Der Austausch der Produkte des universellen Bildens, der Sachen und der Eigenbesitze, ist der Handelsverkehr*). In seinem Begriff selbst liegt die Forderung seiner Unbeschränktheit (der Handelsfreiheit) schon mit. Da er nur dann in ungehemtem Fluß stehen kann, wenn er organisirt ist, d. i. wenn er einen Markt hat, also wenn ein Zwischen-Tauschverkehr stattfindet, indem Einzelne sich ausdrücklich dem Geschäft seiner Vermittelung für die Uebrigen unterziehen: so ist er selbst eine besondere bürgerliche Arbeit und begründet einen besonderen bürgerlichen Beruf und Stand. Es kommt so zum Gewerbsstande noch der Handelsstand hinzu als der zweite wesentliche bürgerliche Stand. An dem bürgerlichen Beruf und Stand hangt die bürgerliche Ehre.

§. 402. Die Normalität der Gemeinschaft des universellen Bildens oder des bürgerlichen Lebens ist nach §. 302 dadurch bedingt,

*) Vgl. H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wissensch., III., S. 237—249. Nach Lotze, Mikrokosm., III., S. 265 f. ist die Aufgabe des Handels: „die Erde zu einem einzigen Wirthschaftsganzen zu vereinigen, die Kargheit der einen Zone durch den Reichthum der anderen zu ergänzen, die gefährlichen Schwankungen, die in den Hungersnöthen des Alterthums und des Mittelalters der Bestand der Gesellschaft erlitt, zu verhüten, und, soweit die Natur nicht durch Versagung der unentbehrlichsten Lebensreize das Vordringen einschränkt, die unwirthlichsten Gegenden wenigstens zu zeitweiligem Aufenthalt menschlicher Wesen einzurichten."

daß im bürgerlichen Verkehr die volle Gegenseitigkeit der in ihm stattfindenden Mittheilung gewährleistet ist, also der wirklich kompensatorische Tausch der Sachen und der Eigenbesitze. Zu dieser Gewähr nun kann es nur dadurch kommen, daß die bürgerliche Gemeinschaft selbst dazwischen tritt und den Tauschverkehr mit den Sachen regelt. Nämlich nur dann ist in demselben eine wirkliche Kompensation bei dem Tausch der Sachen gesichert, wenn es einerseits ein schlechthin genaues Tauschmittel gibt in allgemeiner Geltung, ein Geld, und andrerseits sichere, objektiv feststehende Preise für die verschiedenerlei Sachen. Beides kann nur durch die bürgerliche Gemeinschaft selbst beschafft werden. Diese muß also einmal ein Geld kreiren und fürs andere für die Sachen als Waaren die Preise in diesem Gelde ausdrücken und feststellen, und zwar dieß letztere immer wieder von Neuem. Denn da das Verhältniß, in welchem in den verschiedenen Zweigen des universellen Bildens, d. h. in den verschiedenen Gewerben producirt wird, nach Maßgabe der Verschiedenheit der jedesmal gegebenen gewerblichen Talente und äußeren Naturbedingungen wechselt, so sind die Werthe der Sachen einer fortwährenden Variation ausgesetzt. Dieß nun ist die Konstituirung eines Rechtszustandes, und jene Anordnungen, vermöge welcher derselbe besteht, sind bürgerliche Gesetze. Demnach ist die vorhin gesuchte Bedingung der Normalität des bürgerlichen Verkehrs das Vorhandensein des Rechtszustands auf dem Grunde bürgerlicher Gesetze. Das Recht hat so seinen ursprünglichen Ort in der Sphäre der Gemeinschaft des universellen Bildens, d. h. im bürgerlichen Leben*). Zu einem Rechtszustande im angegebenen Sinne kann es aber nur unter der Voraussetzung kommen, daß es im Kreise Derjenigen, die mit einander in bürgerlichen Verkehr treten, einzelne Individuen gibt, in denen die Idee der bürgerlichen Gemeinschaft kräftig lebt, und die deßhalb zu Organen derselben geeignet sind, mittelst welcher sie die eben bezeichneten Funktionen ausüben kann, und daß diese Individuen ausdrücklich hierzu autorisirt und beauftragt werden als die Amtleute der bürgerlichen Gemeinschaft, m. E. W. daß eine bürgerliche Obrigkeit entsteht und besteht.

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 143.

Erst hiermit ist eine wirkliche bürgerliche Gemeinschaft konstituirt. Dieselbe organisirt sich daher auf der Grundlage des allgemeinen Gegensatzes von Obrigkeit und Unterthanen als des Gegensatzes von Amtleuten und Geschäftsleuten.

Anm. 1. Sonach ist das ursprünglichste Recht der bürgerlichen Obrigkeit das Münzregal, das Münzrecht das ursprünglichste Regal.

Anm. 2. In dem Begriff des Rechts, wie er sich hier ergeben hat, liegt es nicht mit als Merkmal, daß es sich durch physischen Zwang durchsetzt*). Dieß Merkmal kommt erst infolge des Eintritts der moralischen Abnormität hinzu. Wäre es ein konstitutives Merkmal im Begriff des Rechts, so würde dieser innerhalb des Bereichs der moralischen Normalität, folglich auch an diesem Ort, gar keine Stelle haben können. Es ist aber keineswegs an dem, daß der Rechtszustand eine Störung der moralischen Normalität zu seiner Voraussetzung hat**).

---

*) Nach Fichte, Naturrecht (S. W., III.,), S. 54: „Das Recht muß sich erzwingen lassen, wenn auch kein Mensch einen guten Willen hätte."

**) Thilo, Die theologisirende Rechts- und Staatslehre u. s. w., S. 270: „Hierin ist nur so viel wahr, daß die Sündhaftigkeit Grund der Unvermeidlichkeit des Zwanges ist. Wäre der Mensch, was er sein soll, so würde eben jeder freiwillig das Gesetz befolgen. Aber wenn man nicht den Begriff des idealen Menschen so weit sublimiren will, daß man ihn als einen Gott denkt, sondern die Schranken beibehält, welche in dem allgemeinen Begriffe des Menschen liegen; will man ihn namentlich nicht mit einer herzenskundigen Allwissenheit begaben, so wird es auch abgesehn von aller Sündhaftigkeit immer nothwendig sein, daß eine äußere gesellschaftliche Ordnung errichtet werde. Wollen Viele gemeinschaftlich handeln, ohne allwissend zu sein, so wird immer irgend welche Uebereinkunft unter ihnen getroffen werden müssen, damit jedem sein Platz und sein Geschäft in den zusammenwirkenden vielfach durch einander laufenden Reihen angewiesen und bekannt sei, d. h. aber eben, es muß einem jeden eine s. g. Sphäre seiner Person oder seiner rechtlichen Freiheit gezogen, oder äußere Ordnung und Recht errichtet werden. Damit hängt aber das Eigenthum an Leib, Leben, Ehre, Sachen nothwendig zusammen, da nach einem natürlichen physischen Gesetze der Mensch geistig mit dem zusammenwächst, worin er sich durch seine Thätigkeit wieder findet. Wenn also auch Störer und Angreifer der Ordnung nicht vorhanden, sondern Alle vom besten Willen beseelt wären, Ordnung und Frieden zu halten, so würde doch eine Gesellschaft endlicher, wenn auch sittlich vollkommener Menschen ohne bestimmt gezogene Rechtsgrenzen immer sich zu verwirren Gefahr laufen. Nur eine Gesellschaft von heiligen und allwissenden Göttern könnte ohne äußere Rechtsordnung zusammenstimmen." Vgl. auch S. 361–364. Saint-Martin findet sogar für das Strafrecht in der sündlosen menschlichen Gemeinschaft einen Ort. S. Ad. Franck, La philosophie mystique en France à la fin du XVIII[e] siècle. Paris, 1866, p. 122–125.

§. 403. Die besondere Sphäre der Gemeinschaft des universellen Bildens ist bis zur Vollendung der moralischen Entwickelung der Menschheit, d. h. bis zur vollendeten Vergeistigung dieser, auf bleibende Weise die unentbehrliche Grundlage der gesammten moralischen Gemeinschaft überhaupt und jeder einzelnen von ihren übrigen besonderen Sphären. Sie ist nämlich die bleibende Bedingung ihres Bestehens, sofern dasselbe von der Seite der äußeren materiellen Natur her bedingt ist. Denn nur wenn diese dazu genöthigt worden ist, sich den (moralischen) Zwecken des Menschen als Mittel darzugeben, und dieß geschieht eben durch das universelle Bilden, ist eine stätige moralische Entwickelung überhaupt möglich, nämlich als sittliche. Näher: nur sofern die äußere materielle Natur durch ihre moralische Bearbeitung vonseiten des Menschen dahin gebracht ist, den menschlichen Einzelwesen die Mittel zur Erhaltung ihres materiellen Lebens darzureichen, ist die Fortdauer des menschlichen Geschlechts zum Behuf der fortgesetzten gemeinsamen Arbeit an der moralischen, namentlich der sittlichen Aufgabe möglich; und nur sofern der Mensch eben dieser äußeren materiellen Natur durch ihre Bearbeitung schon irgendwie universelle, d. h. allgemein brauchbare Werkzeuge für die sittliche Arbeit abgewonnen hat und immer mehrere solcher Instrumente abgewinnt, kann einerseits der Einzelne erfolgreich sein sittliches Werk betreiben (an der Erkenntniß und der Bildung seiner Welt arbeiten), und andrerseits eine vereinte Arbeit und ein Zusammenwirken der Einzelnen für die Realisirung des sittlichen, und überhaupt des moralischen, Zwecks stattfinden und Erfolg haben. Es verhält sich in dieser Beziehung mit der moralischen Gemeinschaft analog wie mit dem menschlichen Individuum, dessen moralische Entwickelung ja gleichfalls in letzter Beziehung durch die Erhaltung seines materiellen Lebens und die Befriedigung der Bedürfnisse seiner materiellen Natur bedingt ist. Was für die Erhaltung und die moralische Entwickelung des Inividuums das individuelle Bilden ist, das ist für die menschliche (moralische) Gemeinschaft in denselben Beziehungen das universelle Bilden und seine Gemeinschaft. Das unumgängliche Bedürfniß — zunächst als sinnliches — eines Verkehrs mit den Produkten des universellen Bildens ist es, was unmittelbar im Großen die Menschen zusammenführt und an

einander kettet, und eben dieser Verkehr ist es gleicherweise, wodurch die Erweiterung ihrer Macht über die äußere materielle Natur bedingt wird und ihr wirksames gemeinsames Handeln für die Lösung der moralischen Aufgabe als der sittlichen. Die Gemeinschaft des universellen Bildens, das bürgerliche Leben, ist für jeden Einzelnen der unentbehrliche Boden, auf dem allein sein materielles Leben seine Bedürfnisse befriedigt und sich erhält, und die Schatz- und Rüstkammer, aus der allein er die zur Arbeit an dem sittlichen Werke nöthigen Werkzeuge entnimmt. Hierin ist eine durchaus eigenthümliche Wichtigkeit des bürgerlichen Lebens im Vergleich mit den übrigen besonderen Hauptsphären der moralischen Gemeinschaft begründet, und seine auszeichnende Bedeutung, wesentlich der bleibende Träger aller übrigen besonderen moralischen Gemeinschaftskreise zu sein. Das bürgerliche Leben ist deßhalb der Stamm, aus dem die organische Verflechtung und Einigung der besonderen moralischen Gemeinschaftssphären zu einer sie alle umfassenden und in sich zusammenschließenden Gemeinschaft höherer Ordnung hervortreibt, und der Aufbau dieser schlechthin allgemeinen, schlechthin alle besonderen Seiten der Moralität in sich zusammenfassenden höchsten moralischen Gemeinschaft, d. h. des Staats, vollzieht sich wesentlich eben dadurch, daß mehr und mehr alle übrigen besonderen moralischen Kreise sich immer inniger an das bürgerliche Leben (die Gemeinschaft des universellen Bildens) anschließen und sich immer unauflöslicher mit ihm zusammengliedern. Auch im Staate macht so das bürgerliche Leben den Grundstock aus, auf welchem alle übrigen Sphären ruhen.

§. 404. Das bürgerliche Leben ist — wie jede moralische Gemeinschaftssphäre überhaupt (§. 290.) — wesentlich beides, sittliche und religiöse Gemeinschaft, und zwar — immer unter der Voraussetzung der reinen moralischen Normalität — beides schlechthin in Einem, also religiös-sittliche Gemeinschaft. Alle Gemeinschaft des Machens ist als Gemeinschaft des die Welt der menschlichen Persönlichkeit zum universellen Instrument Zubildens wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des dieselbe Gotte zum universellen Werkzeuge für seine Wirksamkeit in der Menschenwelt Zubildens, d. h. des Heiligens, — alle Gemeinschaft der Sachen wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft der Sakra-

mente (der Heiligthümer); und alle Gemeinschaft des Erwerbens ist wesentlich zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft des religiösen Verdienens, — alle Gemeinschaft des Eigenbesitzes zugleich, und zwar schlechthin, Gemeinschaft der religiösen Verdienste. Kurz, das bürgerliche Leben ist — im unterstellten Falle — wesentlich ein religiöses, und zwar ein schlechthin religiöses. Willenskraft und Schätzungsvermögen sind nicht bloß sittlich, sondern auch religiös bestimmte, jene ist zugleich göttliche Mitthätigkeit, dieses zugleich Vermögen der Beurtheilung der Heiligthümer oder Sakramente (d. h. Vermögen, die Sachen darnach zu beurtheilen, wiefern sie geeignet sind, universelle Instrumente für die Wirksamkeit Gottes in der Menschenwelt, Gnadenmittel, zu sein,), und zwar beide schlechthin, — und jeder Austausch der Sachen ist wesentlich auch, und zwar schlechthin, ein Austausch der Sakramente oder Heiligthümer. So ist also das bürgerliche Leben als solches wesentlich zugleich Gemeinschaft der religiösen Kräfte, d. h. der göttlichen Mitthätigkeit, zur gemeinsamen Heiligung der Welt, und des religiösen Schätzungsvermögens (des religiösen praktischen Verstandes, des „priesterlichen" Vermögens,), ein gegenseitiges für einander Aufschließen und Offenbaren — damit aber unmittelbar zugleich auch Erregen, Beleben, Erfrischen und Schärfen — der göttlichen Mitthätigkeit und des religiösen Schätzungsvermögens (des religösen praktischen Verstandes).

VI. Die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher oder die Kirche.

§. 405. Die Kirche hat sich uns bereits an einem früheren Ort (§. 292. 293.) als eine vorübergehende Form der moralischen Gemeinschaft gezeigt, in welche diese unter dem Proceß ihrer Entwickelung nothwendig eintreten muß, aber um sie ebenso nothwendig durch den Fortgang desselben allmälig wieder an sich abzuthun. Die moralische Gemeinschaft kann sich nämlich als sittliche d. h. bestimmter als religiös-sittliche, von vornherein nicht als eine absolut (extensiv und intensiv) allgemeine vollziehen, sondern nur innerhalb bestimmter, durch die materiellen Naturverhältnisse gesetzter, Schranken, und sie kann sich nur ganz allmälig vermöge der Ueberwindung der natürlichen Schranken auf den

moralischen Wege, zu absoluter Allgemeinheit erweitern. Dagegen ist die moralische Gemeinschaft als religiöse, nämlich als rein und ausschließend religiöse, als religiöse unter völligem Absehn von dem (an sich unveräußerlich bestehenden) Verhältniß des Religiösen zum Sittlichen, bereits von vornherein als eine schlechthin (extensiv und intensiv) allgemeine vollziehbar; und daß sich von vornherein eine schlechthin allgemeine moralische Gemeinschaft unter dieser ihrer zunächst einzig möglichen Form als eine solche ausschließend religiöse konstituire, das ist überdieß die unumgängliche Bedingung, unter der allein die von Hause aus beschränkte religiös-sittliche moralische Gemeinschaft sich allmälig zu der zu fordernden absoluten Allgemeinheit entwickeln kann. Diese rein und ausschließend religiöse moralische Gemeinschaft, diese moralische Gemeinschaft lediglich der Frömmigkeit oder der Frömmigkeit rein als solcher ist die Kirche.

§. 406. Die Kirche umspannt alle vier besonderen Hauptsphären der moralischen Gemeinschaft und ist Gemeinschaft aller vier Formen des moralischen Handelns als religiöser, aber eben auch nur als lediglich und rein religiöser. Das Handeln, dessen Gemeinschaft sie vollzieht, ist das ausschließend religiöse, ein religiöses moralisches Handeln unter völliger Abstraktion von dem Sittlichen, ein sittlich völlig leeres religiöses Handeln. In Beziehung auf dieses vollzieht sie aber die Gemeinschaft nach allen seinen vier Formen. Dieses sittlich leere religiöse Handeln, dessen Gemeinschaft sich durch die Kirche vollzieht, hat jedoch nach §. 293 einen reellen moralischen Gehalt in seiner Abzweckung auf die Vollziehung der Gemeinschaft mit dem Nächsten. Ebendaselbst hat sich auch bereits ergeben, daß es diesen seinen Zweck nur dadurch erreichen kann, daß es sich in ein Sinnbild einkleidet, und daß das kirchliche Handeln wesentlich ein symbolisches ist.

§. 407. Ihrem Begriff als die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher oder als die ausschließend religiöse Gemeinschaft zufolge ist die Kirche eine schlechthin alle menschlichen Einzelwesen umfassende, d. h. eine schlechthin allgemeine (katholische) Gemeinschaft, und zwar eine unmittelbar, d. h. sofort

von vornherein, vom Beginn der moralischen Entwickelung der Menschheit an, schlechthin allgemeine. Denn für die Frömmigkeit rein als solche sind die natürlichen Differenzen alle, welche in der moralischen Gemeinschaft als sittlicher anfangs Scheidungen verursachen, die erst allmälig überwunden werden müssen, überhaupt gar nicht vorhanden. Allgemeinheit, Katholizität ist eine der Kirche wesentliche Eigenschaft. Die Kirche ist aber auch die einzige unmittelbar (in dem angegebenen Sinne) schlechthin allgemeine moralische Gemeinschaft. Da sie so schlechthin Alle umfaßt, so kann sie auch nur als eine einzige gedacht werden.

§. 408. Der die Organisation überhaupt bedingende Gegensatz (s. oben §. 274.) ist in der Kirche der zwischen den Klerikern und den Laien. Sein Hervortreten in der Masse der frommen Individuen und seine ausdrückliche Fixirung bedingt die Konstituirung der Kirche. Die Kleriker sind diejenigen Mitglieder der Kirche, in welchen die Idee dieser auf principielle Weise lebt, und die eben als solche ausdrücklich dazu bestellt (weil auf eigenthümliche Weise dazu qualifizirt) sind, die Vertreter, d. h. beides, die Darsteller und die Werkzeuge, der kirchlichen Gemeinschaft selbst gegenüber von den einzelnen Frommen als Einzelnen zu sein. Die Befähigung für den Klerikat beruht daher auf einer solchen natürlichen individuellen Organisation, vermöge welcher in dem Subjekt seiner Naturanlage nach ein entschiedenes Uebergewicht der Richtung auf die Frömmigkeit als solche gesetzt ist. Nicht etwa qualifizirt schon die wahre persönliche Frömmigkeit überhaupt das Individuum dazu, ein specifisches Organ der Kirche zu sein; denn diese ist ja nicht die fromme Gemeinschaft überhaupt, sondern die ausschließend, die lediglich fromme Gemeinschaft, die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher. Andrerseits steht aber die Kirche auch wieder, wie die Frömmigkeit selbst, vermöge ihrer centralen Stellung (§. 292.) zu allen besonderen Seiten des menschlichen Wesens und Lebens und zu allen besonderen Gebieten der moralischen Gemeinschaft in wesentlicher und namentlich in teleologischer Beziehung. Zur Qualifikation für den Klerikat wird folglich auch wieder nach der anderen Seite hin eine entschie[illegible] Allseitigkeit des Individuums und seiner Anlagen und [illegible] fordert, nämlich als Allseitig-

keit der Offenheit und der Empfänglichkeit für die wesentlichen Seiten des menschlichen moralischen Seins und Lebens, nicht aber auch als Allseitigkeit der Produktivität für sie. An dieser Allseitigkeit findet jene Einseitigkeit ihr specifisches Korrectiv, und an ihr hat sie mithin auch die Bedingung ihrer Normalität.

§. 409. Die Kirche schließt zuerst ein kirchliches Kunstleben in sich, eine Gemeinschaft des ausschließend religiösen individuellen Erkennens (und Imaginirens), d. i. des ausschließend religiösen Andächtigseins (auf seinem Höhepunkt: Anbetens und Verzücktseins, — mystischer Vorgang —) und Kontemplirens — mittelst der gegenseitigen künstlerischen Darstellung der Gottesahnungen und Gottesanschauungen rein als solcher für einander, — eine Gemeinschaft der Andacht und Beschauung rein als solcher, des rein religiösen Gefühls und der rein religiösen Phantasie. Weil nun dieses Gott Ahnen und Anschauen ein rein oder ausschließend religiöses ist, also nicht ein die Welt Ahnen und Anschauen zur Basis hat: so sind die Gottesahnungen und Gottesanschauungen, mittelst deren gegenseitiger Darstellung für einander das kirchliche Kunstleben sich vollzieht, nicht Reflexe der Weltahnungen und Weltanschauungen; sondern es sind hier lediglich unmittelbar religiöse Gefühlsbestimmtheiten zu denken, die sich in entsprechenden Phantasieanschauungen abbilden. Diese letzteren sollten nun allerdings gleichfalls unmittelbar religiöse sein; allein, um Phantasieanschauungen von sich ausspiegeln zu lassen, dazu bedürfen diese rein und unmittelbar religiösen Gefühlsbestimmtheiten unumgänglich gegebener Anschauungen, in denen, als einem dazu geeigneten Elemente oder Medium, sie sich ausgestalten (sich eine Gestalt geben) können; solche aber gibt es für uns schlechterdings keine außer den irdischen Weltanschauungen (den sittlichen Anschauungen). Aus diesen heraus muß mithin die religiöse Phantasie auch als ausschließend religiöse den rein und unmittelbar religiösen Gefühlsbestimmtheiten den Leib von Phantasieanschaungen bauen, in dem sie sich objektiviren wollen; und so entsteht eine kirchliche Phantasiewelt, die zwar aus Bildern zusammengewebt ist, die dem in uns vorhandenen Vorrath von Weltanschauungen entnommen sind, deren sohin weltliche (sittliche) Phantasiegestalten aber rein

sinnbildlich gemeint sind*). Di
bildliche religiöse Phantasiewelt ist die
durch die Gemeinschaft des ausschließe
Erkennens (und Imaginirens) oder das
vollzieht, das ist also die gegenseitige k
mythologischen Gottesahnungen und G
ander. Diejenigen Individuen, welche
der Mythologie oder einzelne Elemente de
civen, sind die Seher (רואה, חוזה), und
Begriff des Klerikers nach dieser Seit
Sehers. Sofern er das leitende Organ
kirchlichen Kunstlebens ist, ist der Kleriker
leben hat zwar auch als kirchliches zur Be
daß die in ihm stattfindende Mittheilung e
seitige sei; allein einer Garantie fü
Reciprocität bedarf es in ihm nicht erst,
schon unmittelbar gegeben ist. Der
Phantasie als rein religiöse haben ja
dungen überhaupt gar keine Bedeutung,
sittliche erst durch die Bildung lan
müssen. Ebendeßhalb geht die absolute
lebens überhaupt primitiv von ihm als ki
und zwar allein in ihm, ist schon ursprün
positive Einheit des individuellen Erkennens
ahnung und der Gottesanschauung rei
sich die individuell verschiedenen Ahnunger
unmittelbar, und verstehen sich gegense
religiöse Gefühl rein als solches ist
individuellen Gefühle unmittelbar ausg
Grundton, und mittelst der religiösen P

*) Daher sie, wenn sie, was gar nicht ve
Form der Geschichte auftreten, sich dazu vö
diese Geschichte eine thatsächliche ist oder nicht

**) Apel, Religionsphilosophie, S. 158:
Dichtung." Vgl. S. 160—163. 169 f. 182. 20(
kungen Lotzes zu vergleichen: Mikrokosmus, III.
Fichte, Psychol., I, S. 586—592.

en sich in der Welt der Mythologie alle noch so harten Gegensätze
ischen den individuellen Phantasiewelten unmittelbar auf. Nur
f der Basis dieser unmittelbar gegebenen schlechthin allge-
inen ausschließend religiösen Kunstgemeinschaft kann das Kunst-
en sich allmälig auch als religiös-sittliches zu absoluter Allge-
inheit vollziehen.

Anm. 1. Eine Mythologie gehört wesentlich zum Inven-
tarium der Kirche.

Anm. 2. Es ist sehr bedeutungsvoll, (wie es ja auch sofort
Gegenstand einer ausdrücklichen Reflexion wurde, 1 Sam. 9, 9,) daß
im Israel die anfänglich „Seher" (ראה) hießen, welche später
„Propheten" (נביא) genannt wurden. Vonvornherein gab es
nämlich auch hier ganz überwiegend nur eine individuell bestimmte
Gotteserkenntniß (von der dann freilich keine anderen Denkmale auf
uns kommen konnten als Symbole).

Anm. 3. Auch geschichtlich zeigt sich der Anfang eines natio-
nalen gemeinsamen Kunstlebens durchgängig an den Kultus geknüpft.
Ebenso geht die Vereinigung der vielen besonderen Künste zu
organischer Einheit immer vom Kultus aus, und zwar aus demselben
Grunde.

Anm. 4. Die Kunst nimmt im evangelischen Kultus eine andere
Stellung ein als im katholischen. Auch der Protestantismus fordert
die Mitwirkung der Kunst in seinem Kultus; aber er kennt die Macht
auch der unmittelbaren Kunst (§. 334 f.), und vertraut vor allem
ihr. Auf sie rechnet er deßhalb nicht nur mit, sondern ganz vor-
zugsweise, — so sehr, daß sich bei ihm wohl ein gewisses Mißtrauen
gegen die mittelbare Kunst mit einschleicht. Der Katholicismus da-
gegen stellt so ziemlich alles auf die mittelbare Kunst, (auf das
Symbol im engeren Sinne) welche, wenigstens nach protestantischem
Urtheil, im katholischen Kultus die unmittelbare Kunst ganz über-
wuchert hat. Vgl. die, zum Theil hiermit zusammentreffenden, Be-
merkungen Schleiermachers, Chr. Sitte, S. 537—541.

§. 410. Zweitens befaßt die Kirche ein kirchliches wissen-
aftliches Leben in sich, eine Gemeinschaft des ausschließend
igiösen universellen Erkennens (und Imaginirens), d. i. des aus-
ließend religiösen Theosophirens und Weissagens — mittelst der
jenseitigen sprachlichen (wissenschaftlichen) Darstellung des religiösen
issens (des Glaubens und der Gnosis) und des Wortes Gottes rein als

solcher für einander, — eine Gemeinscha
und der Prophetie rein als solcher, des (
und des Wortes Gottes rein als so
des rein oder ausschließend religiöse
und Vorstellungsvermögens. Weil nur
kennen und Gott Vorstellen ein rein ode
ist, also nicht ein die Welt denkend G
Basis hat: so sind das religiöse Wissen u
deren gegenseitiger Darstellung für ein
schaftliche Leben sich vollzieht, nicht K
Erkenntniß von der Welt und der Vo
es sind hier lediglich unmittelbar r
Verstandesbewußtseins zu denken, ledigl
Gedanken von Gott, d. h. ausschließe
tung, die eben deßhalb als eine ledigl
werden muß, herrührende Gedanken von
sprechenden Vorstellungen abbilden und
verlautbarenden lediglich unmittelbar r
Gottes selbst, — also lediglich inspir
mende) Prophetien. Die Vorstellunge
lich inspirirten Gedanken von Gott sic
allerdings unmittelbar religiöse sein;
eben nur in gegebenen Vorstellungen
uns aber schlechterdings keine anderen V
von unsrer irdischen Welt entnomm
Vorstellungen.) Aus diesen heraus mu
stellungsvermögen auch als ausschließe
unmittelbar religiösen Gedanken von
stellungen erbauen, in welchem sie Gestal
tiviren wollen. So entsteht denn eine ki
zwar aus solchen Vorstellungen zusammen
vorhandenen Vorrath von Weltvorstellu
sonach weltliche (sittliche) Vorstellungsk
bildlich gemeint sind. Dieser kirchl
religiöse Vorstellungskreis ist der der V
zur sprachlichen Darstellung gebracht,

)aft wird, die Mysterienlehre. Es ist also die gegenseitige
rachliche oder wissenschaftliche Darstellung der mysteriologischen
:danken und Vorstellungen von Gott, wodurch die Gemeinschaft
s ausschließend religiösen universellen Erkennens (und Imagi-
rens) oder das kirchliche wissenschaftliche Leben sich vollzieht. Die-
ıigen Individuen, welche vermögend sind, mysteriologisches Wissen
imitiv zu produciren, sind die Propheten, und es bestimmt sich
nit der Begriff des Klerikers nach dieser Seite hin näher zu dem
s Propheten. Sofern der Kleriker das leitende Organ für die
unktionen des kirchlichen wissenschaftlichen Lebens ist, ist er also
: Prophet: so daß dem Gegensatz zwischen den Gelehrten und
r Ungelehrten im wissenschaftlichen Leben überhaupt in demselben
; kirchlichem der zwischen den Propheten (den Mystegogen) und den
ysten entspricht. Die volle Gegenseitigkeit der in dem kirchlichen
ssenschaftlichen Leben statthabenden Mittheilung, die schlechthin zu
:dern und deren Gewährleistung eine Bedingung seiner Normalität
findet ihre Garantie, wie bei dem wissenschaftlichen Leben über-
upt, in der Schule, die als kirchliche die Prophetenschule ist.
e absolute Allgemeinheit des wissenschaftlichen Lebens geht primitiv
n ihm als kirchlichem aus. In diesem, und zwar allein in ihm,
schon ursprünglich eine Alle umfassende positive Einheit des univer-
len Erkennens gegeben. Als Gottesglaube, kraft göttlicher Er-
chtung, und als Wort Gottes, beide rein als solche genommen,
das Wissen und die Vorstellung unmittelbar für schlechthin Alle
ltig. Nur auf der Basis dieser unmittelbar gegebenen schlecht-
n allgemeinen ausschließend religiösen wissenschaftlichen Gemein-
aft kann das wissenschaftliche Leben sich allmälig auch als religiös-
:tliches zu absoluter Allgemeinheit vollziehen.

Anm. 1. Auch das Orakelwesen gehört an diesen Ort. Die historische Frage nach der Beschaffenheit und dem Ursprunge der antiken Mysterieninstitute hat mit den hier gemachten Aufstellungen nichts zu thun.

Anm. 2. Der Gegensatz zwischen den Propheten und den Mysten erweicht sich zufolge von §. 274. je länger desto mehr. Vgl. Jesaj. 54, 13. Jerem. 31, 33. Joel 3, 1. 2. Joh. 6, 45.

sinnbildlich gemeint sind*). Diese kirchliche rein sinnbildliche religiöse Phantasiewelt ist die Mythologie**). Wodurch die Gemeinschaft des ausschließend religiösen individuellen Erkennens (und Imaginirens) oder das kirchliche Kunstleben sich vollzieht, das ist also die gegenseitige künstlerische Darstellung der mythologischen Gottesahnungen und Gottesanschauungen für einander. Diejenigen Individuen, welche vermögend sind, diese Welt der Mythologie oder einzelne Elemente derselben primitiv zu produciren, sind die Seher (ראה, חזה), und es bestimmt sich folglich der Begriff des Klerikers nach dieser Seite hin näher zu dem des Sehers. Sofern er das leitende Organ für die Funktionen des kirchlichen Kunstlebens ist, ist der Kleriker der Seher. Das Kunstleben hat zwar auch als kirchliches zur Bedingung seiner Normalität, daß die in ihm stattfindende Mittheilung eine vollständig gegenseitige sei; allein einer Garantie für die Vollständigkeit dieser Reciprocität bedarf es in ihm nicht erst, weil diese letztere in ihm schon unmittelbar gegeben ist. Denn für das Gefühl und die Phantasie als rein religiöse haben ja die natürlichen Scheidungen überhaupt gar keine Bedeutung, die für sie als religiös-sittliche erst durch die Bildung langsam überwunden werden müssen. Ebendeßhalb geht die absolute Allgemeinheit des Kunstlebens überhaupt primitiv von ihm als kirchlichem aus. In diesem, und zwar allein in ihm, ist schon ursprünglich eine Alle umfassende positive Einheit des individuellen Erkennens gegeben. In der Gottesahnung und der Gottesanschauung rein als solchen begegnen sich die individuell verschiedenen Ahnungen und Anschauungen Aller unmittelbar, und verstehen sich gegenseitig unmittelbar. Das religiöse Gefühl rein als solches ist der alle Differenzen der individuellen Gefühle unmittelbar ausgleichende und verknüpfende Grundton, und mittelst der religiösen Phantasie rein als solcher

*) Daher sie, wenn sie, was gar nicht vermieden werden kann, in der Form der Geschichte auftreten, sich dazu völlig indifferent verhalten, ob diese Geschichte eine thatsächliche ist oder nicht.

**) Apel, Religionsphilophie, S. 158: „Die Mythologie oder heilige Dichtung." Vgl. S. 160—163. 169 f. 182. 200. Besonders sind die Bemerkungen Lotzes zu vergleichen: Mikrokosmus, III., S. 187—192. Desgl. J. H. Fichte, Psychol., I., S. 586—[illegible]

lösen sich in der Welt der Mythologie alle noch so harten Gegensätze zwischen den individuellen Phantasiewelten unmittelbar auf. Nur auf der Basis dieser unmittelbar gegebenen schlechthin allgemeinen ausschließend religiösen Kunstgemeinschaft kann das Kunstleben sich allmälig auch als religiös-sittliches zu absoluter Allgemeinheit vollziehen.

Anm. 1. Eine Mythologie gehört wesentlich zum Inventarium der Kirche.

Anm. 2. Es ist sehr bedeutungsvoll, (wie es ja auch sofort Gegenstand einer ausdrücklichen Reflexion wurde, 1 Sam. 9, 9,) daß in Israel die anfänglich „Seher" (ראה) hießen, welche später „Propheten" (נביא) genannt wurden. Vonvornherein gab es nämlich auch hier ganz überwiegend nur eine individuell bestimmte Gotteserkenntniß (von der dann freilich keine anderen Denkmale auf uns kommen konnten als Symbole).

Anm. 3. Auch geschichtlich zeigt sich der Anfang eines nationalen gemeinsamen Kunstlebens durchgängig an den Kultus geknüpft. Ebenso geht die Vereinigung der vielen besonderen Künste zu organischer Einheit immer vom Kultus aus, und zwar aus demselben Grunde.

Anm. 4. Die Kunst nimmt im evangelischen Kultus eine andere Stellung ein als im katholischen. Auch der Protestantismus fordert die Mitwirkung der Kunst in seinem Kultus; aber er kennt die Macht auch der unmittelbaren Kunst (§. 334 f.), und vertraut vor allem ihr. Auf sie rechnet er deßhalb nicht nur mit, sondern ganz vorzugsweise, — so sehr, daß sich bei ihm wohl ein gewisses Mißtrauen gegen die mittelbare Kunst mit einschleicht. Der Katholicismus dagegen stellt so ziemlich alles auf die mittelbare Kunst, (auf das Symbol im engeren Sinne) welche, wenigstens nach protestantischem Urtheil, im katholischen Kultus die unmittelbare Kunst ganz überwuchert hat. Vgl. die, zum Theil hiermit zusammentreffenden, Bemerkungen Schleiermachers, Chr. Sitte, S. 537—541.

§. 410. Zweitens befaßt die Kirche ein kirchliches wissenschaftliches Leben in sich, eine Gemeinschaft des ausschließend religiösen universellen Erkennens (und Imaginirens), d. i. des ausschließend religiösen Theosophirens und Weissagens — mittelst der gegenseitigen sprachlichen (wissenschaftlichen) Darstellung des religiösen Wissens (des Glaubens und der Gnosis) und des Wortes Gottes rein als

solcher für einander, — eine Gemeinschaft der religiösen Erleuchtung und der Prophetie rein als solcher, des Glaubens sammt der Gnosis und des Wortes Gottes rein als solcher, — eine Gemeinschaft des rein oder ausschließend religiösen Sinnes (Verstandessinnes) und Vorstellungsvermögens. Weil nun dieses Gott denkend Erkennen und Gott Vorstellen ein rein oder ausschließend religiöses ist, also nicht ein die Welt denkend Erkennen und Vorstellen zur Basis hat: so sind das religiöse Wissen und das Wort Gottes, mittelst deren gegenseitiger Darstellung für einander das kirchliche wissenschaftliche Leben sich vollzieht, nicht Reflexe der gedankenmäßigen Erkenntniß von der Welt und der Vorstellung von ihr; sondern es sind hier lediglich unmittelbar religiöse Bestimmtheiten des Verstandesbewußtseins zu denken, lediglich unmittelbar religiöse Gedanken von Gott, d. h. ausschließend aus göttlicher Erleuchtung, die eben deßhalb als eine lediglich unmittelbare gedacht werden muß, herrührende Gedanken von Gott, — die sich in entsprechenden Vorstellungen abbilden und objektiviren, d. h. in einem verlautbarenden lediglich unmittelbar vernommenen inneren Reden Gottes selbst, — also lediglich inspirirte (aus Inspiration kommende) Prophetien. Die Vorstellungen, in welchen diese lediglich inspirirten Gedanken von Gott sich ausdrücken, sollten nun allerdings unmittelbar religiöse sein; allein Gedanken lassen sich eben nur in gegebenen Vorstellungen ausgestalten, gegeben sind uns aber schlechterdings keine anderen Vorstellungen als solche, die von unsrer irdischen Welt entnommen sind (als die sittlichen Vorstellungen.) Aus diesen heraus muß mithin das religiöse Vorstellungsvermögen auch als ausschließend religiöses den rein und unmittelbar religiösen Gedanken von Gott den Leib von Vorstellungen erbauen, in welchem sie Gestalt gewinnen und sich objektiviren wollen. So entsteht denn eine kirchliche Vorstellungswelt, die zwar aus solchen Vorstellungen zusammengefügt ist, die dem in uns vorhandenen Vorrath von Weltvorstellungen entlehnt sind, deren sonach weltliche (sittliche) Vorstellungskomplexe aber rein sinnbildlich gemeint sind. Dieser kirchliche rein sinnbildliche religiöse Vorstellungskreis ist der der Mysterien, und wenn er zur sprachlichen Darstellung gebracht, mithin kirchliche Wissen

schaft wird, die Mysterienlehre. Es ist also die gegenseitige sprachliche oder wissenschaftliche Darstellung der mysteriologischen Gedanken und Vorstellungen von Gott, wodurch die Gemeinschaft des ausschließend religiösen universellen Erkennens (und Imaginirens) oder das kirchliche wissenschaftliche Leben sich vollzieht. Diejenigen Individuen, welche vermögend sind, mysteriologisches Wissen primitiv zu produciren, sind die Propheten, und es bestimmt sich somit der Begriff des Klerikers nach dieser Seite hin näher zu dem des Propheten. Sofern der Kleriker das leitende Organ für die Funktionen des kirchlichen wissenschaftlichen Lebens ist, ist er also der Prophet: so daß dem Gegensatz zwischen den Gelehrten und den Ungelehrten im wissenschaftlichen Leben überhaupt in demselben als kirchlichem der zwischen den Propheten (den Mystegogen) und den Mysten entspricht. Die volle Gegenseitigkeit der in dem kirchlichen wissenschaftlichen Leben statthabenden Mittheilung, die schlechthin zu fordern und deren Gewährleistung eine Bedingung seiner Normalität ist, findet ihre Garantie, wie bei dem wissenschaftlichen Leben überhaupt, in der Schule, die als kirchliche die Prophetenschule ist. Die absolute Allgemeinheit des wissenschaftlichen Lebens geht primitiv von ihm als kirchlichem aus. In diesem, und zwar allein in ihm, ist schon ursprünglich eine Alle umfassende positive Einheit des universellen Erkennens gegeben. Als Gottesglaube, kraft göttlicher Erleuchtung, und als Wort Gottes, beide rein als solche genommen, ist das Wissen und die Vorstellung unmittelbar für schlechthin Alle gültig. Nur auf der Basis dieser unmittelbar gegebenen schlechthin allgemeinen ausschließend religiösen wissenschaftlichen Gemeinschaft kann das wissenschaftliche Leben sich allmälig auch als religiös-sittliches zu absoluter Allgemeinheit vollziehen.

Anm. 1. Auch das Orakelwesen gehört an diesen Ort. Die historische Frage nach der Beschaffenheit und dem Ursprunge der antiken Mysterieninstitute hat mit den hier gemachten Aufstellungen nichts zu thun.

Anm. 2. Der Gegensatz zwischen den Propheten und den Mysten erweicht sich zufolge von §. 274. je länger desto mehr. Vgl. Jesaj. 54, 13. Jerem. 31, 33. Joel 3, 1. 2. Joh. 6, 45.

Anm. 3. Auch geschichtlich finden wir neben den Priestern Seher und Propheten. Die Funktionen von beiden fallen z. B. im A. T. durchaus nicht in denselbigen Personen zusammen. Eben so wenig im griechischen Alterthum. Vgl. Nägelsbach, Nachhomer. Theologie, S. 173 f.

§. 411. Drittens befaßt die Kirche ein kirchliches geselliges Leben in sich, eine Gemeinschaft des ausschließend religiösen individuellen Bildens (und Werthgebens), d. i. des ausschließend religiösen Betens und Seligseins — mittelst der gegenseitigen geselligen Ausstellung der Charismen und der Enthusiasmen rein als solcher für einander, — eine Gemeinschaft des Gebets und des religiösen Genusses rein als solcher, des rein religiösen Triebes und des rein religiösen Geschmacks. Die Ausstellung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung kann nun (s. §. 381.) überhaupt nur mittelst des Akts des Aneignens und des Genießens geschehen, und folglich auch die der Charismen und der Enthusiasmen nur hierdurch. Allein Aneignen und Genießen kann man eben nur, sofern man die materielle Natur und überhaupt die Welt sich individuell anbildet, m. a. W. nur sofern man sittlich aneignet und genießt. Für die Ausstellung des Eigenthums und der Selbstbefriedigung als kirchliche wird dagegen ihrem Begriff zufolge der Akt eines ausschließend religiösen, also eines nicht weltlichen oder nicht sittlichen Aneignens und Genießens erfordert. Da nun ein solches, wie gesagt, realiter nicht möglich ist: so muß die kirchliche Ausstellung der Charismen und der Enthusiasmen freilich hinübergreifen in den Stoff des weltlichen oder sittlichen Aneignens und Genießens, und dieses aufnehmen in die kirchliche Geselligkeit. Allein sie nimmt dasselbe nicht etwa als solches auf, sondern lediglich zu dem Ende und in dem Sinne, um mittelst desselben ein rein und ausschließend religiöses Aneignen und Genießen zur Darstellung zu bringen, also als ein lediglich sinnbildlich gemeintes Handeln. Es soll eben nur mittelst seiner als eines Sinnbildes die Gemeinschaft des individuellen Bildens als eines ausschließend religiösen ermöglicht und in Vollzug gesetzt werden. Ungeachtet es also ein Beten (einschließlich des Opferns) und ein Seligsein realiter nur

auf der Grundlage eines weltlichen oder sittlichen Aneignens und Genießens gibt: so findet doch an seinem Ort ein Bedürfniß einer Gemeinschaft eines ausschließend religiösen Betens (einschließlich des Opferns) und Seligseins statt, und zum Behuf dieser Gemeinschaft konstituirt die Kirche ein gemeinsames lediglich sinnbildliches weltliches oder sittliches Aneignen und Genießen und mittelst desselben eine kirchliche Geselligkeit. In ihr kommt es zu einer gegenseitigen Ausstellung der Charismen und der Enthusiasmen rein als solcher, also der individuellen Virtuositäten im Beten und im Seligsein rein als solcher: wovon dann ein gegenseitiges sich Anregen und Entzünden zum Beten und Seligsein rein als solchen die Folge ist*). Die kirchliche Geselligkeit ist so Gebetsgemeinschaft (einschließlich der Opfergemeinschaft) rein als solche, nämlich mittelst des gemeinsamen Betens des Einen mit dem Anderen (d. h. des Betens Mehrerer um denselben Gegenstand**)) und der Fürbitte des Einen für den Anderen. Diejenigen Individuen, welche vermögend sind, durch ihre hervorragende Virtuosität in der Ausstellung ihrer Charismen und ihres Enthusiasmus als rein religiöser die kirchliche Geselligkeit wachzurufen und zu organisiren, sind die Vorbeter, und es bestimmt sich mithin der Begriff des Klerikers nach dieser Seite hin näher zu dem des Vorbeters. Sofern der Kleriker das leitende Organ ist für die Funktionen des kirchlichen geselligen Lebens, ist er also der Vorbeter***): so daß dem Gegensatz zwischen dem Wirth und den Gästen im geselligen Leben überhaupt in demselben als kirchlichem der zwischen dem Vorbeter †) und den Mitbetern entspricht. Das gesellige Leben hat zwar auch als kirchliches zur Bedingung seiner Normalität, daß die in ihm stattfindende Mittheilung eine vollständig gegenseitige sei; allein einer Garantie für die Vollständigkeit dieser Reciprocität bedarf es in ihm nicht erst, weil diese letztere in ihm schon unmittelbar gegeben ist. Denn für den Trieb und den Geschmack als rein religiöse haben ja die natürlichen Scheid-

*) Vgl. Reinhard, Syst. der christl. Moral, III., S. 716 f.

**) Matth. 18, 19. 20.

***) Ἀρητήρ. Homer, Il. I, 11. V., 78.

†) „Stundenhalter".

ungen überhaupt gar keine Bedeutung, die für sie als religiös-sittliche erst durch die Bildung langsam überwunden werden müssen. Ebendeßhalb geht die absolute Allgemeinheit des geselligen Lebens überhaupt primitiv von ihm als kirchlichem aus. In diesem, und zwar allein in ihm, ist bereits ursprünglich eine Alle umfassende positive Einheit des individuellen Bildens gegeben. In dem Charisma und dem Enthusiasmus rein als solchen kommen das Eigenthum und die Selbstbefriedigung unmittelbar zu schlechthin allgemeinem Verständniß. Der religiöse Trieb („das Gewissen") rein als solcher ist vermöge seiner als unbedingt anerkannten Auktorität die alle Differenzen der individuellen Triebe unmittelbar ausgleichende und einigende Macht, und mittelst des religiösen Geschmacks (des Geschmacks an Gott) rein als solchen lösen sich alle noch so harten Gegensätze zwischen den individuellen Geschmäcken unmittelbar friedlich auf. Nur auf der Basis dieser unmittelbar gegebenen schlechthin allgemeinen ausschließend religiösen geselligen Gemeinschaft kann das gesellige Leben sich allmälig auch als religiös-sittliches zu absoluter Allgemeinheit vollziehen.

Anm. 1. Fürbitte und gemeinsames Beten sind nur unter der Voraussetzung der reellen persönlichen Einheit der individuellen Geister der für und mit einander Betenden in der Liebe möglich, und nur nach dem Maß dieser Einheit. In der kirchlichen Gemeinschaft, also in der ausschließend religiösen, kommen sie demnach nur erst in ihrer am wenigsten gediegenen Form zustande.

Anm. 2. Von vornherein hat man das Opfer für ein Sakrament genommen, was erst durch das Christenthum korrigirt worden ist.

Anm. 3. Auch empirisch zeigt es sich, daß je mehr der Charakter einer Geselligkeit der ausschließend religiöse ist, desto weiter ihre Sphäre greift, und desto weniger eine Verhältnißmäßigkeit der Bildung bei ihr in Betracht kommt. (Konventikel.) Die allgemeine nationale gesellige Gemeinschaft geht auch der Geschichte zufolge von der religiösen Seite rein als solcher aus. Die ältesten Volksfeste sind überall kirchliche, kultische*). Ebenso die ältesten internationalen geselligen Vereinigungen.

---

*) Vgl. Nägelsbach, Nachhomerische Theologie, S. 221.

§. 412. Endlich schließt die Kirche viertens auch noch ein kirchliches bürgerliches Leben in sich, eine Gemeinschaft des ausschließend religiösen universellen Bildens (und Werthgebens), d. i. des ausschließend religiösen Heiligens und (unter der Vermittelung des Schätzens) Verdienens — mittelst des gegenseitigen Austausches der Sakramente (Heiligthümer) und der religiösen Verdienste rein als solcher durch gegenseitige Uebertragung derselben von dem Einen auf den Andern, — eine Gemeinschaft der göttlichen Mitthätigkeit (der religiösen Willenskraft) und des religiösen Schätzungsvermögens als ausschließend religiöser. Nun ist aber ein Heiligen rein als solches der Natur der Sache nach nicht möglich, und es gibt folglich auch keine ausschließend religiösen Sachen (keine Heiligthümer oder Sakramente rein als solche) und keine ausschließend religiösen Verdienste; sondern geheiligt (heilig gemacht) kann immer nur werden auf dem Grunde eines weltlichen oder sittlichen Machens und ein Sakrament muß immer eine geheiligte weltliche oder sittliche Sache sein, und ebenso ein religiöses Verdienst immer ein sittliches*) Verdienst, nämlich ein solches, das auch in religiöser Beziehung ein Verdienst ist. Gleichwohl soll, was kirchlich austauschweise von dem Einen auf den Andern übertragen werden will, eine ausschließend religiöse Sache sein, also ein Sakrament oder Heiligthum rein als solches, und ein ausschließend religiöses Verdienst. Da nun solche Sakramente (oder Heiligthümer) und solche religiöse Verdienste angegebenermaßen in der Wirklichkeit unmögliche Dinge sind: so muß, um eine Gemeinschaft des religiösen universellen Bildens als eines ausschließend religiösen zu erwirken, freilich zu weltlichen oder sittlichen (d. h. aber immer: religiös-sittlichen) Sachen und Verdiensten gegriffen werden als Objekten des gegenseitigen übertragungsweisen Austausches. Allein diese werden dabei eben nicht etwa als solche in den kirchlichen bürgerlichen Verkehr hineingezogen, sondern lediglich zu dem Ende und in dem Sinne, daß mittelst derselben als Sinnbildern ein rein und ausschließend religiöser übertragungsweiser Tauschverkehr in den Gang gebracht

*) Nicht etwa = ein moralisches.

werden soll, also als lediglich sinnbildlich verstandene. So werden denn kirchliche Heiligthümer (oder kirchliche Sakramente) und Verdienste erfunden und aufgestellt, die zwar an sich selbst sittliche (d. h. religiös-sittliche) oder weltliche Sachen und Verdienste sind, in der Kirche und für sie aber gar nicht als solche ihre Bedeutung haben, sondern eine lediglich sinnbildliche Geltung für sich in Anspruch nehmen, nämlich die, specifische Medien zu sein für den Vollzug einer Gemeinschaft eines ausschließend religiösen universellen Bildens. Natürlich werden zu diesem Behuf am liebsten gerade solche sittliche Sachen und Verdienste gewählt, die als sittliche vor anderen unerheblich sind. Denn für diesen Zweck sind sie am wenigsten unangemessen. Diejenigen Individuen, welche vermögend sind, dergleichen kirchlich geltende Sachen und Verdienste, also dergleichen kirchliche Heiligthümer und Verdienste zu erfinden und überhaupt zu erzeugen und bezw. sich zu erwerben, sind die Priester, und es bestimmt sich mithin der Begriff des Klerikers nach dieser Seite hin näher zu dem des Priesters. Sofern der Kleriker das leitende Organ ist für die Funktionen des kirchlichen bürgerlichen Lebens, ist er demnach der Priester: so daß dem Gegensatz zwischen den Amtleuten und den Geschäftsleuten in dem bürgerlichen Leben überhaupt in demselben als kirchlichem der zwischen den Priestern und den Laien, diese letzteren im engeren Sinne des Worts genommen, entspricht. Auch als kirchliches hat das bürgerliche Leben zur Bedingung seiner Normalität die volle Gegenseitigkeit der in ihm stattfindenden Mittheilung und das Vorhandensein einer Gewährleistung für dieselbe. Diese Garantie kann aber nur in dem Bestehen eines kirchlichen Rechtszustandes liegen, d. i. darin, daß in dem kirchlichen bürgerlichen Leben durch die (kirchliche bürgerliche) Gemeinschaft selbst sichere, objektiv geltende Preise für die verschiedenerlei kirchlichen Heiligthümer (oder kirchlichen Sakramente) und kirchlichen Verdienste festgestellt sind. Wie das bürgerliche Leben als religiös-sittliches auf bleibende Weise die unentbehrliche Grundlage und Trägerin der gesammten religiös-sittlichen Gemeinschaft überhaupt und jeder einzelnen von ihren übrigen besonderen Sphären ist (§. 403.): ebenso bildet das kirchliche bürgerliche Leben die bleibende allgemeine Basis und Trägerin der Kirche überhaupt und jeder

einzelnen von ihren übrigen besonderen Sphären, kurz den eigentlichen Stamm des kirchlichen Gemeinwesens. Die absolute Allgemeinheit des bürgerlichen Lebens geht primitiv von ihm als kirchlichem aus. In diesem, und zwar allein in ihm, ist schon ursprünglich eine Alle umfassende positive Einheit des universellen Bildens gegeben. Als kirchliche Sakramente und Verdienste, d. h. als Sakramente und als religiöse Verdienste rein als solche, sind die Sachen und die Eigenbesitze unmittelbar für schlechthin Alle benutzbar. Nur auf der Basis dieser unmittelbar gegebenen schlechthin allgemeinen ausschließend religiösen bürgerlichen Gemeinschaft kann sich das bürgerliche Leben allmälig auch als religiös-sittliches zu absoluter Allgemeinheit vollziehn.

Anm. 1. Der Unterschied zwischen Priestern und Laien (im engeren Sinne dieses Worts) ist wesentlich der zwischen Solchen, die ausschließend religiöse Sakramente, also kirchliche Sakramente oder Heiligthümer machen können, und Solchen, die dieß nicht können, — zwischen Solchen, welche auf unmittelbar religiöse Weise religiös potent sind und unmittelbar religiöse (d. h. kirchliche) Verdienste besitzen, — welche die specifischen Mittel zur Erweckung und Förderung der Frömmigkeit unmittelbar und ausschließend als solcher erzeugen und zu eigen besitzen, — und Solchen, bei denen dieß alles nicht der Fall ist.

Anm. 2. Auf dem Gegensatz von Priestern und Laien (im engeren Sinne) ruht ursprünglich und als auf ihrem letzten Fundament die gesammte Organisation der Kirche. Das Priesterthum ist diejenige konkrete Form, unter welcher der Klerikat primitiv auftritt. Es gibt keinen Klerikat ohne Priesterthum.

Anm. 3. Der Priesterstand ist der älteste allgemein anerkannte Stand, der Priester die älteste Obrigkeit.

§. 413. Als das eigenthümliche Organ der Lebensverrichtungen der Kirche ist der Kleriker demnach das Organ eines vierfachen kirchlichen Lebensprocesses, nämlich: Seher, Prophet, Vorbeter (einschl. Opferer) und Priester. Je nach seiner besonderen Individualität ist gleichwohl der einzelne Kleriker überwiegend für die eine oder die andere von jenen vier Funktionen das Organ, doch ohne den völligen Ausschluß irgend einer von den übrigen. Der klerikale Beruf setzt so eine entschiedene Allseitigkeit der Individualität voraus.

Namentlich wird für ihn, da er gleich wesentlich ein theoretischer und ein praktischer ist, eine gleichsehr beides, theoretisch (intellektuell) und praktisch (thelematisch) begabte Individualität erfordert. In dieser Hinsicht besteht das Maximum der Vollkommenheit des Klerikers darin, daß in ihm das Maximum der theoretischen Begabung und Tendenz und das Maximum der praktischen im Maximum des Gleichgewichts stehn.

§. 414. Die konkrete Form der Kirche ist der Kultus. Seinem Begriff als Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher zufolge ist es ihm wesentlich, (wirklich) gemeinsame Handlung aller seiner Theilnehmer zu sein*). Er ist wesentlich Gemeinschaft aller vier kirchlichen Funktionen. Da jedoch die individuellen Funktionen in ihrer Entwickelung den universellen voraneilen (§. 166.), so tritt in ihm von vornherein die Gemeinschaft jener entschieden in den Vordergrund, und erst bei schon weiter vorgeschrittener Entwickelung stellt sich in ihm zwischen ihr und der Gemeinschaft der universellen Funktionen das Gleichgewicht her. Gleichwohl gibt doch erst die Gemeinschaft der universellen kirchlichen Funktionen die sichere Basis ab für die der individuellen, um sich zu organisiren: so daß der Kultus, so lange in ihm jene nur erst latitirt, sich überhaupt noch in einem embryonischen Zustande befindet. Das Organ der kultischen Handlung ist, seinem Begriff zufolge, der Kleriker. In dieser Beziehung ist er der Liturg, und der Gegensatz zwischen dem Kleriker und

*) Vgl. Schleiermacher, Chr. Sitte, S. 549 f.: „Hieraus geht aber auch wieder hervor, daß der öffentliche Gottesdienst ein Kunstganzes sein muß, und nur als ein solches existiren kann. Nur darf uns alles dieses nicht hindern, auch das festzuhalten, daß der öffentliche Gottesdienst für den Einzelnen nur in dem Maße lebendig ist, als das Gemeinsame auch wieder das Persönliche und mit diesem das Unbewußte producirt. Wir müssen vielmehr sagen, daß die absolute Vollkommenheit des öffentlichen Gottesdienstes nur darin liegt, daß beides Eins wird. Das Objektive im Gottesdienste nämlich ist das Kunstganze, und indem der Einzelne dieses aufnimmt, muß die religiöse Erregung in ihm gesteigert werden, und zwar nur durch das Gemeinsame. Aber nun muß diese gesteigerte Erregung auch unwillkürlich ausgedrückt werden von dem Einzelnen; jedoch nur so, daß der Ausdruck immer dem Ganzen untergeordnet bleibt, damit an jedem Punkte sich herausstelle, daß der Gottesdienst einerseits ein gemeinsamer ist und andrerseits ein für den Einzelnen lebendiger. Denn ist das letztere, wie im Meßgottesdienste, durch die Konstruktion des Gottesdienstes unmöglich gemacht, so ist auch das höchste Leben gar nicht mehr in ihm darzustellen." Vgl. auch S. F

den Laien (in der weiteren Bedeutung des Worts) bestimmt sich demnach im Kultus zum Gegensatz zwischen dem Liturgen und der gottesdienstlichen Gemeinde. Wenn der Kultus die ausschließend religiöse Gemeinschaft als eine schlechthin allgemeine vollzieht: so geht seine letzte Abzweckung dabei auf die Förderung und allmälige Anbahnung einer schlechthin allgemeinen religiös-sittlichen Gemeinschaft auf der Grundlage von jener. Indem er so Mittel sein will für die immer vollständigere Realisirung der moralischen Aufgabe oder des moralischen höchsten Guts, ist die Erbauung*) sein Zweck und die Erbaulichkeit seine wesentliche Eigenschaft. Die Erbauung ist die Vollziehung der ausschließend religiösen Gemeinschaft, sofern sie Mittel wird für den Vollzug der religiös-sittlichen Gemeinschaft, und somit überhaupt für die Verwirklichung des moralischen Guts. Wegen der absoluten Allgemeinheit der kirchlichen Gemeinschaft umfäßt die kultische Gemeinschaft an sich die Gesammtzahl der Kirchenglieder, also hier (d. h. unter der Voraussetzung der reinen Normalität der moralischen Entwickelung) die Gesammtheit der jedesmaligen menschlichen Generation. Allein eine vollständige örtliche Vereinigung aller jeweils sinnlich Lebenden zum Kultus ist wegen der dazwischentretenden räumlichen Trennungen eine unmögliche Sache. Es muß sich deßhalb die kultische Gesammtgemeinde in eine Vielheit von Partialgemeinden vertheilen. Da diese Vertheilung keine willkürliche sein darf, ein objektives Theilungsprincip aber — da in der Frömmigkeit als solcher ihrem Begriff zufolge ein solches nicht liegt, — sich nur in den örtlichen Sonderungen finden läßt, welche in den Naturverhältnissen des menschlichen Daseins begründet sind: so grenzt die bürgerliche Ortsgemeinde zugleich den Umfang der kultischen Partialgemeinde ab. Da jedoch in dem Kultus seinem Begriff zufolge die kirchliche Gemeinschaft sich als eine schlechthin allgemeine vollzieht: so muß der Kultus jeder Lokalgemeinde wesentlich auch die Kultusgemeinschaft mit der Gesammtkirche beides, darstellen und bethätigen. Wie in Ansehung des Raumes so hat der Kultus auch in Ansehung der ihm zufallenden Zeit sein durch die Natur der Sache selbst bestimmtes Maß. Wenn nämlich die gesammte Zeit

*) Ueber den Begriff dieser vgl. Kant, Religion innerh. d. Grenzen der bloßen Vernunft (S. W., VI.,), S. 385.

des wachen Lebens für die sittliche Gemeinschaft in eine Zeit der Ruhe und eine Zeit der Erholung zerfällt, (§. 257.), so gibt es für den Kultus einen noch unbesetzten Ort augenscheinlich nicht in jener, sondern nur in dieser. Er muß also in die Pausen eingeordnet werden, welche die gemeinsame Arbeit unterbrechen, in die Ruhetage (§. 287.), welche dann eben dadurch, daß sie den Kultus in sich aufnehmen, zu Feiertagen werden. Eine Beeinträchtigung des Zwecks der Ruhetage, der Erholung von der Anstrengung, ist davon nicht zu besorgen. Denn Anstrengung kann das kultische Handeln nicht mit sich führen, da es als kirchliches ein rein religiöses und sittlich leeres ist, folglich mit dem bemeisternden Ringen mit der materiellen Natur (um sie der menschlichen Persönlichkeit zuzueignen) gar nichts zu schaffen hat, vielmehr, sofern es in die materielle Natur für seinen Zweck hinübergreift, ein nur sinnbildliches ist (§. 406.). Keineswegs hat jedoch der Kultus den Ruhetag vollständig und ausschließend für sich in Besitz zu nehmen, sondern es gebührt ihm nur ein bestimmter Theil desselben*). Denn auf der einen Seite ist es den Gesetzen des menschlichen Lebensprocesses zufolge eine Unmöglichkeit, daß die eigenthümliche Spannung des psychischen Zustandes, wie der Kultus sie erfordert, sich ununterbrochen lange erhalte, zumal in einer ganzen Gemeinde, für die es in dieser Beziehung ein gewisses durchschnittliches Maß der entsprechenden Dauer gibt**), — und auf der andern

*) Ueber die richtige Quantität des gottesdienstlichen Handelns in seinem Verhältniß zu dem sonstigen Handeln an den gottesdienstlichen Tagen vgl. Schleiermacher, Christl. Sitte, S. 591—599.

**) Schleiermacher, Christl. Sitte, S. 548 f.: „Jede Thätigkeit erschöpft sich in einem größeren oder geringeren Zeitraume, und in dieser Form des Daseins, die unsre Natur mitkonstituirt, ist es begründet, daß jede Thätigkeit ihre Pausen hat. Wird dieses nun angesehen als rein von dem einzelnen Leben abhängig, so ist es auch nur etwas Besonderes, und von diesem Gesichtspunkte geht dann eine Menge von Deklamationen aus gegen den öffentlichen Gottesdienst, die alle darauf zurückkommen, kein Mensch habe doch das Maß des andern, jeder müsse also seinem eigenen Maße folgen, und ein gemeinsamer Gottesdienst könne sittlich nicht zustande kommen. Aber das ist leer, weil einseitig. Der Mensch ist nie zu denken als rein durch sich selbst bestimmt, sondern immer nur in einem gemeinschaftlichen Leben, und je mehr sein ganzes Dasein in ein solches eingetaucht ist, desto mehr bildet sich auch ein gemeinsames Maß für Alle." Und im weiteren Verfolg: „Daß sich aber der Einzelne dabei dem Gemeinsamen unterordnet, ist etwas bewußtes, und oft gerade das, wodurch der auf einer

Seite steht ja das ruhetägliche Vergnügen mittelst des Ahnens und des Aneignens, da diese ja (nämlich unter unsrer Voraussetzung der moralischen Normalität) wesentlich zugleich religiös bestimmte (Gottahnen und Beten) sind, an sich durchaus nicht im Gegensatz mit der durch den Kultus hervorgerufenen Gemüthsstellung, und stört so diese keineswegs durch seinen Hinzutritt. Ueberdieß wechselt das Maß von Zeit, welches der Kultus für sich von dem Ruhetage in Anspruch nimmt, fortwährend, und zwar so, daß es in stätigem Abnehmen begriffen ist unter dem Verlauf der moralischen Entwickelung der Menschheit. Da nämlich mit dem Fortschritt dieser Entwickelung und in gleichem Verhältniß mit ihm die Unterschiedenheit der ausschließend religiösen Gemeinschaft und der religiös-sittlichen zurücktritt, indem jene, d. i. die Kirche in dem immer mehr in sich vollendeten Staate mehr und mehr aufgeht (§. 293. 445.): so zieht sich in demselben Verhältniß auch der Kultus immer mehr zurück, und entzieht einen immer kleineren Theil des Ruhetages dem Kunstleben und der Geselligkeit.

Anm. 1. Eine Inkongruenz der kirchlichen Gemeinde mit der bürgerlichen, in welcher Art auch immer, ist allemal moralisch abnorm, und rührt allemal von einer Abnormität des moralischen Zustands her.

Anm. 2. Bei der reinen Normalität der moralischen Entwickelung extendirt sich die Kirche nicht über den Kultus hinaus.

§. 415. Die Kirche ist ihrem Begriff zufolge eine nur transitorische Gemeinschaft (§. 293.), und demgemäß ist auch das kirchliche Handeln ein bloß transitorisches. Auf der einen Seite kann die Kirche es gar nicht zu einer vollständigen Realisirung ihres Begriffs bringen, indem für eine ausschließend und abstrakt religiöse Gemeinschaft die Bedingungen der Existenz fehlen. Denn um eine solche Gemeinschaft zu vollziehen, muß, wie es sich gezeigt

---

niederen Stufe Stehende erst zu höherem Bewußtsein gebracht wird. . . . . . . Wir können dieß auch apagogisch beweisen. Sollte nämlich im öffentlichen Gottesdienste die unwillkürliche Darstellung herrschen, so könnte er gar nicht zustande kommen. Denn im Unwillkürlichen ist der einzelne Mensch ganz abhängig von der momentanen Stärke des Gefühls, und alles Gemeinsame bleibt dabei zufällig Darum ruht der quäkerische Gottesdienst auf einem Mißverstande."

hat, das Handeln unvermeidlich in die materielle Natur hinübergreifen, und so ein religiös-sittliches werden. Damit geräth es aber mit seinem eigenen Begriff als dem eines ausschließend religiösen in Widerspruch. Auf der anderen Seite aber erweitert sich in demselben Verhältniß, in welchem die moralische Entwickelung normal voranschreitet, die religiös-sittliche Gemeinschaft, und tritt folglich das Bedürfniß einer ausschließend religiösen Gemeinschaft und diese selbst immer mehr zurück, — bis zuletzt, wenn mit der Vollendung der moralischen Entwickelung die religiös-sittliche Gemeinschaft, d. h. der Staat, ihre schlechthinige Allgemeinheit thatsächlich erreicht hat, eben damit die ausschließend religiöse Gemeinschaft, d. h. die Kirche, schlechthin wegfällt. Bei diesem Proceß, durch welchen die Kirche allmälig wieder abtritt, bildet grade der Kultus den einen wesentlichen Mitfaktor, und er schrumpft unter demselben als aparter Kultus je länger desto mehr zusammen, weil das ganze gemeinsame Leben sich fort und fort zu einem Kultus in einem höheren Sinne, nämlich zu einer schlechthin religiös-sittlichen Gemeinschaft, steigert.

Drittes Hauptstück.

Die Entwickelungsstadien der moralischen Gemeinschaft.

I. Die Familie.

§. 416. Die primitive, weil schon materiell natürlich kausirte, menschliche Gemeinschaft ist die geschlechtliche (s. §. 305.), als moralisirte die Ehe. Die in ihr stattfindende Gemeinschaft zweier geschlechtsdifferenter Individuen in Ansehung ihres Geschlechtscharakters zum Behuf ihres gegenseitigen sich geschlechtlich Ergänzens entfaltet sich aber mit innerer Nothwendigkeit aus sich selbst heraus zu einer Mehrheit von besonderen Seiten, und in dieser Entfaltung derselben legen sich schon bestimmt die vier besonderen Hauptkreise der moralischen Gemeinschaft an*).

§. 417. Wird zunächst die Ehe rein für sich betrachtet und von der aus ihr entspringenden Familie noch abgesehen, so zeigen sich in ihr auf entschiedene und unzweideutige Weise nur erst Präformationen der beiden individuellen Gemeinschaftssphären. Die Ehe ist nämlich, weil Gemeinschaft zweier geschlechtlich verschiedener individueller Personen, und zwar dieser individuellen Personen nach dem ganzen Umfange ihres Geschlechtscharakters, wesentlich Gemeinschaft beider, des Verstandesbewußtseins und Willensthätigkeit oder des erkennenden und des bildenden Handelns; aber unmittelbar sind in ihr diese beiden Seiten der Gemeinschaft nur unter dem Charakter gegeben, unter welchem überhaupt Verstandesbewußtsein und Willensthätigkeit im Beginn der moralischen Entwickelung allein auftreten (§. 166.), unter dem individuellen. Nach seiner zu

*) Vgl. J. H. Fichte, Ethik, II., 2, S. 160—162.

allernächst hervortretenden Seite besteht nämlich das geschlechtliche Verhältniß in der Gemeinschaft des geschlechtlichen Eigenthums, d. i. der geschlechtlich differenten Bildung des Naturorganismus, des somatischen und des psychischen. Die Ehe ist also zuallernächst gesellige Gemeinschaft, deren Begriff ja eben der ist, Gemeinschaft des Eigenthums zu sein. Auch ist für die Ehegatten die Bedingung der moralischen Normalität der geselligen Gemeinschaft, die Verhältnißmäßigkeit der geselligen Bildung beider Theile, unmittelbar vorhanden, — eben in ihrer sich genau entsprechenden geschlechtlich eigenthümlichen Bildung, der psychischen wie der somatischen. Hierzu kommt aber sofort noch ein Zweites. Nämlich indem die geschlechtlich differenten Individuen durch eine natürliche Anziehung zu einander hingezogen werden, durch die Geschlechtsneigung, verstehen sie einander unmittelbar in ihren Ahnungen und Anschauungen, und begegnen einander so unmittelbar mit ihrem Gefühl und ihrer Phantasie; ja es erwacht in jedem von beiden gerade an der ihm von dem Anderen entgegengebrachten Darstellung seiner Ahnungen und Anschauungen die noch schlummernde Welt seiner eigenen Ahnungen und Anschauungen und sein eigenes Gefühls- und Phantasieleben. Als Darstellungsmittel aber reicht hier das unmittelbar gegebene, die Gebehrde (im weitesten Sinne des Worts) noch vollständig aus. So entsteht zwischen den Ehegatten auch eine Gemeinschaft der Ahnungen und der Anschauungen, ein Anfang des Kunstlebens. Die Bedingung der Normalität desselben, die Verhältnißmäßigkeit der künstlerischen Bildung beider Theile, fehlt zwischen ihnen auch nicht, indem sie schon auf natürliche Weise gegeben ist. Denn der Gebehrde (namentlich auch dem Ton) ist bereits von Natur der geschlechtliche Charakter eingebildet, und im Verlauf der moralischen Entwickelung des Individuums gräbt er sich ihr immer vollständiger und in immer schärfer ausgeführten Zügen ein. Für den engen Kreis des ehelichen Verhältnisses aber, innerhalb dessen die individuelle Differenz des Verstandesbewußtseins zunächst nur als die geschlechtliche in Betracht kommt, genügt dieß Minimum von künstlerischer Bildung.

Anm. Der allgemeinen Erfahrung zufolge koincidirt das Erwachen des höheren Gefühls- und Phantasielebens mit dem Erwachen der Geschlechtsliebe. Ebenso [illegible] hieher alle höhere Gefühls- und

Phantasiegemeinschaft aus und die Fähigkeit für dieselbe. In allen diesen Beziehungen bildet der Eintritt der Pubertät den Epochepunkt einer neuen Entwickelung.

§. 418. Aber die Ehe erschließt sich zur Familie, und hiermit kommt eine wesentliche Erweiterung der moralischen Sphäre und eine wesentliche Vervollständigung des moralischen Lebens zustande. Mit ihr treten nun auch die beiden Kreise der universellen Gemeinschaft, von denen sich in der Ehe für sich allein nur erst ziemlich unbestimmte Präformationen zeigen, in deutlichen Ansätzen bestimmt hervor. In den Kindern ist nämlich den Ehegatten ein Drittes gegeben, das, durch unmittelbare sinnliche Naturbande mit ihnen verknüpft, einen außer ihnen selbst liegenden Einigungspunkt für die Richtung ihres Verstandesbewußtseins und ihrer Willensthätigkeit, für ihr Handeln als erkennendes und bildendes abgibt. Und dieses Dritte fordert sie zugleich beide unmittelbar auf zu einem Handeln in Beziehung auf es — durch sein absolutes Bedürfniß, für dessen Befriedigung es noch nicht selbst Sorge tragen kann. Wie die elterliche Liebe schon in der Weise eines sinnlichen Naturtriebes die Eltern bringt, diesem Bedürfnisse der Kinder zuhülfe zu kommen, so macht sie auch, da sie beide Eltern gleichmäßig treibt, daß sie beide ihr auf diese Abhülfe gerichtetes Handeln vereinigen. So bildet sich zwischen ihnen eine neue Gemeinschaft des Handelns. Auch dieses neue Handeln der Eltern ist beides, ein Erkennen und ein Bilden. Denn die Kinder bedürfen es, daß der in ihnen angelegte Proceß des die materielle Natur und überhaupt die Welt Erkennens und Bildens sich in ihnen aktualisire; aber für sich allein können sie ihn nicht in den Gang bringen. Sie haben also das Bedürfniß, daß Andere für sie die äußere materielle Natur bilden und erkennen, und ihnen die Produkte dieses Bildens und Erkennens mittheilen durch Ernährung (im weitesten Sinne des Worts, so daß die Bekleidung, die Beobdachung u. dgl. miteinbegriffen ist,) und Unterricht. Zu einem solchen für die Kinder Bilden und Erkennen vereinigen nun die Ehegatten als Eltern ihr Handeln. Aber weil es für die Kinder, also für Dritte geschieht, muß ihr Bilden und Erkennen einen neuen Charakter annehmen. Bisher haben sie — wenigstens ins Große und Ganze genommen, — nur individuell gebildet

und erkannt, weil sie nur jeder für sein eigenes Bedürfniß bildeten und erkannten; jetzt aber haben sie für das Bedürfniß Anderer zu bilden und zu erkennen, und diesem Zweck entspricht ein individuelles Bilden und Erkennen nicht. Sie müssen vielmehr jetzt so bilden und erkennen, daß die Produkte ihres Bildens und Erkennens sich den Kindern mittheilen lassen, also überhaupt übertragbar sind. Ihr bisheriges Bilden war — wenigstens im Großen und Ganzen genommen, — ein Aneignen, ein Produciren von Eigenthum; aber das Eigenthum ist seinem Begriff zufolge unübertragbar. Ihr bisheriges Erkennen war ein Ahnen, ein Produciren von Ahnungen; aber die Ahnung ist ihrem Begriff zufolge unübertragbar. Uebertragbar sind die Produkte des Bildens und des Erkennens vielmehr nur dann, wenn sie den universellen Charakter an sich haben, mithin wenn sie die Erzeugnisse eines universellen Handelns sind. Nur die Sache und das Wissen sind übertragbar. Diese also müssen die Eltern für die Kinder hervorbringen, d. h. ihr für die Kinder Bilden und Erkennen muß ein universelles sein, ein Machen und ein denkendes Erkennen. So entsteht für die Eltern die Aufgabe des Machens und des denkenden Erkennens; und da sie sich derselben gemeinschaftlich unterziehen, so bildet sich zwischen ihnen auch eine Gemeinschaft einerseits des Machens und andrerseits des denkenden Erkennens, also ein Anfang sowohl eines bürgerlichen als auch eines wissenschaftlichen Lebens. Die Bedingungen der Normalität beider, der Rechtszustand und die Schule (im weitesten Sinne des Worts), sind in dem ehelichen Verhältnisse bereits in bestimmten Analogien gegeben. Für die volle Gegenseitigkeit der Mittheilung, durch welche die Normalität dieser beiden Gemeinschaften bedingt ist, bedarf es ja in der Familie keiner besonderen Gewährleistung. Da nämlich die Ehegatten Sachen und Wissen Jeder nicht für sich selbst, sondern für die Kinder produciren, in diesen aber untereinander selbst geeinigt sind und einander auf vollkommen gegenseitige Weise besitzen: so ist bei ihnen jede Schranke der Gemeinschaftlichkeit, es sei der Sachen oder des Wissens, unmittelbar ausgeschlossen.

Anm. 1. Im Be[illegible] der Mutter zum Kinde reicht in der allerersten Zeit all[illegible] as in[illegible] lle Bilden aus. Es

lange die Mutter das Kind säugt, braucht sie, um dasselbe zu ernähren, die materielle Natur nur individuell zu bilden, d. h. selbst anzueignen.

Anm. 2. Der erste Anfang des wissenschaftlichen Lebens in der Familie zeigt sich natürlich vorzugsweise auch als Kultur der Sprache.

§. 419. Je mehr die Ehe sich als Familie entfaltet, desto mehr konsolidiren sich die in ihr angelegten vier besonderen moralischen Gemeinschaften. Auch die Kinder treten sofort selbst mit ein in die individuellen Gemeinschaften, und vermöge ihrer natürlichen Zusammengehörigkeit mit den Eltern und unter einander gedeiht im häuslichen Kreise das Kunstleben zu einer solchen Unmittelbarkeit und die Geselligkeit zu einer solchen Rückhaltslosigkeit und Geläufigkeit, daß nach diesen beiden Seiten hin für alle weiteren Entwickelungen die Familie der normirende Typus bleibt*). Allmälig aber treten die Kinder auch in die universellen Gemeinschaften, wenn gleich nur mit relativer Vollständigkeit, mit ein, sich mitwirksam anschließend an das denkende Erkennen und das Machen der Eltern. Diese aber, in ihrer elterlichen Liebe nicht bloß das augenblickliche Bedürfniß der Kinder ansehend, sondern auch das künftige, produciren ein immer umfassenderes festes Kapital von (übertragbarem) Wissen und (übertragbaren) Sachen (Vermögen).

§. 420. Diese Anfänge aller vier besonderen Hauptsphären der moralischen Gemeinschaft sind in der Ehe und der Familie noch ganz unorganisirte; sie sind hier noch embryonisch ungeschieden in einander, in noch völlig unmittelbarer Synthese, in bloßer Indifferenz, welche auch gar noch nicht einmal einen Anfang macht, sich aufzulösen**).

II. Der Stamm und der patriarchalische Zustand.

§. 421. Die Familie löst sich nothwendig in sich auf einerseits durch das Selbständigwerden der Kinder***), die eigene Familien stiften, andrerseits durch das (sinnliche) Ableben der Eltern. Die

*) Schleiermacher Syst. d. Sittenl., S. 162. 249.
**) Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 169 f.
***) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 268.

Eine Familie breitet sich in eine Vielheit von Familien aus, die je länger desto zahlreicher wird und allmälig zu einem Stamme erwächst. Diese vielen Familien, welche den Stamm bilden, stehen jedoch, weil sie aus derselben natürlichen Wurzel hervorsprossen, nicht isolirt neben einander, sondern sie werden unmittelbar unter einander verschlungen durch das materielle (sinnliche) Naturband der Blutsverwandtschaft, und sie fühlen sich deßhalb als zusammengehörig, und erkennen sich gegenseitig als einander gegenüber berechtigt an. So besteht auch unter ihnen die in der ursprünglichen Familie entstandene moralische Gemeinschaft nach ihren vier wesentlichen Seiten fort. Durch ihre gemeinsame Abstammung ist in dem Stammhaupt auf unmittelbare Weise für alle einzelnen Familien ein gemeinsamer Einheitspunkt gegeben. Je mehr sich übrigens in dieser Gemeinschaft die Zahl der Individuen vervielfältigt, desto mehr tritt die durch ihren materiellen (sinnlichen) Naturzusammenhang unmittelbar gegebene Gleichheit des Zustands und des Handelns für den Einzelnen als ein Allgemeines und Objektives heraus, von dem er seine eigene individuelle Weise ebenso bestimmt unterscheidet als er sie darin wiederfindet, d. i. als Familiensitte*). Diese letztere ist bei dem — unter der Voraussetzung der reinen Normalität der moralischen Entwickelung zu setzenden — absoluten Ineinandersein des Sittlichen und des Religiösen zugleich Familienreligion. Dieß ist der patriarchalische Zustand**).

Anm. Ob die Entwickelung der moralischen Gemeinschaft von Einem Menschenpaare anhebt oder von mehreren, das ist hier für das Wesen der Sache durchaus unerheblich. Im letzteren Falle komplicirt sich nur der Verlauf.

III. Die Völker und die Staaten.

§. 422. Im Verlauf der Erweiterung dieser patriarchalischen Stammesfamilie tritt jedoch unvermeidlich ein Wendepunkt ein, in welchem sie ihren specifischen Familiencharakter einbüßt. Einerseits

---

*) Ueber den Familiencharakter vgl. Schleiermacher, System d. Sittenlehre, §. 265.

**) Eine sinnvolle Schilderung desselben gibt Lotze, Mikrokosmus, III. S. 249—251.

je mehr die Familie sich verzweigt, desto mehr schwächt sich das unmittelbare sinnlich natürliche Gefühl der blutsverwandtschaftlichen Zusammengehörigkeit ab, welches ihre Glieder zusammenhält, und mit der Zeit tritt nothwendig ein Punkt ein, von dem ab es als erloschen zu betrachten ist. Andrerseits indem sie sich räumlich immer weiter ausbreitet, überschreitet sie zuletzt die Grenzen der eigenthümlich gearteten geographischen Naturbasis, auf der sie ursprünglich erwuchs und von der sie ihren eigenthümlichen Stammcharakter empfing. Ueber eine Mehrheit von specifisch different gearteten geographischen Naturbasen ausgebreitet, modificirt sich der Stammcharakter zu einer Mehrheit von specifisch differenten Formen, und zugleich — was von ganz besonders eingreifender Bedeutung ist, — bildet sich im ursächlichen Zusammenhange damit eine Differenz der Sprache, welche letztere sich somit in eine Vielheit von Sprachen zerspaltet. Auch von dieser Seite her zersetzt sich folglich die patriarchalische Stammverbindung in sich selbst. Allein eben auf dieser letzteren Seite liegt auch schon wieder ein neues organisirendes und hiermit einigendes Princip. Es vertheilt sich nämlich vermöge des Hervortretens jener Differenzen höherer Potenz die große Masse der immer loser neben einander stehenden einzelnen Familien in eine Mehrheit von besonderen Massen, die sich, jede durch die Identität ihrer specifisch differenten geographischen Naturbasis, in sich selbst zu einheitlichen Totalitäten zusammenschließen, zu Völkern*). Das entscheidende Moment dabei liegt darin, daß die mehreren Modifikationen, in welche die dem Stamme von Hause aus gemeinsame Sprache auseinander gegangen ist, für einander unverständlich werden**).

Anm. Die Auflösung der patriachalischen Stammverbindung und die Zerspaltung der Sprache fallen in Eins zusammen. — Dem §. zufolge ist uns die Getheiltheit der Menschheit in eine Vielheit von Völkern an und für sich keineswegs erst die Folge eines Bruchs, der in die normale Entwickelung derselben eingetreten. Bekanntlich hat der neuere Schelling das Problem der Entstehung der Völker,

---

*) Ueber das Verhältniß des Volks zum Boden vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., S. 277.

**) Schelling, Einleit. in die Philos. der Mythol. (S. W., II, 1,), S. 111: „Keine Sprache entsteht dem fertigen und vorhandenen Volk."

unter besonders starker Betonung seiner Schwierigkeit, eingehend behandelt: Einleit. in die Philosophie der Mythologie (S. W., II., 1,), S. 92—119. 128—136. Vgl. auch S. 155 f. 181. 232 f.*). Er will nichts davon hören, daß geographische Verhältnisse die Trennung der Völker verursacht. „Ein bloß räumliches Auseinandergehen," schreibt er S. 95, „würde nur gleichartige, nie ungleichartige Theile geben, die von ihrer Entstehung an sich physisch und geistig ungleichartig sind." (Eine Bemerkung, auf welche die Antwort in der obigen Darstellung schon gegeben ist.) Und ebenso: „Eine innere, eben darum unaufhebliche und unwiderrufliche Trennung, wie sie zwischen Völkern besteht, kann überhaupt nicht bloß von äußeren, sie kann also auch nicht von bloßen Naturereignissen bewirkt sein." (S. 95.) Ferner S. 101: „Nicht weniger unwiderleglich ist, ... daß der Völkertrennung schon darum, weil sie eine Zertrennung der Sprachen unumgänglich mit sich brachte, im Innern der Menschen eine geistige Krisis vorausgehen mußte." Seiner Meinung nach ist die Ursache der Völkertrennung der Polytheismus gewesen (S. 119. 156.), und es kann „die Mythologie eines jeden Volkes nur zugleich mit ihm selbst entstehen." „Jedes Volk", sagt er S. 109, „ist als solches erst da, nachdem es sich in Ansehung seiner Mythologie bestimmt und entschieden hat". Einigermaßen verwandt mit seiner Ansicht ist die von Karl Snell, bei dem (Die Schöpfung des Menschen, S. 92 f.,) es heißt: „Aus der inneren Unruhe solcher widerstrebenden Elemente treten die Keime in einseitiger Entwickelung zu charaktervoller Bestimmtheit nach verschiedenen Richtungen auseinander. Es bildet sich zuerst eine Verschiedenheit der religiösen Anschauungen und der Lebensideale. Wollte man die dadurch herbeigeführte Trennung unsrer Vorstellung näher bringen, so könnte man sie wohl am füglichsten mit einem Zerfallen in Sekten vergleichen. Indem im Fortgang der Entwickelung die Ideenkreise derselben sich immer unverständlicher werden, und zugleich eine größere Abstoßungskraft auf einander ausüben, entsteht die Scheidung der Völker, die erst wesentlich aus innerem Grunde erfolgt, wodurch allein sie auch eine wahre Scheidung wird. Die zunehmende Unverständlichkeit und gegenseitige Fremdartigkeit der sich scheidenden Ideenkreise wird in der Sage eine Verwirrung der Sprachen genannt." — Geistreiche Erörterungen über

*) Wider Schelling er[illegible] [illegible]ich Mehring, Religionsphilos., S. 352 f. Vgl. S. 384 f. 483. 485. [illegible] [illegible]e, Mi[illegible] [illegible], III., S. 58 f.

den Grund der Getheiltheit der Menschheit in eine Vielheit von Völkern bei Ehrenfeuchter, Praktische Theol., I., S. 215—224. 252. Vgl. auch S. 302—306.

§. 423. Die sinnlich natürlichen Grundlagen, auf denen im Stamme in seinem patriarchalischen Zustande die Gemeinschaft beruhte, das blutsverwandtschaftliche Band, welches die Einzelnen aneinander knüpfte, und die gemeinsame Familiensitte, sind in dem Volke, wie es sich aus der Auflösung des Stammes hervorbildet, naturnothwendig in solchem Grade erschlafft, daß sie nicht vermögend sind, die Gemeinschaft auch forthin noch zusammenzuhalten. Nun begründet zwar die nationale Einheit und vor allem die Identität der Sprache, in welcher jene ihren prägnantesten Ausdruck findet, das Bewußtsein einer eigenthümlichen Zusammengehörigkeit; indeß dieses Band ist doch im Vergleich mit dem bisherigen blutsverwandtschaftlichen nur ein lockeres, und es wird bei weitem überwogen von der daneben je länger desto stärker hervortretenden Differenz der Individualität in den menschlichen Einzelpersonen. Je länger nämlich die menschliche Gattung sich fortpflanzt, desto schärfer differenzirt sie sich nothwendig in ihren Einzelwesen, desto individueller ausgeprägt und folgeweise desto differenter unter einander werden diese; und dieser Differenzirungsproceß beschleunigt sich gerade in demselben Verhältniß, in welchem bei der immer weiteren Ausbreitung der Familie und des Stammes die Identität des Familien- und des Stammcharakters zurücktritt. Gegen diese Auflösung des blutsverwandtschaftlichen Kittes kann die Gemeinsamkeit der Familiensitte einen wirksamen Widerstand deßhalb nicht leisten, weil sie ja zugleich mit erlischt mit dem patriarchalischen Familienleben, und ihr Bestand an die Fortdauer der patriarchalischen Auktorität eines Familien- oder eines Stammhaupts gebunden ist. Es lösen sich also auf der einen Seite die unmittelbar gegebenen sinnlich natürlichen Bande immer mehr, und auf der anderen Seite treten die menschlichen Einzelwesen mit immer schärferen individuellen Differenzen einander gegenüber; und so fällt denn die menschliche Gemeinschaft, *sofern sie durch ein sinnlich natürliches Band zusammengeschlossen wird*, jetzt unvermeidlich auseinander. Der Einzelne fühlt sich jetzt nicht mehr *überwiegend* als Bestandtheil eines *Naturganzen*, sondern

er fühlt sich als in sich selbst diesem gegenüber selbständig, er fühlt sich als zu ihm in einem moralischen Verhältnisse stehend.

§. 424. Allein deßhalb geht doch die menschliche Gemeinschaft nicht überhaupt in Trümmer, sondern indem jene ihre ursprüngliche Basis zerborsten ist, baut sie sich sofort auf einer neuen und zwar höheren Grundlage, die zugleich eine in sich selbst schlechthin haltbare ist, wieder auf. Während des bisherigen Bestandes einer auf dem unmittelbar gegebenen sinnlich-natürlichen Fundamente ruhenden menschlichen Gemeinschaft hat ja in ihrem Schooße eine moralische Entwickelung, eine Entwickelung der Moralität stätig stattgefunden, und es ist in ihr die Idee der Moralität in dem Bewußtsein aller Einzelnen zu immer vollerer Klarheit und Deutlichkeit aufgegangen; und zwar dieß bestimmt zugleich (vermöge ihrer Identität in Allen) als das Alle wahrhaft und allein auf schlechthinige und schlechthin bleibende Weise verknüpfende Gemeinschaftsband. Insonderheit ist in ihr durch den Fortschritt der Bildung die in Allen schlechthin sich selbst gleiche universelle Humanität in allen Einzelnen immer vollständiger herausgebildet worden aus ihrer von Natur partikulären Individualität, und die Einzelnen sind so genau nach Verhältniß ihrer Gebildetheit in ihren individuellen Differenzen einander zugänglich und zugehörig geworden. Auf der Grundlage des natürlich sinnlichen Bandes selbst ist so ein neues Gemeinschaftsband erwachsen, das, wenn jenes nachläßt, an seiner Stelle in Wirksamkeit treten soll. In demselben Maße, in welchem die zusammenhaltende Kraft der blutsverwandtschaftlichen Natureinheit allmälig sich abspannte, ist so die Macht des moralischen Bandes mehr und mehr erstarkt. Das von vornherein ganz überwiegend nur unmittelbar und auf materiell natürliche Weise gegebene Gemeinschaftsverhältniß unter den Menschen ist nach und nach immer mehr ein durch die eigene persönliche Selbstbestimmung der Einzelnen, also ein von diesen selbstbewußter- und selbstthätigerweise gesetztes, m. E. W. ein wirklich moralisches geworden. Und so gebricht es denn, wenn der Stamm infolge davon, daß der ihn zusammenhaltende blutsverwandtschaftliche sinnliche Naturzug ermattet, sich in mehrere Völker zersetzt, in diesen nicht an einem neuen bindenden Princip, das sie jedes in [illegible] zu einem einheitlich geschlossenen

Ganzen der Gemeinschaft zusammenfaßt, und zwar auf unbedingt haltbare Weise. Jedes einzelne von den aus dem Stamm sich herauslösenden Völkern bringt in sich, d. h. in allen ihm zugehörigen Individuen, die klare und wirksam lebendige moralische Idee, die ihrem Begriff zufolge ausdrücklich eine teleologische ist, die Idee des moralischen Zwecks, schon mit zu seiner Konstituirung hinzu, und folglich auch das Bewußtsein darum, daß die moralische Aufgabe sich ihm als seine Aufgabe stellt. Nun ist aber, wie wir bereits wissen (s. 1. Abschn., 2. Hauptst., II., und 3. Abschnitt, 1. Hauptst.), der moralische Zweck — weil er nicht durch den Einzelnen für sich allein verwirklicht werden kann, sondern nur durch das gemeinsame Handeln aller Einzelnen, — in concreto die Herstellung der moralischen Gemeinschaft. Dieß ist es also, was sich dem Volke unmittelbar als seine Aufgabe stellt: innerhalb seines Bereichs die moralische Gemeinschaft auf durchgeführte Weise zu vollziehen; und so konstituirt sich denn das Volk mit klarem Bewußtsein auf der Basis der moralischen Idee selbst zu einer Gemeinschaft, deren Zweck ausdrücklich die Realisirung der moralischen Zweckidee mittelst der Realisirung der moralischen Gemeinschaft ist. Mit anderen Worten: die nationale Gemeinschaft konstituirt sich als nationaler Staat*). Denn eben dieß ist der Begriff des Staats, daß er die menschliche Gemeinschaft ist, welche mit Bewußtsein**) moralische Gemeinschaft ist, d. h. mit Bewußtsein ihren Zweck in die Lösung der moralischen Aufgabe selbst durch die Realisirung der vollendeten moralischen Gemeinschaft setzt***).

*) Mit Recht sagt Hegel (bei Rosenkranz, Hegels Leben, S. 244.): „Der Zustand der Barbarei besteht darin, daß eine Menge ein Volk ist ohne zugleich ein Staat zu sein." Vgl. Schaller, Psychol., I., S. 190: „Die Stämme und Nationalitäten unterscheiden sich von den Racen vor allem dadurch, daß sie zugleich die Basis für ein sittliches Zusammenleben bilden. Die Nation wird zum Volke, zum Staate."

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 243: „Das . . . . Vernünftige . . . . ist im Staat befreit, das sich selbst Wissende, und so erst zu seiner wahrhaftigen Wirklichkeit gelangt."

***) Trendelenburg, Naturrecht, S. 284 f.: „Jeder Staat ist ein Versuch, den idealen Menschen zu verwirklichen. Es ist die Idee des Staates — Verwirklichung des universellen Menschen in der individuellen Form des Volks und daraus Selbstgenügung und Selbständigkeit. . . . . So wird

In concreto ist nun aber das Moralische nur als das Religiös-Sittliche realisirbar und existirt nur als dieses: und so bestimmt sich der Begriff des Staats näher dahin, daß er diejenige Gemeinschaft ist, deren Zweck die Realisirung der moralischen Zweckidee mittelst der Realisirung der religiös-sittlichen Gemeinschaft ist. Endlich gehört aber zu seinem Begriff wesentlich auch noch dieß, was in dem Begriff der Gemeinschaft, die sich hier ergeben hat, gleichfalls ausdrücklich liegt: daß er eine religiös-sittliche Gemeinschaft als eine wesentlich nationale ist*). Denn infolge davon, daß in dem Begriff des Erdkörpers die klimatischen Differenzen wesentlich mitgesetzt sind, kann das menschliche Geschlecht nur als eine Vielheit von Völkern gedacht werden. Der Staat ist daher als eine Gemeinschaft von der ebenbeschriebenen Art immer nur innerhalb des Bereichs irgend eines einzelnen Volks denkbar, also nur als eine Vielheit, und zwar näher als eine Totalität von nationalen Staaten.

Anm. 1.**) Es bedarf wohl nicht erst der Erinnerung, daß die

---

der Staat real aus der Ergänzung der Einzelnen, und hat zugleich in dem Wesen des Menschen, welches er nach allen Seiten zur Darstellung bringen soll, sein ideales Maß. Was an menschlicher Thätigkeit im Einzelnen ein vergängliches gebrechliches Bruchstück ist, oder gar Bruchstück eines Bruchstücks, das wird durch den Staat in der Gemeinschaft ein bleibendes vielseitiges Ganze. . . . . Was der einzelne Mensch dem Vermögen nach ist, was in dem Einzelnen angelegt liegt, aber in dem Einzelnen für sich Anlage bliebe, das ist der Staat in der Entwickelung und Wirklichkeit. An dem reichen Inhalt der Idee gemessen, ist der Einzelne nur der potentielle Mensch, erst der Staat in der Geschichte des Volks ein aktueller." S. 425 f.: „Wo wir geschichtliche Staaten in menschlichen Tugenden sich bewegen und aufblühen sehen, fühlt sich in diesen großen Anschauungen unser sittliches Wesen bestätigt und gehoben."

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 286: „Der Staat ist nur Mensch im Großen indem er eine Geschichte hat, und er hat sie vor allem nach seiner individuellen Seite durch das Volk. . . . . Er setzt darin die überkommene Arbeit der Vernunft fort, welche nicht mit dem Individuum stirbt. . . . . So soll der Staat ein volksthümliches und geschichtliches Ganzes sein, bewußt und in sich selbständig, den Begriff des Menschen nach allen Seiten verwirklichend, in welchem die Glieder sich ihrer selbst und des Ganzen bewußt werden und in der Vernunft des Ganzen frei sind. Seine Macht ist die sich als Wille verwirklichende Vernunft." Vgl. S. 285: „Dieser universelle Beruf des Staates ist die Seele des individuellen Volkes. Jedes Volk arbeitet an ihm auf seine Weise als an seiner sittlichen Aufgabe."

**) Ueber die Geschichte des Begriffs des Staats s. in der Kürze Trendelenburg, Naturrecht, S. 291—296.

hier aufgezeigte Genesis des Staats die reine Normalität der moralischen Entwickelung zu ihrer Voraussetzung hat, und folglich in der empirischen Geschichte so wenig als diese vorkommt und vorkommen kann. Eben deßhalb kann auch der hier aufgestellte Begriff des Staats dem in unsrer geschichtlichen Erfahrung gegebenen Staate unmöglich entsprechen. Ich habe hiervon für meine Person das klarste Bewußtsein; kann mich aber dadurch nicht im geringsten an der Richtigkeit jenes Begriffs an sich selbst und an seiner direktiven Bedeutung für die geschichtliche Entwickelung unseres empirischen Staats beirrt finden. Daß ich, wie Stahl, (Philosophie des Rechts, 2. Aufl., II., 1, S. 82,) gegen mich erinnert, den Staat — nämlich den Staat, seinem reinen Begriff nach genommen, — „nicht bloß mit der Sittlichkeit parallelisire, sondern ihm die Sittlichkeit zum Begriffe gebe," und „die sittlich objektive Lebensgestaltung nicht von der subjektiven Sittlichkeit scheide" (was nur nicht etwa als ein nicht unterscheiden beider verstanden werden darf,): das hat — abgesehen davon, daß ich jetzt hier überall statt von der Sittlichkeit und dem Sittlichen korrekter von der Moralität und dem Moralischen rede, — seine volle Richtigkeit, scheint mir aber auch so lange unumstößlich, als es dabei bleibt, daß einerseits ein gesunder und blühender Staat nur möglich ist, sofern seine Bürger „subjektiv" Moralischgute sind*), und andrerseits die moralische Tugend des Einzelnen sich nur in einer moralisch guten „objektiven Lebensgestaltung" gedeihlich entwickeln und in vollendeter Weise realisiren kann**).

*) Die Unhaltbarkeit der hergebrachten Ansicht, daß das juristische und politische Gesetz nur die äußere That, nur Legalität, nicht auch „Moralität" fordere und zu fordern brauche, weist vortrefflich auf Trendelenburg, Naturrecht, S. 16—21. 74. 76. Ebenderselbe schreibt ebendas., S. 443: „Es ist unrichtig, die Dauer der Staatsverfassung wie in einem Bau der Massen nur statisch und mechanisch anzulegen, und für diesen Zweck ein Gleichgewicht der Gewalten, also gegen möglichen Eigennutz der Einen möglichen Eigennutz der Anderen, gegen die Selbstsucht der Einen die Selbstvertheidigung der Andern abzuwägen. Es hilft der am besten berechneten Verfassung nichts, wenn sie nicht ethisch gegründet ist, d. h. wenn nicht jede Macht im Staate den Willen hat, indem sie sich selbst erhält und erweitert, das Ganze zu erhalten und zu erweitern. Massen beharren, indem sie nur dem Zuge ihrer Schwere folgen; aber es unterscheidet die menschliche Macht von der blinden Gewalt der Masse, daß sie in ihr Streben das Allgemeine aufnehme. Es ist das Grundgesetz, daß die Macht sich zum Schutz wende."

**) Trendelenburg, Naturrecht, S. 40: „Die wachsende Verwirklichung der Idee des Menschen ist der Impuls der Weltgeschichte — und der einzelne Mensch ethisirt sich nur in diesem großen Zusammenhang. Der Mensch ist in-

An einem späteren Orte (II., 2, S. 102—108, vgl. auch S. 122 f.,) legt ja Stahl selbst durch die That Zeugniß dafür ab, es daß sich heutiges Tages unmöglich umgehen läßt, die Sache auf diese Art anzusehen, indem er sich auf merkwürdige Weise hin- und herschaukelt zwischen der Verwerfung und der Behauptung der auch von mir vertretenen Vorstellung. Daß ich aber „den ganz heterogenen Charakter" der „sittlich objektiven Lebensgestaltung" „in unserem wirklichen Zustande unbeachtet lasse", das ist gleichfalls ganz begründet, wenn damit ein grundsätzliches Nichteingehen auf diese Seite an der Sache an einem bestimmten wissenschaftlichen Ort, dem die Reflexion auf sie fremd ist, gemeint wird; keineswegs aber, wenn mir damit abgesprochen werden wollte, jene Betrachtung überhaupt mit aufgenommen zu haben in den Kreis meiner Begriffsbestimmungen über den Staat. In meiner Ethik gehört dieselbe noch nicht an diesen Ort, sondern erst in die zweite Abtheilung der Lehre vom moralischen Gut und in die Pflichtenlehre, wo sie auch von mir nicht übergangen worden ist. Wie der Einwurf bei Stahl gemeint ist, wenn er sich in dem Satze ausdrückt, „das Wesen des Staats sei nicht Sittlichkeit, sondern Recht", beruht er hauptsächlich darauf, daß auch dieser Rechtslehrer sehr zur Ungebühr*) die Unterscheidung verabsäumt zwischen dem Staat als Totalität und der einzelnen besondere Sphäre in ihm, die ich das bürgerliche Leben genannt habe, und für die auch mir das charakteristisch ist, daß sie eine Rechtsgemeinschaft ist (§. 402.), so wie ich auch ihre vor allen übrigen besonderen Kreisen vorwiegende Bedeutung für den Staat ausdrücklich anerkenne (§. 403.). Die Ansicht, welche das Wesen des Staats darein setzt, daß er ein Rechtsinstitut ist**), kennt einen Begriff des Staats nur unter der

---

sofern ein geschichtliches Wesen, als der Einzelne an dem objektiven Menschen ein Glied wird, an der Gliederung des historischen Staats, und zuletzt an der in der Geschichte sich entwickelnden Substanz der Menschheit." Vgl. daselbst das Weitere. Ueber die fördernde Wirkung des politischen Gesetzes auf die Moralität s. Fichte, Die Grundzüge des gegenw. Zeitalters (S. W., VII.,), S. 169. 215 f.

*) Vgl. in dieser Beziehung die vortrefflichen Bemerkungen von Trendelenburg, Naturrecht, S. 281 f. 359. Sehr wahr sagt er von der „gewöhnlichen" Vorstellung vom Staat, sie „schaue denselben lediglich in den Beamten und der Regierung an" (S. 281), sie „beschreibe ihn als einen besonderen Kreis, und wisse ihn doch nirgends zu begrenzen." (S. 282.)

**) Trendelenburg, Naturr., S. 289: „Nach der dargelegten Anschauung ist der Staat weder Rechtsstaat noch Polizeistaat allein." Ueber die schiefen Vorstellungen, die sich mit den Benennungen „Polizeistaat" und „Rechtsstaat" zu verbinden pflegen, s. ebendas. S. 289—291.

Voraussetzung der moralischen Abnormität, ganz wie ehedem die gemeine Rede ging, wenn die Menschen alle gut wären, so würde es einen Staat überhaupt nicht geben, und die moralische Tendenz müsse dahin gehen, den Staat allmälig ganz entbehrlich zu machen*). Wobei es nur verwunderlich ist, daß der Heiland eben dazu gekommen ist, um einen Gottesstaat, ein Himmelreich zu begründen und je länger desto vollständiger herzustellen. Heute zu Tage hat sich jedoch das Bewußtsein bereits Bahn gebrochen unter uns**), daß der bloße Rechtsstaat der Idee des Staats noch nicht wirklich entspricht, und daß diese vielmehr sich nur in einer wesentlich moralischen Gemeinschaft befriedigt. Nur steht der klaren Einsicht in den Sachverhalt in diesem Punkte leider eine große Schwierigkeit im Wege, die Versäumung der Unterscheidung zwischen dem Moralischen und dem Sittlichen. Denn freilich die abstrakt moralische Gemeinschaft ist der Staat nicht, sondern die konkret moralische, d. h. die moralische Gemeinschaft ausdrücklich als die sittliche (und zwar dem Begriff des Sittlichen zufolge näher die religiös-sittliche). In der bloß moralischen Gemeinschaft, d. i. in der Gemeinschaft der Selbstbestimmung lediglich als solcher, also ohne ein Objekt derselben, kann ja natürlich niemand den Staat wiedererkennen, — auch ganz abgesehen davon, daß sie ohnehin ein Ungedanke ist, ein Unding. Wem moralisch und sittlich identische Begriffe sind, der kann sich daher freilich nicht finden in den wahren Begriff des Staats. Wenn wir nun in unsern Tagen, wie gesagt, wenigstens einen Anfang gemacht

---

*) Hiergegen vgl. Hegel, Encyklopädie (S. W., VII., 2,), S. 398: „Diejenigen, welchen Gesetze sogar ein Uebel und Unheiliges sind, und die das Regieren und Regiertwerden aus angestammter Liebe, angestammter Göttlichkeit oder Adeligkeit, durch Glauben und Vertrauen für den echten, die Herrschaft der Gesetze aber für den verdorbenen und ungerechten Zustand halten, — die übersehen, daß die Gestirne u. s. f., wie auch das Vieh, nach Gesetzen und zwar gut regiert werden, — Gesetzen, welche jedoch in diesen Gegenständen nur innerlich, nicht für sie selbst, nicht als gesetzte Gesetze sind, — daß der Mensch aber dieß ist, sein Gesetz zu wissen, und daß er darum wahrhaft nur solchem gewußtem Gesetze gehorchen kann, wie sein Gesetz nur als gewußtes ein gerechtes Gesetz sein kann, sonst aber schon nach dem wesentlichen Inhalt Zufälligkeit und Willkür, oder wenigstens damit vermischt und verunreinigt sein muß." S. auch Palmer, Moral des Christenthums, S. 54 f. Desgl. Lotze, Mikrokosm., III., S. 397—400.

**) S. z. B. Thilo, Die theologisirende Rechts- und Staatslehre, S. 330 bis 332. 388 f. Vgl. Mehring, Religionsphilos., S. 314 f.

haben, demselben auf die Spur zu kommen*), so holen wir übrigens damit nur die Alten ein, die uns in diesem Punkte mit der richtigen Einsicht längst zuvorgekommen sind**). Unser Staat ist eben durch die Macht der christlichen Geschichte im Lauf der Zeit immer wieder ein anderer geworden; er ist jetzt etwas gar viel anderes als was er vor mehreren Menschenaltern noch war. Und zwar nicht etwa bloß im Bewußtsein der Zeitgenossen***), sondern auch thatsächlich: wie es denn in dieser Beziehung sehr bezeichnend ist, daß es uns jetzt nicht mehr möglich ist, was ehedem etwas völlig gemeingültiges war, die politische Gesinnung des Individuums als etwas zu betrachten, was mit dem Stande seiner Moralität in keinem nothwendigen Zusammenhange stehe. Denjenigen, welchen die sich ganz von selbst verstehende Unterscheidung zwischen der apriorischen Konstruktion einer Theorie und der Beurtheilung und Behandlung empirischer Zustände schwer fällt, darf ich die Versicherung geben, daß ich weit entfernt bin von einer idealisirenden Auffassung der geschichtlichen Erscheinung des Staats, insbesondere auch der in der Gegenwart gegebenen. Der dritte Theil dieser Ethik beurkundet genugsam, wie wenig die geschichtliche Bewegung des Augenblicks mich individuell mit reinem Wohlgefühl anspricht. Nichts desto weniger berufe ich mich für meine spekulative Theorie getrost auf das Zeugniß der Geschichte. Diese spricht ja nicht allein durch das, was sie schon als fertiges Produkt abgesetzt hat, an und für sich, sondern ganz besonders auch durch die Tendenzen, die sie in ihrem Produciren zutage legt. Der ein-

*) Aber allerdings auch nur erst einen Anfang. Denn wer sollte es für möglich halten, daß noch immer die Meisten, wenn vom Staate die Rede ist, als echte Philister dabei an nichts anderes denken als an die Staatsregierung und ihre Verwaltungsmaschine? Aber es ist leider so.

**) Bunsen, Gott in der Geschichte, II., S. 547: „Der Staat ist dem Plato nichts als die Verwirklichung des Guten und Wahren in der größtmöglichen Allgemeinheit und Stärke."

***) Novalis Schriften, II., S. 174: „Der Staat wird zu wenig bei uns verkündigt. Es sollte Staatsverkündiger, Prediger des Patriotismus geben. Jetzt sind die meisten Staatsgenossen auf einem sehr gemeinen, dem feindlichen sehr nahekommenden Fuße mit ihm." Marheineke, Theol. Moral, S. 557: „Wer die Weisheit Gottes in der Natur bewundert, muß die Weisheit Gottes im Staat noch weit mehr bewundern." u. s. w.; Einen scharfen Gegensatz zu solchen Stimmen bildet Schopenhauer, der (Die beiden Grundprobleme der Ethik, 2. A., S. 194,) den Staat „das Meisterstück des sich selbst verstehenden, vernünftigen, aufsummirten Egoismus Aller" nennt. (Vgl. auch S. 217 f.)

pirische Staat, zumal der christliche, hat im Lauf der Geschichte fort und fort eine wirkliche geschichtliche Entwickelung gehabt, und worauf diese seine geschichliche Entwickelung letztlich hinaus will, das scheint mir dermalen unter uns auch für den bloß reflektirenden Geschichtsbeobachter kein Geheimniß bleiben zu können, nach den Ereignissen der letzten achtzig bis neunzig Jahre. Ist es denn möglich, den Begriff des Staats, von welchem aus unsre Staaten ihre Geschichte begonnen haben, immer noch festzuhalten, nachdem sie vermöge dieser ihrer Geschichte denselben längst thatsächlich überholt und Lügen gestraft haben? Nachdem unsere Staaten bei ihrer Konstituirung allerdings mit der Sphäre des bürgerlichen Lebens angehoben, und sich lange Zeit ausschließend auf sie und ihren Ausbau beschränkt haben, haben sie gleichwohl, durch eine innere Nothwendigkeit wider Willen und Wissen dazu getrieben, allmälig auch die übrigen Elemente des Moralischen, zunächst bestimmt als des Sittlichen, eins nach dem anderen mit in ihren Zweck aufnehmen müssen, und sind s. g. Kulturstaaten geworden. Ist dieß gleich zur Zeit lange noch nicht mit schlechthiniger Vollständigkeit geschehen, so ist doch der Staatszweck augenscheinlich stätig in einer solchen Erweiterung begriffen, und es läßt sich absolut keine Grenzlinie bestimmen, an der diese voraussichtlich stehn bleiben wird. Vielmehr ist jeder Gedanke an ein solches Stehnbleiben dadurch ganz ausdrücklich ausgeschlossen, daß nachdem jene thatsächliche Bewegung unserer Staaten auf die Realisirung nationaler moralischer Gemeinwesen hin anfänglich eine bloß unwillkürliche und unbewußte war, sie jetzt immer bestimmter eine klar bewußte und beabsichtigte zu werden beginnt, immer entschiedener die Konsequenz einer entsprechenden Erfassung des vollen Begriffs des Staats selbst. Ich für mein Theil kann nicht darüber hinaus, das, was klar vor meinen Augen liegt, zu erblicken, wenn gleich Andere es nicht sehen, und weiß mich unschuldig daran, daß ich nun einmal nicht bloß den Strom der Geschichte vorüberfließen sehe, sondern zugleich in seinem Rauschen die Rede der Geschichte von ihrem Sinn und ihrem Gesetz vernehme.

Anm. 2. Einen sehr würdigen Begriff vom Staate hat Schelling, nur daß freilich der Gedanke desselben auch ihm lediglich unter der Voraussetzung eines Bösen in der Welt entsteht. Der Staat ist ihm „die äußere mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung“. In der Einleit. in d. Philsoph. d. Mythol., (S. W., II., 1), S. 533 schreibt er: „Es geht .... der wirklichen oder

äußeren Gemeinschaft zwischen Menschen eine intelligible Ordnung vorher; deren bloßer Inhalt jedoch würde in einer Welt von thatsächlichem Sein alle Bedeutung verlieren, wenn nicht mit dem Inhalt auch das Gesetz überginge, d. h. ebenfalls thatsächliche Geltung erhielte und als eine Macht erschiene, nicht bloß im Menschen, d. h. in seinem Gewissen, sondern auch außer ihm, wenn nicht also in diese Welt eine mit thatsächlicher Gewalt bewaffnete Verfassung einträte, d. h. eine solche, in der Herrschaft und Unterwerfung stattfindet. Diese äußere mit zwingender Gewalt ausgerüstete Vernunftordnung ist der Staat, der materiell genommen eine bloße Thatsache ist und auch nur eine thatsächliche Existenz hat, aber geheiligt durch das in ihm lebende Gesetz, das nicht von dieser Welt, noch von Menschen ist, sondern sich unmittelbar von der intelligiblen Welt herschreibt. Das zur thatsächlichen Macht gewordene Gesetz ist die Antwort auf jene That, durch welche der Mensch sich außer der Vernunft gesetzt hat; dieß die Vernunft in der Geschichte." In den Anmerkungen zu dieser Stelle bemerkt der Verf. noch: „Im Staat lebt man *κατά τινα νοῦν καὶ τάξιν ὀρθὴν, ἔχουσαν ἰσχύν*: Ausdrücke des Aristoteles Ethic. Nicom., X., 9 (p. 189, 28). Letzterem gleich im Folgenden entsprechend: *δύναμις ἀναγκαστική*." Und: „Gleichwie diese intelligible Ordnung unabhängig vom Individuum und ohne dessen Willen in der Welt ist, so ist sie auch die von selbst sich einführende dadurch, daß ihr natürliches Dasein in der Familie gegeben ist (die väterliche Gewalt)." Dazu ebendas. S. 538: „Die Vernunft, welche die Natur selbst, das über dem bloß erscheinenden und zufälligen Sein stehen bleibende Seiende ist, die Vernunft in diesem Sinne bestimmt den Inhalt" (!) „des Staats, aber der Staat selbst ist noch mehr, er ist der Akt der ewigen, dieser thatsächlichen Welt gegenüber wirksamen, d. h. eben praktisch gewordenen Vernunft". S. überhaupt die ganze Stelle S. 535—554. 589 f. Desgl. Philos. der Mythol. (S. W., II., 2,), S. 282 f.

Anm. 3. Nur weil im patriarchalischen Zustande ungeachtet seines Charakters unmittelbarer Natürlichkeit doch eine stätige moralische Entwickelung stattfindet, ist er — bei der reinen moralischen Normalität — gegen Verdumpfung und Versumpfung gesichert. Wie bei der reinen moralischen Normalität der Einzelne, wenn im sinnlichen Ableben sein materieller Naturorganismus völlig zusammenbricht, sich bereits vollständig mit einem neuen Naturorganismus, einem geistigen, angethan findet: ganz ebenso findet sich die Menschheit,

wenn das **materiell natürliche** Gemeinschaftsband seine Bindekraft gänzlich verloren hat, sofort von einem **neuen** Bande zusammengehalten, das sie sich unterdessen gewebt hat, dem **moralischen**.

Anm. 4. Dadurch, daß es im Begriff des Staats liegt, ein nationaler zu sein, ist einerseits das „**Nationalitätsprincip**" autorisirt und andrerseits der **Kosmopolitismus** grundsätzlich ausgeschlossen, wie sich sofort zeigen wird.

§. 425. Weil der Staat seinem Begriff zufolge ein **nationaler** ist, so reicht sein Umfang nothwendig ebensoweit wie der Bereich des in sich geschlossenen Volksthums, und es gehört zu den Bedingungen der moralischen Normalität seines Lebens und seiner Entwickelung, daß er das Volk, auf dessen Grundlage er sich erbaut, **in seiner Vollständigkeit** (Integrität) in sich schließt.

Anm. Aeußerlich wird die Nationaleigenthümlichkeit durch die Volksphysiognomie und die Sprache repräsentirt. Der natürliche äußere Umfang eines Staats geht daher eben so weit als die Identität der charakteristischen Gestalt und der Sprache reicht, und mithin auch, weil diese in jener, mittelbar folglich in den klimatischen und geographischen Verhältnissen begründet ist, die Identität der Eigenthümlichkeit des Bodens*). Weil Boden und Volk wesentlich zusammen-

*) **Lotze**, Mikrokosm., III., S. 440: „Und zwar ist das Territorium nicht nur der räumliche Bezirk, in welchem die Nation haust und zu finden ist, wie Pflanzenarten ihre Standorte und jede Thiergattung ihr Revier hat: es kommt weit mehr als beständiges Objekt einer gemeinsamen Arbeit in Betracht, welche die sonst nur wie parallel verlaufenden Elemente des sprach- und geschlechtsverwandten Stammes erst zu einem festen und haltbaren Gewebe durcheinanderfügt. Denn die Vertheilung dieser Arbeit scheidet die Berufszweige, deren unerläßliche Wechselbeziehung die Nothwendigkeit einer stätigen, umfassenden, vielgliedrigen Verwaltung fühlbar macht; die Ueberlieferung derselben Arbeit von Geschlecht zu Geschlecht schafft dem Volke seine Geschichte und das Bewußtsein einer geschichtlichen Aufgabe, zu deren Erfüllung die besten jener Thaten geschehen, die dem menschlichen Leben erhebenden Werth geben; selbst jene unausdrückbaren Schattirungen der Stimmung und der Lebensauffassung, die des Volkes geistiges Eigenthum bilden, hängen mehr oder minder mit den Gewohnheiten seiner Arbeit zusammen. Ein Territorium, groß genug, um innerhalb seiner Grenzen eine Mannichfaltigkeit menschlicher Lebensberufe zu gestalten, und reich genug, um nur zu entbehrlicher Verschönerung des Daseins der Fremde zu bedürfen, dieß Territorium nicht in neuem, sondern in ererbtem Besitz eines spracheinigen Volkes, das an seine Heimath eine Fülle geschichtlicher Ueberlieferungen knüpft,

gehören, so muß es ein Volk als eine Beraubung empfinden, und zwar auf bleibende Weise, wenn es einen Theil seines ursprünglichen Territoriums einbüßt*). Das eigentlich entscheidende Kriterium des Volksthums ist aber die Sprache**). Soweit als die Identität der Sprache reicht, reicht auch die Möglichkeit der unmittelbaren vollständigen gegenseitigen Verständigung, und mithin auch der unmittelbaren Gemeinschaft.

§. 426. Nach der Auflösung des patriarchalischen Zustandes und mit ihm der Einheit der Sprache ist die Möglichkeit einer Gemeinschaft der Menschen unmittelbar nur innerhalb des einzelnen Volks gegeben. In diesem nämlich deßhalb, weil innerhalb desselben für alle Einzelnen eine Identität der natürlichen Volkseigenthümlichkeit, vor allem der Sprache, unmittelbar vorhanden ist. Hiermit besteht in seinem Bereich sofort die Möglichkeit einer allgemeinen Gemeinschaft, oder vielmehr: die allen Einzelnen gemeinsame gleiche Volkseigenthümlichkeit ist an sich selbst ein Band, das sofort thatsächlich alle mit einander verknüpft. So ist also für jeden Einzelnen seine Angehörigkeit an sein Volk die Bedingung, unter der allein er menschliche, d. h. moralische Gemeinschaft pflegen kann, und — da für den Einzelnen seine moralische Entwickelung und die Normalität derselben schlechterdings durch seine Antheilnahme an der menschlichen Gemeinschaft bedingt ist — auch die Bedingung, unter der allein eine normale moralische Entwickelung für ihn möglich ist. Indem er aber so nur vermöge seiner Angehörigkeit an

---

und das nun alle seine wirthschaftlichen und geistigen Kräfte unter fester einheitlicher Regierung anspannt, um seine eigenthümliche Stellung in der Bewegung der Bildung auszufüllen: dieß ist ein in sich vollendetes Bild menschlicher Gesellschaft, das weder eine maßlose Erweiterung, ohne farblos, noch eine bedeutende Verengung zuläßt, ohne kleinlich zu werden."

*) Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenl., §. 270.

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 528: „Der Volksgeist hat an der Volkssprache seinen reinsten Ausdruck, und nichts erhebt das Volk so sehr zur Einheit als die gemeinschaftliche Sprache, die Grundlage des gemeinen Wesens und Verkehrs, der bürgerlichen Gesellschaft." Lotze, Mikrok., III., S. 439: „Gemeinschaft der Sprache ist eine unerläßliche Voraussetzung für die Bildung der kleinsten Gemeinden. Denn ohne unmittelbares, auf alle Kleinigkeiten des täglichen Verkehrs sich erstreckendes und jedem Theilnehmer gleichmögliches Verständniß ist eine Gesellschaft nicht denkbar, die für alle Interessen des Lebens verbunden sein soll."

sein nationales staatliches Gemeinwesen in einer moralischen Gemeinschaft stehen und sich in normaler Weise moralisch entwickeln kann, so ist dieser sein nationaler Staat für ihn ein unbedingtes moralisches Gut, nämlich als die Bedingung, unter der allein individuelle moralische Güter für ihn erlangbar sind. Hierauf beruht die Vaterlandsliebe*), die, weil die Volkseigenthümlichkeit letztlich in einer materiellen Naturbestimmtheit begründet ist, zunächst eine sinnlich natürliche Empfindung ist, moralisirt aber sich zur geistigen Gesinnung erhebt. Da die Volksindividualität ihr kausales Princip an dem Boden hat, d. h. überhaupt an dem Inbegriff der materiellen Naturelemente, die seine äußere Daseinssphäre konstituiren, so ist das nächste und ursprünglichste Objekt der Vaterlandsliebe eben dieser Boden, auf dem das Volk erwachsen ist. Allein sobald der Einzelne sich in seiner Angehörigkeit an sein Volk zugleich seiner Angehörigkeit an das staatliche Gemeinwesen desselben bewußt wird, steigt seine Vaterlandsliebe höher hinauf und wird Liebe zu dem heimathlichen Staatsleben**). Die Liebe zu dem heimischen Boden erlischt damit nicht, aber in dem Bewußtsein der Volksgenossen

---

*) Ueber die Vaterlandsliebe vgl. Fichte, Anweisung zum seligen Leben (S. W., V.,), S. 419. 484 f. Reden an die deutsche Nation (S. W., VII.,), S. 380—391. Martensen, Moralphilosophie, S. 87 f.

**) Sehr richtig hebt Trendelenburg in dieser Beziehung vornehmlich das heimische Recht hervor. Naturrecht, S. 382, schreibt er: „Das eigene Recht sichert und verbürgt die eigene Auffassung der sittlichen Zwecke, und die Fortbildung geschieht auf eigenem Grunde. Wo eine fremde Gesetzgebung aufgenommen ist, da blickt auch die Ausbildung und Fortbildung des Rechts nach dem Beispiel des fremden Landes. . . . Das Volk wird erst da auf sein Recht stolz, wo es in ihm die Empfindung des Vaterländischen hat." Mit gleichem Recht betont H. Ritter, Encyklop. d. philos. Wiss., III., S. 458—460, daß „nicht das rohe Land und die rohe Sprache den patriotischen Sinn wecken", sondern dieser vielmehr an den von den Vorfahren ererbten Gemeingütern hange. „Darin" — schreibt er S. 459, — „sucht ein Volk seinen Ruhm, daß seine Väter das Vaterland gewonnen, wohnbar gemacht, mit Werken der Kunst ausgeschmückt haben, daß sie eine Sprache ausgebildet haben, für den Ausdruck und den Verkehr der Sitte geeignet, in ihr Werke der Literatur hinterlassen haben zur Belehrung des Verstandes, zur Erquickung des Gemüths; die Thaten der Vorfahren sind seine Ehre; ihrer sich würdig zu zeigen, das ist sein Stolz; so lange es diesen Sinn hegt, wird es zusammenhalten. Ein ererbter Ruhm, auf ererbte Güter gestützt, gründet seine Stellung unter anderen Völkern; seine Gemeingüter weiter zu pflegen, das erkennt es als seine Pflicht. Daher halten alle Völker, so lange

als Staatsbürger ist diese eigenthümlich bestimmte materiell physische Basis ihrer Existenz, diese ihre eigenthümliche äußere Sphäre als etwas gesetzt, was für sie, wie sie von Natur eigenthümlich organisirt sind, eine wesentliche Bedingung ihrer normalen moralischen Entwickelung (ihres wahrhaft menschlichen Gedeihens) ausmacht, und damit zugleich als absolut heilig und unantastbar. Von diesem Bewußtsein um die moralische Beziehung und Bedeutung des heimischen Bodens schlechthin durchdrungen, ist die Liebe zu diesem die wahre Vaterlandsliebe. Diese kann deßhalb nur da vorkommen, wo das Volk bereits zum Staate herangereift ist, und nur in dem Maße, in welchem dieß geschehen ist; im Staate aber ist sie die politische Grundtugend.

Anm. Der Staat hat das Bewußtsein des Volks um seine specifische Zusammengehörigkeit mit einem bestimmten Boden zu seiner Voraussetzung. Ein wanderndes Volk ist niemals schon ein wirklicher Staat*).

§. 427. Da so für das menschliche Individuum sein Antheil an der staatlichen Gemeinschaft eine Bedingung seiner normalen moralischen Entwickelung ist: so ist das Dasein des Staats eine moralische Forderung, und ebenso die Angehörigkeit des Individuums an denselben, und es ist keineswegs in das Belieben des Einzelnen gestellt, ob er dem Staat als Bürger angehören will oder nicht**).

---

frisches Leben in ihnen ist, am Angeerbten fest. Die angeerbte Sitte in allen Kreisen des Lebens im Sinn der Vorfahren weiter zu entwickeln und für den Nachkommen unverfälscht in vollen Ehren zu hinterlassen, das ist ihre Pflicht, dahin geht der patriotische Sinn."

*) Lotze, Mikrokosm., III., S. 440: „Die Form des Staats haben nicht nomadisirende, sondern nur seßhafte Völker ihrem nationalen Leben zu geben vermocht."

**) Trendelenburg, Naturrecht, S. 286 f.: „Der Staat, in welchem der Einzelne aufwächst, ist die bestehende sittliche Ordnung, ohne welche der Mensch nicht Mensch wird. Mit dieser Nothwendigkeit herrscht der Staat, erhaben über das Belieben des Einzelnen, welchen er an seiner Macht und seiner Vernunft erzieht. Wer an den Staat Hand anlegt, legt an die Bedingung alles Sittlichen Hand, und darum wird dieses Verbrechen dem größten gleichgeachtet. Der einzelne Mensch wird erst im Staate Person, und der Staat soll dieselbe Höhe erreichen, Person zu werden, nicht bloß juristische Person, wie ein Verein mit besonderen Zwecken, der es durch den Staat ist (§. 111), sondern sittliche Person durch das Volk, das, in ihm eins, durch ihn Vernunft und Willen hat.

Jeder muß Staatsbürger sein, weil er nur als Staatsbürger zum rechten Menschen erzogen werden kann*). J e d e r soll also entweder, wo der Staat schon gegeben ist, ihn anerkennen, oder wo er noch nicht vorhanden ist, ihn stiften helfen an seinem Theil. Und da einerseits, wenn die Idee des Staats dem Individuum aufgehen soll, allezeit bereits ein wirklicher Anfang des Staats, wenn auch nur als Minimum, gegeben sein muß, andrerseits aber bis zur moralischen Vollendung der Staat überall noch ein unvollendeter und folglich nur im relativen Sinne wirklich gegeben ist: so ist die eben ausgesprochene moralische Forderung an das Individuum i m m e r — nur mit quantitativen Unterschieden in Ansehung ihrer beiden Seiten — diese doppelseitige, sowohl den gegebenen Staat anzuerkennen, als auch an der Stiftung, d. h. hier an der Vollendung, desselben (ihn fortbildend) mitzuarbeiten.

§. 428. Da im Staate mit dem Bewußtsein um den moralischen Zweck zugleich das Bewußtsein um die w e s e n t l i c h e Koincidenz seiner b e i d e n Seiten, der u n i v e r s e l l e n und der i n d i v i d u e l l e n

---

Der Staat wird der bessere sein, welcher, im sittlichen Sinne selbst Person, die in ihm begriffenen Einzelnen, so viel an ihm ist, Person werden läßt. (§. 40. §. 86.) Es wird diese Aufgabe unmöglich, wo die Einzelnen wie spröde Atome in den Schematismus der Ordnung nur durch Furcht hineingenöthigt werden, und wird nur da gelingen, wo im sittlichen Sinne die Wohlfahrt der Einzelnen und ihr individuelles Leben in die Wohlfahrt des Ganzen verschlungen wird. Es ist die Ethik im Staate, daß immer die Macht des Ganzen für die Glieder und die Kräfte der Glieder für das Ganze bereit stehen. Dadurch entwöhnen sich beide der Selbstsucht." Desgl. S. 288 f.: „So wenig als die Sprache eine Erfindung ist, ist es der Staat. Ueberhaupt verhält sich menschlicher Willkür gegenüber der Staat wie die Sprache; denn sie ist das edelste Beispiel eines Gegebenen, in welchem Vernunft wohnt, und welches uns, wenn wir es selbst gestalten wollen, zuerst zu seiner Vernunft hinnöthigt, das Beispiel eines Ganzen, welches vor uns da ist und nach uns da sein wird, und welches wir nicht machen, sondern uns aneignen." L o t z e, Mikrok., III., S. 443: „Das Ganze des menschlichen Lebens ist kein freier Vertrag, sondern die Einzelnen werden in es hineingeboren." Vgl. auch S t a h l, Philos. d. Rechts, II., 2, S. 109—111.

*) T r e n d e l e n b u r g, Naturr., S. 475: „Im guten Staat fällt der gute Bürger mit dem guten Menschen zusammen; er führt nur in besonderen Richtungen den guten Bürger weiter aus. Der gute Staat ist in der Durchbildung allein durch seine Bürger gut. Nur der schlechte erfordert schlechte Organe und solche Unterthanen, welche, wenn nicht schlecht, doch schwach sind." Vgl. ebendas. S. 347: „Nur durch den Menschen im Einzelnen ist der Staat, der Mensch im Großen, Mensch."

(§. 157.), vorhanden und lebendig ist: so sind in ihm auch die Gemeinschaft oder das Ganze und das Individuum, das Allgemeine und das Besondere, vollkommen in einander. Hiermit ist es in ihm zur wirklichen Freiheit gekommen, die eben nur als politische möglich ist*). In dem Staat will das Individuum mit klarem Bewußtsein seinen besonderen Zweck nicht anders erreichen als zugleich mit und eben mittelst der Erreichung der besonderen Zwecke aller übrigen Einzelnen und des Gesammtzwecks des Ganzen, — eben so will aber in ihm auch wieder das Gesammtinteresse des Ganzen oder der Gemeinschaft (das Interesse des Allgemeinen) nicht anders befriedigt und der Gesammtzweck derselben nicht anders erreicht werden als zugleich mit und eben mittelst der Befriedigung der besonderen (freilich nicht der partikulären) Interessen aller Einzelnen und der Erreichung ihrer besonderen (freilich nicht ihrer partikulären) Zwecke. Und in dem Staate geschieht es auch also, weil der Zweck, den es in ihm gilt, der moralische Zweck selbst ist, in diesem aber seinem Begriff zufolge das universelle moralische Interesse und das individuelle schlechthin in Eins zusammenfallen (§. 157.)**).

Anm. 1. Die hier bezeichnete politische Freiheit ist die wahre Freiheit***), die mit dem auf das schärfste ausgesprochenen Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen, also mit dem entschiedenen Zurücktreten der bloß individuellen Freiheit wohl zusammenbesteht†).

---

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 480 f.: „. . . . . daß in den vernünftigen Gesetzen des Staats, welche Jeder sich selbst geben müßte, und in dem Gehorsam, der ihnen geleistet wird, der Inhalt der Freiheit liegt, von welcher also losgebundene Willkür ausgeschlossen ist. Es ist daher die Aufgabe jeder richtigen Staatsform, ... diesen realen Begriff der Freiheit zu erfüllen, indem sie die vernünftigen Gesetze, soweit sie da sind, erhält und wahrt, und so weit sie nicht da sind, möglich macht." S. auch S. 382 f. 387.

**) Marheineke, Theol. Moral, S. 243: „Im Staate erst ist es, daß der besondere Zweck sich mit dem allgemeinen, die besondere Freiheit sich mit dem Gesetze der Vernunft durchdringt, und wie ein Jeder vom Staat in seiner Persönlichkeit anerkannt ist, so auch für ihn der Staat die höchste Persönlichkeit ist."

***) Schelling, Einl. in die Philos. d. Mythol., (S. W., II., 1,), S. 537: „„Der Mensch, der in den Staat eintrete, opfere seine natürliche Freiheit auf," so sagt man; aber das Gegentheil vielmehr geschieht, nur im Staat findet und erlangt er die wahre Freiheit."

†) Trendelenburg, Naturrecht. S. 303: „Damit der Staat Person werde, was er nur durch den einigen Willen in der Macht wird, und nicht ein aus-

Diese Freiheit ist dann auch die wahrhaft moralische und moralisch normale. Die normale Moralität des Staats besteht also eben darin, daß in ihm nach der bloß individuellen Freiheit gar nicht gefragt wird. Vgl. Schleiermacher, Syst. d. Sittenlehre, S. 281, überhaupt §. 272. 274. Wir Modernen sind in dieser Hinsicht weit empfindlicher und verletzbarer als die antike Welt, namentlich die griechische, es war, die das Privatleben wenig achtete und kein Bedenken trug, der individuellen Freiheit, auch da, wo es sich hätte vermeiden lassen, Beschränkungen aufzuerlegen*).

Anm. 2. Mit Recht hebt Hegel (Philos. d. Rechts, S. 322 f.,) eben dieses wesentliche Ineinandersein des Besonderen und des Allgemeinen, der Interessen des Individuums und der der Gemeinschaft als einen charakteristischen Vorzug der modernen Staaten vor den antiken hervor. „In den Staaten des klassischen Alterthums" — sagt er treffend — „findet sich allerdings schon die Allgemeinheit

---

einanderfallendes Kollektivum sei, muß sich nothwendig die bürgerliche Freiheit, die Freiheit nach innen in der Bewegung der Privaten, und die politische Freiheit, die Theilnahme der Einzelnen an der Staatsgewalt, gegen die zusammenfassende Macht beschränken. Es ist die weise Mäßigung eines wirklich politischen Volkes, sich allewege gegen die Macht des Ganzen mit der Freiheit zu bescheiden. Wo diese Gesinnung schwindet, nähert sich die Auflösung." S. 481: „Die Stärke des Staats ist die Grundlage der Freiheit, und diejenige Verfassung ist allein frei, welche gegen die Versuche unrechtmäßiger Gewalt genügenden Widerstand in sich trägt." S. 483: „Immer hat die Freiheit der Einzelnen an der Macht des Staats ihr Maß. Solange mit der Freiheit der Einzelnen die Macht des Ganzen wächst, solange fahren beide wohl; wenn aber durch die zunehmende Freiheit der Einzelnen die Macht des Ganzen abnimmt, so schlägt die Freiheit zur Unfreiheit aus und schwächt oder vernichtet den Grund, auf welchem sie steht. In allem Organismus ist das Ganze vor den Theilen, und die Theile müssen die Macht des Ganzen und das Ganze die Macht der Theile bleiben." Zeller, Theoll. Jahrbb., VI., (1847), 2, S. 227: „Sobald die Freiheit eine volle und unverkümmerte für alle ist, ist sie von der Ordnung nicht verschieden, sondern findet in sich selbst das Maß, welches die Bedingung ihres Bestehens ist; ein freies Volk hat in sich selbst, in seinem Gesammtinteresse und Gesammtbewußtsein den Schwerpunkt, welchen die Willkür der Einzelnen so wenig zu verrücken vermag, als die freie Bewegung der lebendigen Wesen auf ihr den Schwerpunkt der Erde."

*) Vgl. Lotze, Mikrokosm., III., S. 400—403. Zum Schluß heißt es hier (S. 403): „So geschah es, daß Freiheit nur dem Ganzen zukam, als Autonomie, als Fähigkeit, sich selbst Gesetze zu geben; für den Einzelnen blieb sie nur übrig als das Bewußtsein, in allem Thun und Lassen durch vernünftige Ordnungen des Gemeinwesens bestimmt zu sein."

vor, aber die Partikularität war noch nicht losgebunden und freigelassen, und zur Allgemeinheit, d. h. zum allgemeinen Zweck des Ganzen zurückgeführt. Das Wesen des neuen Staates ist, daß das Allgemeine verbunden sei mit der vollen Freiheit der Besonderheit und dem Wohlergehen der Individuen, daß also das Interesse der Familie und bürgerlichen Gesellschaft sich zum Staate zusammennehmen muß, daß aber die Allgemeinheit des Zwecks nicht ohne das eigene Wissen und Wollen der Besonderheit, die ihr Recht behalten muß, fortschreiten kann." Vgl. auch S. 360. Derselbe Philosoph bemerkt aber auch ausdrücklich, Encyklop. (S. W., VII., 2), S. 374 f., daß dieß die eigenthümliche Wirkung des Christenthums und dieser „neue" Staat wesentlich eben der christliche ist. S. auch Marheineke, Theol. Moral, S. 243.

Anm. 3. Die Allgemeinheit des Verlangens nach Freiheit darf uns nicht Wunder nehmen. Dieses Verlangen ist ja die unausbleibliche Folge von dem wesentlich moralischen Charakter des menschlichen Geschöpfs, also davon, daß die Selbstbestimmung der wesentliche Charakter des menschlichen Thuns und Lassens ist. Eben weil die Freiheit auf einem so tiefen und unveräußerlichen Bedürfnisse des Menschen beruht, ist das Mißverständniß derselben von so verhängnißvollen Folgen. Hierüber vgl. Hegel am zuletzt angezogenen Orte.

§. 429. Hergestellt wird dieses Ineinandersein des universellen moralischen Zwecks und des individuellen oder diese Freiheit im Staate — dem Begriff der Sache zufolge (s. oben §. 273. 274.) — durch die Organisation seiner Elemente, d. i. der in dem Volk zusammengefaßten Einzelpersonen, nämlich eben aus dem Gesichtspunkt der Realisirung des moralischen Zwecks in diesem nationalen Kreise, d. h. durch die durchgreifende teleologische Beziehung derselben auf die Idee des Staats. Durch die Organisation des Volks wird die Gesammtheit der ihm angehörigen Individuen zu einem einheitlichen Organismus für den Zweck der Realisirung des Staats in seiner besonderen nationalen Bestimmtheit vereinigt, dem alle Individuen, jedes mit seiner Besonderheit an dem ihm specifisch angemessenen Orte, als Einzelorgane eingeordnet sind. Diese Organi-

sation des Volkes zum Staat ist die Verfassung des Staats*). Der Staat ist daher nicht denkbar ohne Verfassung; ebenso ist aber auch eine Verfassung nur im Staate denkbar. (Nicht auch schon in der bloßen bürgerlichen Gesellschaft. S. unten.) Die Aufgabe der Verfassung ist, daß im Volke Keiner eine bloße Privatperson bleibe; aber dieß so, daß hierbei auch Keiner etwas für sich selbst einbüßt. Unter der rechten Verfassung lebt im Volke Jeder dadurch, daß er ganz dem Staate lebt, ganz sich selbst. Da die Staatsverfassung die schlechthin durchgeführte Organisation des Volks ist, so liegt es unmittelbar in ihrem Begriff, daß sie die demokratische ist. Weil aber der Staat wesentlich das Volk zu seiner Basis hat, so kann seine Verfassung nur als eine konkret nationale eine wirkliche Verfassung sein, nur als eine mit dem bestimmten Volk zusammen geschichtlich erwachsene. Die Staatsverfassung ist lediglich das geschichtliche Resultat der Entwickelung eines Volks, vermöge dessen es zum Staat wird. Daher kann auch nur das Volk selbst sich seine Staatsverfassung geben, und zwar nur das wirkliche Volk, d. h. nur das Volk in seiner einheitlichen Totalität, m. a. W. das Volk ist auch nach innen souverän.

Anm. Wenn der wesentliche Charakter der Staatsverfassung hier als der demokratische bezeichnet wird, so werden daran, bei der heute zu Tage im Schwange gehenden Redeweise, Viele Anstoß nehmen. Ich habe nichts dawider; es liegt mir nur daran, daß das edle Wort „Demokratie", aus welchem die Parteien ein Gespenst gemacht haben, mit dem sie die politischen Kinder erfolgreich schrecken, wieder zu den ihm gebührenden Ehren gebracht werde, und mit ihm die Sache, für die es der Name ist**). Diejenigen, welche heute zu

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 446: „Ueberhaupt wird nur die Verfassung dauern, welche auf der einen Seite den Staat sittlich erhält und dadurch auch seine Bürger sittlich macht, und auf der anderen von dem sittlichen Geiste seiner Bürger gehalten und getragen wird. Ohne diese Wechselwirkung dauert keine Verfassung, kein Staat." Eine sehr zutreffende Bemerkung ist auch, was S. 443 steht: „Nur durch die Dauer hat die Verfassung Werth; denn durch ihre Dauer wird die stätige Entwickelung des geschichtlichen großen Menschen möglich, welchen wir in der Einheit von Volk und Staat anschauen."

**) Gesteht doch selbst Stahl, Philos. d. Rechts (2. A.), I., S. 343: „Darum kann allerdings die Demokratie viel weniger als die Aristokratie oder

Tage wider die Demokratie deklamiren, wissen selten auch nur, was dieß Wort bedeutet*). In der Regel setzen sie die Demokratie der Monarchie entgegen, und nehmen sie für identisch mit der Republik, was sie doch keineswegs ohne weiteres ist**), ungeachtet der inneren Beziehung beider zu einander. Denn die Demokraktie ist ein politisches Princip, die Republik eine Staatsform. Eine demokratische Staatsform gibt es gar nicht, sondern nur ein demokratisches Princip und einen demokratischen Charakter der Staatsverfassung. Die Demokratie besteht lediglich in dem Grundsatze, daß an der Regierung des Staats alle einzelnen Staatsglieder einen verhältnißmäßigen persönlichen Antheil zu nehmen haben, und daß alles Regieren im Namen der Staatsgemeinschaft selbst, d. h. des zum Staat organisirten Volks, des δῆμος, selbst statthat. Dem steht die Autokratie gegenüber mit ihrem Grundsatze, daß die Regierung des Staats auf dem rein persönlichen Rechte des Regenten beruhe, der die Gemeinschaft nicht in ihrem eigenen Namen und kraft ihrer eigenen Machtvollkommenheit leite, sondern in seinem eigenen Namen und aus seiner eigenen Machtvollkommenheit. Sie bringt demnach ein absolutes Regiment des Regierenden mit sich; doch braucht dieser Absolutismus keineswegs Despotismus zu sein, sondern er kann eine sehr wohlwollende und väterliche Regierung führen. Diese Autokratie wird allerdings direkt ausgeschlossen durch den Begriff des Staats. Ebenso aber auch das andere Princip, das zu ihr das entgegengesetzte Extrem bildet, die Ochlokratie, die Souveränität der Massen, mißbräuchlich wohl auch Volkssouveränität genannt. Ihr Gedanke ist, daß die Regierungs-Machtvollkommenheit ursprünglich eine Attribution der Einzelnen als solcher, der Einzelnen in ihrer Partikularität ist, mithin das Regierungsrecht im Volke bei der (ungegliederten) Masse der partikulären Individuen

---

vollends die Monarchie ohne Tugend des Volks im eigentlichen Sinne bestehen. Ueberhaupt muß in der Demokratie der Charakter des Menschen das ersetzen, was in der Monarchie die Stärke der Regierungsform gewährt."

*) Es überläuft einen kalt, wenn man heutiges Tages so oft die Klage anhört, daß in unserem Staate das Gewicht der „Demokratie" immer höher anwachse. Ist es denn nicht eine Schmach für einen jeden, wenn er sich nicht zum Volke, zum δῆμος, rechnet, wie hoch er auch immer in ihm gestellt sein mag?

**) Vgl. Kant, Zum ewigen Frieden (S. W., V.,), S. 424 ff., wo übrigens von der Demokratie ein ganz monströser Begriff aufgestellt wird, so wie auch von der Republik ein durchaus willkürlicher.

steht, und daß der sich durchzusetzen berechtigte Wille kein anderer ist als der (in sich selbst unaufhörlich wechselnde) Wille der jedesmaligen Majorität der partikulären Individuen. Ihr zufolge ist die Obrigkeit nur die Mandatarin der Einzelnen als solcher, und sie hat ihnen gegenüber keine Auktorität und Majestät; vielmehr ist sie ihr Geschöpf und entnimmt ihr Recht und ihr Ansehn erst von ihnen. Dieß Princip kann so wenig Princip einer Staatsverfassung sein, daß es vielmehr nichts ist als das Princip der bloßen bürgerlichen Gesellschaft, dasjenige Princip, durch dessen Ueberwindung — empirisch — sich eben erst der Staat konstituirt. (S. unten.) Es legt das Recht des Regierens in die Hand der materiell physischen Gewalt, der rohen, blinden Massen, denen die Macht aus der Hand zu winden, bei aller Gesittung die allererste Aufgabe ist. Diese Souveränität der Massen schließt die Demokratie ausdrücklich aus, indem diese die Regierungs-Machtvollkommenheit der moralisch organisirten Gemeinschaft, dem δῆμος, zutheilt, nicht dem wüsten bloßen Haufen der isolirten Einzelnen, dem ὄχλος. Sie beruht vielmehr mit dem autokratischen Absolutismus auf Einem und demselben Grundsatz, der letztlichen Berechtigung nicht der moralischen Idee, sondern der Partikularität des Individuums. Da die Autokratie auch vernünftig herrschen kann, die Ochlokratie aber ihrer Natur zufolge niemals: so ist jene im Vergleich mit dieser immer noch das höhere Princip. So lange in dem Bewußtsein des Volks die Idee des Staats noch nicht aufgegangen ist, so lange ist die Autokratie sogar in ihrem vollen Recht, vorausgesetzt nämlich, daß sie grundsätzlich auf die Erweckung jener Idee in dem Bewußtsein der Bevölkerung hinarbeitet, — aber auch keinen Augenblick länger: wie sich denn auch, in welchem Maße ein Gemeinwesen demokratisch zu organisiren sei, genau nach dem Maße bestimmt, in welchem die Beseelung durch die politische Idee oder m. a. W. der Gemeingeist in seinen Angehörigen verbreitet ist. Die nur relative Demokratie darf aber nicht etwa als eine „beschränkte Autokratie" bezeichnet und vorgestellt werden; denn diese, d. h. eine beschränkte Willkürherrschaft, ist ein baarer Widerspruch und die sinnloseste unter allen Einrichtungen der Gesellschaft. Es ist zu beklagen, daß man die eben besprochene Souveränität der Massen oder die Ochlokratie oft mit dem Namen der „Volkssouveränität" benannt hat*), und demzufolge unter diesem Namen

*) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, S. 427 f.

jetzt gewöhnlich jenes Unding versteht, das freilich nur Abscheu hervorrufen kann*). Denn die Souveränität des Volks ist an und für sich ein ganz unentbehrlicher Begriff, nämlich in dem am Schluß des §. angegebenen Sinne**). Das Volk hat sich seine Verfassung selbst zu geben, — nämlich mittelst seiner geordneten Organe, — es hat sie nicht sich oktroyiren zu lassen***). Es ist Selbstherr in demselben Maße, in welchem es moralisch — nämlich normal — entwickelt und somit von der Idee des Staats erfüllt und durchdrungen ist. Es muß jedesmal wissen und durch seine geordneten Organe sicher ermitteln können, welche Verfassung in dem gegebenen geschichtlichen Momente die dem Stande seiner moralischen Entwickelung genau angemessene ist. Denn die Staatsverfassung wandelt sich ihrem Begriff zufolge fort und fort ab nach Maßgabe des Prozesses der moralischen Entwickelung des Volks, und reift also nur allmälig heran zu ihrer Vollendung; und je weiter in dem Volk seine normale moralische Entwickelung fortschreitet, in desto höherem Maße gibt es sich seine Verfassung selbst. Die Staatsverfassungen können deßhalb nicht eigentlich gemacht werden†). Ihre Verschiedenheit hat ihren Grund lediglich theils in der Verschiedenheit der Stufen, welche die verschiedenen Völker in ihrer Entwickelung zu wirklichen Staaten einnehmen, theils in der Verschiedenheit der konkreten Weise, wie sich in ihnen der geschichtliche Verlauf der Bildung des Staats modifizirt hat, wobei dann auch die Verschiedenheit der eigenthümlichen Beschaffenheit der materiell natürlichen Bedingungen ihrer Existenz wesentlich mitwirkt. Ist die Demokratie lediglich ein politisches Princip, so ist die Republik (der Freistaat) eine wirkliche Staatsform, vorausgesetzt nämlich, daß die republikanische Ge-

---

*) So verfahren auch Hegel, Philos. des Rechts (S. W., VIII.,), S. 367 f. und Stahl, Philos. d. Rechts (2. A.), II., 2, S. 403—409. 110 f.

**) Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 275—277.

***) Nach Stahl, Philos. d. Rechts, II., 2, S. 243, muß die Verfassung oktroyirt oder bezw. paciscirt werden. In unserm Begriff derselben liegt grade umgekehrt, daß sie vereinbart werden muß zwischen Fürst und Volk. Dabei ist dann allerdings die wünschenswerthe Ordnung die, daß der Fürst die Initiative sich nicht nehmen lasse.

†) Vgl. Schleiermacher [illegible] die Begriffe der verschiedenen Staatsformen, S. W., Abth. III., [illegible] —248, und [illegible] d. Sittenl., §. 273, vgl. auch §. 275. 276. [illegible] schla[illegible] tungen Hegels, a. a. O., S. [illegible] f.

sellschaft eine wirklich politische (staatliche, nicht bloß bürgerliche,) ist. Ihre charakteristische Eigenthümlichkeit besteht aber darin, daß sie die obrigkeitliche Funktion nie auf permanente Weise an das Individuum knüpft, sondern die Gemeinschaft ihre sie als solche vertretenden Organe ausnahmslos periodisch erneuern läßt*). Der Grundsatz der Republik ist: keine Erblichkeit der politischen Macht. Wenn man diesen Grundsatz aus der Mißgunst herzuleiten pflegt, vermöge welcher in der Republik Keiner dem Anderen mehr als einen vorübergehenden Besitz der politischen Macht gönne: so mag dieß von der republikanisch verfaßten (bloßen) bürgerlichen Gesellschaft gelten, wiewohl auch in ihr jenes Motiv nicht das einzige bei jenem Grundsatz ist, in dem republikanischen Staat aber liegt ihm ein ganz anderes Motiv zum Grunde, und zwar ein durchaus rationelles. S. unten §. 434.

§. 430. Die Organisation des Volks, vermöge welcher es in diesem zur Freiheit und überhaupt zu einem staatlichen Gemeinwesen kommt, beruht nach §. 274. darauf, daß in ihm der Gegensatz von Obrigkeit und Unterthanen konstituirt ist, dieß aber so, daß mit seiner Konstituirung zugleich alles Ausschließende in ihm aufgehoben, und er mithin, indem er gesetzt wird, zugleich versöhnt ist, oder seine Spannung unmittelbar zugleich seine Lösung ist. Indem im Staate die Obrigkeit sich als lediglich Mittel für den allen Staatsangehörigen gemeinsamen Zweck weiß, und diese alle als moralisch selbstberechtigte anerkennt, gehorchen in ihm die Unterthanen, die eben damit Staatsbürger sind**), ihr aus voller eigener Selbstbestimmung und sind eben so wahre Unterthanen: worin dann die absolute Sicherheit des Staates nach innen hin***) beruht. Die Verfassung des Staats ist wesentlich gar nichts

*) Damit kann sehr wohl zusammenbestehen, was Stahl (Philos. d. Rechts (2. A.), II., 2, S. 23,) mit Recht fordert: „Wo Regierung ist, da muß eine gewisse Stätigkeit, eine gewisse Ablösung der gewählten Obern von ihren Wählern zu einer selbständigen Autorität über ihnen bestehen." S. auch S. 251 f. 402.

**) Nitzsch, Prakt. Theol., I., S. 281: „Nach dem wahren Staatsbegriffe ist der Unterthan nur Unterthan, um Bürger zu sein oder zu werden."

***) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 1, S. 32: „Der vollkommenste Staat verleiht dem Einzelnen die weitesten und gesichertsten Rechte; aber daraus schöpft er selber die eigene höchste Sicherheit und Macht: denn Jeder wird der Erhaltung eines solchen Staats Alles opfern."

anderes als eben eine solche Setzung des Gegensatzes von Obrigkeit und Unterthanen, die als solche zugleich seine Aufhebung ist*). Im Staate unterscheidet sich der obrigkeitliche Stand oder der Stand der Beamten nur dadurch von dem der Nichtbeamten, daß seine Angehörigen ihren Beruf ausschließend im Dienste der Staatsleitung haben**), d. h. Staatsdiener sind, weßhalb sie denn auch vonseiten des Staats der Nothwendigkeit überhoben werden müssen, sich die materiellen Bedingungen ihrer Subsistenz selbst zu erwerben***). Es liegt so im Begriff des Staats, daß die Obrigkeit in ihm nicht herrscht, sondern regiert, d. h. ihre Zwecke vermöge der eigenen Selbstbestimmung der Unterthanen erreicht, also mittelst selbständiger Werkzeuge. In ihm leitet die Obrigkeit das übrige Volk seinem eigenen besten Wissen und Wollen gemäß. Ebenso ist aber in ihm auch die Obrigkeit selbst so organisirt, daß allen Staatsdienern bei ihrer exakten Unterordnung unter einander gleichwohl ihre volle moralische Selbständigkeit gesichert bleibt†).

---

*) Vgl. Schleiermacher, System der Sittenlehre, §. 273. Hartenstein, Grundbegriffe der ethischen Wissenschaften, S. 530. 531.

**) Novalis Schriften, III., S. 209: „Jeder Staatsbürger ist Staatsbeamter. Seine Einkünfte hat er nur als solcher." Harleß, Das Verhältniß des Christenth. zu den Cultur- und Lebensfragen der Gegenwart, S. 70, bemerkt treffend, daß „von dem Moment an, wo Recht und Ordnung hergestellt ist, Keiner darüber, sondern Alle darunter stehen, und daß nur das Bedürfniß des Vollzugs dieser Ordnung, nicht eine Ausnahmsstellung Einzelner, den Unterschied Befehlender und Gehorchender nothwendig mache."

***) Hegel, Philos. d. Rechts, S. 267.

†) Trendelenburg, Naturrecht, S. 376 f.: „Der im Schematismus mechanisirte Beamte entartet nothwendig. Noch dem Beamten der engsten Sphäre muß innerhalb derselben noch ein Raum bleiben, den er selbst füllt. Wo der Befehl von oben so an den Beamten zieht, daß sie in ihrem Amte nur bewegt werden, aber nicht mehr sich selbst bewegen: da geht die Person im Amte unter. Ein blindes Werkzeug hat keine Würde mehr und dem Amte geht seine beste Wirkung, die nur sittlich sich gründende Achtung im Volke, verloren. Im Augenblick der Gefahr beruht die Stärke der Regierung auf dem Beamten, der frei wie aus sich selbst in seinem Amte steht. Die Maschinerie selbstloser Werkzeuge gehorcht dem Maschinenmeister, der gerade im Centrum sitzt; und es kommt dann nur darauf an, wer sich des Centrums bemächtige. Die Regierung wird die Aemter und Staatsordnungen weder selbst verderben, noch sich verderben lassen. Sie verdirbt sie selbst, wenn sie die selbständige Meinung, welche dem Amte innerhalb seiner Schranke gebührt, beugt, weil sie ihr nicht genehm ist.

Anm. 1. Die einzige würdige Regierungsmaxime ist, das Volk seinem eigenen besten Wissen und Gewissen gemäß zu regieren, — und bald wird sie auch die einzige mögliche sein. Das Volk gibt sich eine Regierung zu dem Zweck, um durch sich selbst regiert zu werden, um sich selbst regieren zu können. Das Regieren ist eben deßhalb eine so schwierige und eine so verdrießliche Sache, weil wir bei ihm nicht durch Befehlen, sondern durch die eigene Selbstbestimmung der Regierten die gebotenen Zwecke erreichen, und folgeweise gänzlich darauf verzichten müssen, daß es nach unserm eigenen Kopfe gehe bei der Realisirung der Allen gemeinsamen objektiven Zwecke. Wer unter Regieren versteht: die Dinge nach seinem Kopf machen, der mag zu allem berufen sein, nur nicht zum Regiment. Zum Regieren taugt Keiner, der aufgelegt ist, auf seinen Kopf hin zu handeln, — der schon zufrieden ist, wenn er nur das Rechte thut, und dem nicht vielmehr beides ein gleich aufrichtiges und dringendes Anliegen ist, nicht nur, daß das Rechte geschehe, sondern auch, daß es durch die eigene That der Regierten geschehe. Wer nicht dazu disponirt ist, den Regierten sich gegenüber jedem seine volle Selbständigkeit zu gewähren, dessen Sache ist das Regieren nicht. Etwas ganz anderes als nach seinem eigenen Kopfe regieren ist nach seiner eigenen Ueberzeugung regieren. Jenes ist überhaupt gar kein Regieren, sondern ein Herrschen. Sonderbarerweise wissen sich aber auch unter den Wohlgesinnten nur äußerst wenige in den Gedanken eines wirklichen Regierens zu finden, in den Gedanken, wie gesagt, eines Erzielens vernunftgemäßer Zwecke vermöge (je höher die Regierangskunst ist, desto unbeschränkter) frei handelnder Faktoren. Es mag nun von der menschlichen Staatskunst die Rede sein oder von der göttlichen Weltregierung. Nach der anderen Seite hin setzt aber das Regieren freilich auch Verständigkeit und einen rechtschaffenen Willen voraus bei den Zuregierenden. Wo sie fehlen, oder das eine von ihnen, da ist es niemandem zuzumuthen, daß er sich an dem Regiment betheilige.

---

wenn sie die in der Natur der Sache angelegte Opposition, welche sie selbst wollen muß, vielmehr vereitelt, wenn sie dem tüchtigen Beamten den geschickten, dem charakterfesten den ihr willigen und überzeugungslosen vorzieht, oder gar mit Vortheil des Geldes und der Ehre die der Sache treue Gesinnung besticht. Hingegen verderben die Beamten die Aemter, wenn unter der Decke des Amtes Eigennutz oder Schlendrian siegt."

Anm. 2. Der Büreaukratismus geht von dem Vorurtheil aus, daß wenn Andere von Einem abhängen sollen, dieser Eine alles selbst thun müsse in ihnen, — während doch in der That so nichts von ihm abhängt, nämlich lauter bloße Nullen. Es ist derselbe Wahn, auf welchem die kirchlich traditionelle Lehre von der göttlichen Welterhaltung beruht.

§. 431. Das allgemeine Mittel, durch welches im Staate alle Einzelnen in den durch die Verfassung vorgezeichneten Wegen eine wirksame Theilnahme an dem politischen Leben ausüben, ist das Vermögen, mittelst des — Allen zu Gebote stehenden — Wortes auf die Selbstbestimmung Anderer bestimmend einzuwirken, d. h. die Beredsamkeit. Der eigenthümliche Ort der Beredsamkeit ist das Staatsleben, und ohne Beredsamkeit ist ein (wirkliches) Staatsleben nicht denkbar*).

Anm. Prekäre Stellung der Beredsamkeit in allen anderen Lebensgebieten. Die Beredsamkeit ist eine wesentlich politische Tugend.

§. 432. Da die Staatsverfassung eben die durchgeführte Organisation des Volks ist (§. 429.), so ist bei ihr dieses beides gleich wesentlich, einerseits, daß das Objektiv-Moralische, nämlich in der näheren nationalen Bestimmtheit, die es innerhalb des besonderen Volks an sich trägt, — also die nationale moralische Idee — den Einzelnen rein als solchen gegenüber in seiner unbedingten Berechtigung und Selbstmacht vertreten sei, mithin zur Darstellung und Wirksamkeit komme, — und andrerseits, daß das Handeln dieses Objektiv-Moralischen, nämlich durch sein ausdrückliches Organ, die Obrigkeit, durchgängig zugleich das subjektiv-moralische sei, d. h. das eigene, das selbstbewußte und selbstthätige, kurz das aus ihrer eigenen Selbstbestimmung kommende (das freie) Handeln der einzelnen Staatsangehörigen, und zwar aller (sofern sie nämlich bereits mündig sind). Nach jener Seite hin bringt die Staatsverfassung die Majestät, — d. h. die Unantastbarkeit und die Plenipotenz — der Obrigkeit mit sich, nach dieser hin die Volks-

*) Vgl. Schleiermacher, Aesthetik, S. 4: „An die Politik schließt sich die Rhetorik an oder die Kunstlehre für eine bestimmte politische Thätigkeit."

vertretung, welche beide sich gegenseitig fordern und bedingen (nicht etwa sich ausschließen).

Anm. 1. Die Majestät der Obrigkeit ist die Majestät derselben als solcher, ganz abgesehen davon, welche besondere Form sie hat, — nicht etwa bloß die Majestät der fürstlichen Obrigkeit. Der Begriff dieser Majestät der Obrigkeit ist, daß die Obrigkeit innerhalb des bestimmten Staats die schlechthin ausreichende Macht besitzt, um alles durchzuführen, was zu seinen Lebensfunktionen gehört, und daß diese ihre thatsächliche Macht als eine berechtigte unbedingt anerkannt ist innerhalb des Staats. Was hier die Majestät der Obrigkeit heißt, ist dasselbe, was Hegel (a. a. O., S. 363 ff.,) die Souveränität des Staats oder beziehungsweise des Monarchen nach innen nennt.

Anm. 2. Die Volksvertretung ist im Staate eine absolute moralische Forderung; nämlich genau in demselben Verhältniß, in welchem das nationale Gemeinwesen bereits ein wirklicher Staat ist. In demselben Maße hingegen, in welchem es dieß noch nicht ist, wird die Autokratie zur Normalität seiner Verfassung erfordert, die aber in demselben Maße auch wieder keine wirkliche Verfassung ist. Die Frage über die Repräsentativverfassung will also nicht aus dem Gesichtspunkt der mit ihr verknüpften Konvenienzen oder Inkonvenienzen beantwortet sein. Auf einem gewissen Punkte der moralischen Entwickelung des Volks, nämlich sobald in seinem Bewußtsein, d. i. in dem Bewußtsein seiner vorzugsweise intelligenten Klassen, die Idee des wirklichen Staats aufgegangen ist, und mit ihr unmittelbar zugleich das Bewußtsein des bewußten und freien Verhältnisses des Einzelnen in seiner Hingebung an das Ganze der politischen Gemeinschaft, — ist die Repräsentativverfassung gleich sehr zur unbedingten moralischen Forderung und zur unausweichbaren geschichtlichen Nothwendigkeit geworden. Es ändert dabei gar nichts an der Sache, daß sie vielleicht mit höchst belästigenden Unbequemlichkeiten und materiellen Nachtheilen verknüpft sein mag, und zwar etwa für alle bei ihr konkurrirende Theile*). Das menschliche Leben wird überhaupt immer unbequemer, je weiter die moralische Entwickelung — die der menschlichen Gemeinschaft und die des Individuums — vorschreitet, — und das nach einer heiligen Ordnung Gottes.

---

*) Vgl. Kant, Metaphys. Anfangsgründe d. Rechtsl. (S. W., B. 5,), S. 151.

§. 433. Die Volksvertretung ist Vertretung des Volks, nämlich des wirklich politisch beseelten, des von der nationalen politischen, d. i. moralischen Idee erfüllten und getriebenen Volks. Sie hat den jedesmaligen Gemeingeist des Volks, die jedesmal im Volk vorhandene nationale politische Tugend zur Darstellung und Wirksamkeit zu bringen im Staatsleben, also die Quintessenz oder die Blüte der jedesmal vorhandenen nationalen Intelligenz oder Vernunft und des jedesmal vorhandenen nationalen guten Willens. Da das Verhältniß der Individuen zu dieser nationalen Tugend ein variables ist (schon infolge des Alterns der Individuen), so muß die Volksvertretung sich periodisch erneuern. Es liegt in ihrem Begriff, daß nur das Volk selbst sie sich geben kann: sie muß mithin aus seiner Wahl hervorgehn. Bei dieser Wahl kommt — die reine moralische Normalität, wie es hier durchweg geschieht, vorausgesetzt, — jedem mündigen Staatsbürger, weil — in dem unterstellten Falle — sie alle politisch beseelt sind, das Wahlrecht zu, beides, das aktive und das passive. Wie im Staate selbst so müssen auch bei der Volksvertretung allerdings auch die Interessen der besonderen Stände, die ja organische, die Gesundheit seines Lebens bedingende Ordnungen des Staats selbst sind, zu ihrem vollen Recht gelangen; aber nicht als Sonderinteressen, sondern nur in ihrer Einordnung in das Gesammtinteresse des Volks- und Staatsganzen, und damit zugleich in unbedingter Unterordnung unter dieses*): wodurch sie jedoch selbst in Wahrheit nur möglichst gefördert werden. Partikuläre Interessen als solche dürfen im Staate nicht zur Vertretung kommen.

Anm. 1. Die Volksvertretung ist Vertretung nur des schon zu politischer Bildung herangereiften, schon politisch beseelten Volks. Alles, was bloße Masse (ὄχλος) ist im Volk, ohne durch die Idee des Staats (und zwar in seinem Unterschiede von der bloßen bürgerlichen Gesellschaft) belebt zu sein, hat keinen Anspruch darauf, im Staate vertreten zu werden, und es ist grade eine Hauptaufgabe der Verfassung, alle diese Elemente von jeder Einwirkung auf das Staatsleben wirksam auszuschließen. Wohl aber haben diese Massen

---

*) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, S. 455.

ein heiliges Recht an den Staat, von ihm für sich selbst (den Staat) erzogen zu werden, damit allmälig alle mündigen Mitglieder des Volks auch politisch mündig werden, und es ist eine ebenso unumgängliche Hauptaufgabe der Verfassung, für die stätig fortschreitende politische Beseelung der bloßen Massen oder für ihre Erhebung zu der Stufe moralischer Mündigkeit, vermöge welcher allein sie wirkliche oder lebendige Staatsglieder sind, wirksame Sorge zu tragen*). Es sollen zwar die Einzelnen in ihrer Besonderheit vertreten werden, aber in dieser, wie sie durch die nationale moralische Idee, wie sie eben die des Staats ist, durchleuchtet und dabei die wahrhaft gebildete ist. Die Individualität als Partikularität hat nichts mitzureden im politischen Leben. Nichts sonst ist zu repräsentiren im Volk als die jedesmalige wirkliche politische Vernunft und Freiheit, die jedesmalige politische Intelligenz und der jedesmalige politische freie oder gute Wille**). Alles, was unterhalb dieser Linie steht, muß die Verfassung wirksam auszuschließen wissen von dem Kreise derer, welche vertreten werden. Allerdings ist so eben die jedesmalige öffentliche Meinung zu repräsentiren, aber schlechterdings in der Art, daß ihre Vertretung wesentlich zugleich ihre Reinigung von allen partikularistischen (und somit wesentlich unpolitischen) und überhaupt von allen schlechten Elementen ist, die sich ihr, sie trübend, beimischen. Insofern muß der Staat, empirisch betrachtet, in den früheren Stadien seiner Entwickelung aristokratisch konstituirt sein; aber dieß schlechterdings, je länger er sich entwickelt, in stätig abnehmendem Maße. Die Volksvertretung muß wesentlich zugleich Staatsvertretung sein, d. h. Vertretung nicht bloß der Individuen als solcher (damit Alle bei der Leitung der Gemeinschaft und ihren Lebensfunktionen wirklich als diese besonderen Individuen auf bewußte und freie Weise dabei sein mögen,), sondern ebenmäßig auch der Idee des Ganzen, der nationalen moralischen Gemeinschaft als solcher, — beides aber vollständig in einander. In der Repräs-

---

*) Es ist eine treffende Bemerkung Hartensteins (Grundbegr. der eth. Wissensch., S. 492): „Eine Gesellschaft, die sich nicht die Mühe geben will, den natürlichen Egoismus und die natürliche Unkultur der niederen Klassen zu heilen, wird das Dasein derselben immer nur als eine Last empfinden, deren sie gleichwohl nicht entbehren kann.“

**) Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 284. 304. 306. 314. Vgl. auch S. 277 f. Trendelenburg, Naturrecht, S. 454 ff. 457.

sentativverfassung repräsentirt keineswegs etwa die Regierung allein den Staat als solchen.

Anm. 2. Die ständische Repräsentation*) hat ihren Ort, geschichtlich betrachtet, nur innerhalb des allmäligen Uebergangs der bürgerlichen Gesellschaft in den eigentlichen Staat, und nur auf dieser Zwischenstufe kann sie eine vorübergehend berechtigte sein. Je vollständiger die Volksvertretung nach und nach den Gesammtumfang der Nation umfaßt, desto mehr wird sie ein in sich selbst mannichfach gegliederter und abgestufter Organismus, in welchem dann auch die besonderen Stände in Ansehung ihrer Vertretung zu ihrem bestimmten Recht kommen. Ein Rest der bloßen ständischen Volksvertretung ist auch das Zweikammersystem**), das sich nur aus einer noch nicht überwundenen Unvollkommenheit der politischen Entwickelung motiviren läßt, für gewisse Entwickelungsstufen aber ganz angemessen sein mag.

Anm. 3. Hier, wo die reine moralische Normalität die Voraussetzung ist, bietet die Wahl der Volksvertretung natürlich keine Schwierigkeit; empirisch dagegen ist sie der am schwersten zu regelnde Punkt. Vortreffliche Erörterungen hierüber s. bei Trendelenburg, Naturrecht, S. 457—464. Es wird hierbei wohl bei der Beruhigung bewenden müssen, die Rosenkranz in dieser Beziehung gibt: Syst. der Wissenschaft, S. 507: „Die Mehrheit ist nichts weniger als die unbedingte Bürgschaft für das Nothwendige, aber sie ist die unvermeidliche Form der Entscheidung, die bei allgemeinem Wahlrecht die Möglichkeit ihrer Correktur in sich selbst trägt, und der sich daher die Minderheit unterwerfen muß."

§. 434. Die politische Obrigkeit, wenn sie ihrem Begriff entsprechen soll, muß einerseits in sich selbst vollständig organisirt — und andrerseits von dem Volke durch seine eigene Selbstbestimmung — also mit klarer Einsicht und freiem Entschluß — sich selbst gesetzt sein. Wie nun die Organisation überhaupt wesentlich Centralisation ist, so vollendet sich auch die Organisation der Obrigkeit eben in ihrer absoluten Centralisation, in ihrer Zu-

*) Die ständische Volksvertretung vertheidigen als die allein richtige: Daub, Syst. der theol. Moral, II., 2, S. 111 f., Stahl, Philos. des Rechts (2. A.), II., 2, S. 263—265. 268 f 319.

**) Ueber dasselbe vgl. auch R. Löwenthal, Physiologie des freien Willens (Glogau und Leipzig, 1843.), S. 208.

spitzung in einen nicht mehr in sich selbst theilbaren centralen Einheitspunkt. Als ein in sich selbst nicht mehr theilbarer kann er aber nun ein Individuum sein. Diese letzte centrale persönliche Spitze ist nun der Fürst, und die Staatsverfassung ist folglich, nach dieser Seite hin angesehen, wesentlich eine monarchische. Als der centrale Einheitspunkt der Obrigkeit ist der Fürst auch ihr höchster Vertreter (Repräsentant) und der Brennpunkt, in welchem alle einzelnen Strahlen ihrer Majestät zusammenlaufen. In ihm als dem Repräsentanten des Staats in seiner Totalität (nicht in Beziehung bloß auf irgend ein einzelnes Moment desselben) leuchtet also die unbedingte Berechtigung der Idee des Staats in sich selbst oder die Majestät des Staats als solchen und seiner Vertreterin, der Obrigkeit in ihrer koncentrirten Fülle und Klarheit hervor, und sie gipfelt so in ihm. Namentlich kommt erst in ihm die Obrigkeit und somit die Idee des Staats, d. i. der nationalen moralischen Gemeinschaft, allen Einzelnen als solchen gegenüber zu ihrer unbedingten Superiorität und Auktorität, zu wirklicher Selbstmacht. Als das Centralorgan des obrigkeitlichen Organismus ist er dann auch der Quellpunkt, aus welchem unmittelbar alle anderweite obrigkeitliche Machtvollkommenheit abfließt. Er ist aber ebenso auch wesentlich — nämlich als Fürst — unverantwortlich und unantastbar*), als der, über welchem es keine höhere Instanz gibt, an die von ihm appellirt werden könnte. Hierin vor allem erweist sich seine eigenthümliche Majestät. Um das politische Centralorgan wirklich sein zu können, dazu fordert aber das Fürstenthum seine Kopulation mit der Volksvertretung, die dasselbe so wenig ausschließt oder doch beschränkt, daß sie vielmehr die unentbehrliche Voraussetzung für das wahre Fürstenthum bildet. Denn wenn die Aufgabe jeder Staatsverfassung überhaupt die ist, der jedesmal thatsächlich im Volke vorhandenen politischen (d. h. moralischen) Tugend, m. a. W. der jedesmaligen wirklichen nationalen Vernunft (im weitesten Sinne, die Freiheit ausdrücklich mit eingeschlossen,) die Leitung der nationalen Gemeinschaft, beides

*) Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II, 2, S. 316.

das Recht und die Macht zu ihr, in die Hand zu legen*): so muß die verfassungsmäßige Stellung des Fürsten im Staatsorganismus von der Art sein, daß die im Volk unter die Vielheit der Individuen vertheilte jedesmalige nationale Vernunft und überhaupt politische Tugend in seiner Person zusammenfließen und sich koncentriren kann, und so mittelst seiner das Volk sich mit sich selbst politisch, d. h. immer moralisch, ins Einverständniß zu setzen vermag. Diese Stellung erhält er aber eben dadurch, daß ihm die Volksvertretung zur Seite steht und er durchweg mit ihr zusammenwirkt. Schon hierin für sich allein beruht eine unvergleichliche Würde und Macht des Fürsten, der moralisch gar nicht höher gestellt werden kann, als indem man ihn zum eigentlichen Herzen des Volks und des Staats macht, in welchem alle edelsten Lebenspulse desselben zusammenströmen, wogegen wahrlich alle Hoheit der absolutesten Autokratie für nichts zu rechnen ist. Dem Gesagten zufolge ist die wahre Staatsform wesentlich eine monarchische. Auf der anderen Seite kann nun aber das Volk einen Fürsten in Wahrheit auf keinem anderen Wege erhalten als vermöge seiner eigenen moralischen Hervorbringung, — nicht vermöge eines bloßen Ereignisses, das ein Naturereigniß wäre, und auch gar keine Gewähr dafür böte, daß die wahrhaft geeignete Person das Fürstenthum einnehme. Vielmehr nur aus der eigenen klaren Einsicht und dem eigenen Ent-

---

*) Vgl. J. H. Fichte, a. a. O., II., 2, S. 277 f. 314. — H. Ritter. Encykl. d. philos. Wiss., III., S. 516 f.: „Die Anmaßung der Herren des Staats, welche sich allein die politische Weisheit zuschreiben, ist nicht geringer als die Anmaßung der Philosophen, welche den Staat zu regieren dachten. Von dem, was das politische Gemeinwesen fordert, muß ein Bewußtsein allen seinen lebendigen Gliedern beiwohnen, nur nicht in gleicher Weise. In den einzelnen Gliedern findet sich dieses Bewußtsein sehr zerstreut, aber auch tiefer in das Besondere eindringend, und ihre Fähigkeit zum Verständniß der allgemeinen Bedürfnisse und des allgemeinen Willens in der Staatsentwickelung muß vorausgesetzt werden. Was in den einzelnen Gliedern lebt, muß die Obrigkeit sammeln; ihre Empfänglichkeit für die Belehrungen, welche die Glieder bieten, macht sie fähig, das Ganze zu verwalten, und nur darin muß sie vorangehen, daß sie das Leben des Ganzen in Einklang erhält und auf die Mittel sinnt, durch welche seine Triebe zur Handlung gebracht werden können. Ein wechselseitiger Unterricht der Obrigkeit und der Unterthanen ist allein im Stande, die politische Weisheit zu erzeugen."

schlusse des Volks kann der Fürst auf moralisch schlechthin normale Weise und zugleich der rechte Mann als Fürst hervorgehen, — also nur aus der Wahl des Volkes selbst*), welche dieses durch seine legitime Vertretung vollzieht. Das wahre Fürstenthum ist sonach Wahlfürstenthum. Da jedoch dasjenige Individuum, welches im Zeitpunkte seiner Wahl das am meisten zum Staatsoberhaupt geeignete war im Volk, dieß keineswegs nothwendig seine ganze Lebensdauer über bleibt (denn nicht nur nimmt seine eigene Lebenskraft mit der Zeit ab, sondern es können auch unter den Nachwachsenden höher hervorragende Kapacitäten erstehen,): so ist der Fürst nicht für seine Lebensdauer zu wählen**), sondern nur auf Zeit, nur daß zugleich seine unbegrenzte Wiederwählbarkeit gesetzlich sein muß. Durch diese zeitliche Beschränkung des Fürstenthums erhält dann auch die dem Fürsten zukommende Unverantwortlichkeit und Unantastbarkeit diejenige ausdrückliche Begrenzung, welche um der menschlichen Beschränktheit willen, auch die reine moralische Normalität vorausgesetzt, durchaus gefordert werden muß. Fassen wir nun die beiden Forderungen, die wir in diesem §. hinsichtlich der Obrigkeit machen mußten, zusammen, so ergibt sich als die wahre Staatsform die monarchisch organisirte Republik, der monarchische oder fürstliche Freistaat***).

Anm. 1. Monarchie und Autokratie dürfen nicht verwechselt werden, wie es nur zu häufig geschieht. Schon Kant†) hat darauf aufmerksam gemacht. Es dünkt uns, als begegnete diese Verwechsel-

---

*) Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 295 f., besonders aber Rückert, Theologie, II., S. 577—579.

**) Wie J. H. Fichte will: Syst. d. Ethik, II., 2, S. 296 f. Vgl. auch S. 288. Dieses sein Urtheil bezieht sich aber auch nur auf die empirischen politischen Zustände, von denen wir hier nicht reden.

***) Novalis Schriften, II., S. 172: „Es wird eine Zeit kommen, und das bald, wo man allgemein überzeugt sein wird, daß kein König ohne Republik und keine Republik ohne König bestehen könne; daß beide so untheilbar sind wie Körper und Seele, und daß ein König ohne Republik, sowie eine Republik ohne König, nur Worte ohne Bedeutung sind. Daher entstand mit einer Republik immer ein König zugleich, und zugleich mit einem echten Könige eine Republik. Der echte König wird Republik, die echte Republik König sein. Republik und Monarchie werden durch eine Unionsakte vereinigt." Vgl. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 288 f.

†) Metaphys. Anfangsgründe der Rechtslehre (S. W., B. 5,), S. 175.

ung auch Stahln, wenn er*) schreibt: „Im engeren Sinne besteht die Republik eben darin, daß die Nation, die den Staat bildet, gleich einer Gemeinde nur sich selbst regiert, und keine selbständige, für den öffentlichen Zustand entscheidende Macht über sich hat, denn eine solche Macht ist der Begriff des Königs" **). Wird die Nation als Ganzes genommen, d. h. als zum Staat organisirte, so hat sie auch bei der Monarchie, diese in ihrer wahren Vollendung gedacht, keine andere Macht „über sich" als die Idee dieses bestimmten Staats, d. h. als die moralische Idee in ihrer konkreten nationalen Modifikation, und letztlich Gott, — denn der Fürst gehört ja selbst wesentlich mit zu dem organischen Körper des Volks. Wohl aber hat in dem staatlich organisirten Volke jeder Einzelne eine unbedingte Macht über sich in der Obrigkeit, wie sie als die fürstliche die in sich selbst vollendete ist. Wir finden uns demnach überhaupt nicht in Uebereinstimmung mit Stahl in Ansehung seiner Auffassung des „monarchischen Princips", namentlich gegenüber von dem „parlamentarischen", wie er es nennt. Wenn er***) als den entscheidenden Punkt die Frage aufstellt: „soll der Fürst regieren oder die Kammermajoritäten?", so ist unsre Antwort diese: Die Verfassung soll von der Art sein, daß sich in den Kammermajoritäten die wirkliche Quintessenz der jedesmaligen politischen Intelligenz und überhaupt Tugend der Nation aussprechen muß, und der Fürst soll auf durchaus freie Weise seine individuelle Intelligenz so mit der jedesmaligen höchsten moralischen Intelligenz seines Volks identifiziren, daß er, eben mit Hülfe der verfassungsmäßigen Kundgebung dieser in den repräsentativen Versammlungen, in der Stimme der Kammermajoritäten die Stimme seiner eigensten persönlichen Ueberzeugung vernimmt, und indem er jener Gehör gibt, nur freudig seinem eigensten und besten Selbst folgt†). So allein kann der Fürst ohnehin

*) Philos. d. Rechts (2. A.), II., 2, S. 332.

**) Vgl. auch a. a. O., II., 2, S. 401: „Der Souverän sowohl als das Gesetz (die Verfassung) haben ihr Ansehn nicht durch das Volk, sondern über ihm und unabhängig von ihm. — Es ist in der Monarchie der König eine schlechterdings selbständige erhabene Macht über dem Volke, und ein König unter der Souveränität des Volkes ein Ungedanke."

***) A. a. O., II., 2, S. 349.

†) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 302: „Die ersten Rathgeber der Souveränität, die Minister — die wichtigste Wahl — ernennt der Regent aus denen, welche das überwiegende Vertrauen bei der Volksvertretung

wirklich regieren, im vollen Sinne des Worts. Dieser Stand der Dinge ist allerdings durch gewisse Voraussetzungen bedingt; aber es sind dieß solche, die keineswegs über die Grenzen des Erreichbaren hinausliegen*). Einmal nämlich wird dabei vorausgesetzt eine wahrhaft weise Einrichtung der Wahl der Volksvertretung (welche überhaupt bei der konstitutionellen Staatsverfassung weitaus der wichtigste Punkt ist, aber auch weitaus der schwierigste,), — fürs andere aber, daß der Fürst mit unbedingter Aufrichtigkeit das Princip der wirklichen Volksvertretung will, und, jeder autokratischen Anschauung rein absagend, seine schlechthin einzige Majestät lediglich als den Abglanz von der Majestät des Staats (nicht etwa des Volks*)) betrachtet, vor welcher er sich eben so unbedingt beugt wie der Niedrigste im Volk. Nur unter dieser letzteren Voraussetzung wird nämlich das öffentliche Bewußtsein des Volks die leidenschaftslose und dem Fürsten gegenüber aufrichtig vertrauensvolle Stimmung sich bewahren, bei der, wenn anders die Wahleinrichtung eine zweckmäßige ist, die landständische Majorität wirklich der Ausdruck der reifen und unbefangenen öffentlichen Vernunft des Volks sein muß. Eben aus dem Grunde hat ja der Fürst zu regieren, weil grade er sich in der eigenthümlich günstigen Lage befindet, um die nationale Ver-

---

(die „Majorität" in derselben) haben, in denen also der Wille der Nation sein jedesmaliges verfassungsmäßiges Organ findet. Und hier — in dieser der bloßen Willkür enthobenen Wahl — liegt der Punkt der Ueberleitung des allgemeinen Willens in den Willen des Regenten, dessen eigentliche Pflicht und Beruf es ist, in letzter Instanz doch nur Ausdruck jenes Willens zu sein. Ueber die Einsicht und den Willen des Volkes hinaus kann der Regent nicht gehen; und wer, selbst der weiseste unter den Herrschern, würde es auf sein Gewissen nehmen, der ungeheuren Verantwortung sich unterziehen wollen, die „Vorsehung" seines Volkes zu werden und es wider seinen eigenen Willen in neue Bahnen zu reißen? Wenn die Geschichte „Väter des Vaterlandes" aufweist, die solches Vollbringens allerdings sich erdreisteten: so sind dieß verlebte, dem Patrimonialstaat oder dem Despotismus angehörende Zustände, vor deren Wiederkehr eine Verfassung ja eben schützen soll."

*) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 292: „Es ist das Vorurtheil gehässiger Leidenschaft, zu wähnen, daß zwischen Fürst und Volk kein freies, selbständiges Verhältniß möglich sei."

**) Stahl, a. a. O., II., 2, S. 231 („Es ist im Geiste der Reformation, daß der König ein Staatskönig, aber nicht, daß er ein Bürgerkönig werde") 307 („Der Ausdruck der Idee des Staats als einer über Fürst und Volk stehenden öffentlich-nothwendigen Ordnung, die ihre Gesetze und ihre Bestimmungsgründe in sich selbst trä[illegible]

nunft und den nationalen guten Willen richtig verstehen zu können. Wenn er auch nur die Bedeutung hätte, das Mittel zu sein, um es zu ermöglichen, daß das Volk sich über seine Interessen, über seine Zwecke und die Mittel, die es für ihre Erreichung in Bewegung zu setzen hat, mit sich selbst verständige, und daß im Volke die nationale Vernunft und überhaupt die nationale politische Tugend auf gesicherte Weise die Herrschaft führe: wäre denn das etwa keine Bedeutung, und ließe sich denn wohl eine andere Stellung angeben, die ihn höher stellte? Die Fürsten müssen eben lernen, sich mit ihren Völkern zu verstehen, nicht umgekehrt diese mit jenen. Denn die moralische Fortentwickelung der Geschichte hat ihren Ort in den Völkern, nicht — mit ganz seltenen Ausnahmen — principiell in den fürstlichen Individuen. Es ist viel natürlicher und viel leichter, daß der Fürst der öffentlichen Ueberzeugung seines Volks nachgibt, als das Umgekehrte, und ein hochgesinnter Fürst sieht eine Ehrensache darin, nicht klüger sein zu wollen als die öffentliche Intelligenz seines Volks. Dagegen dünkt es ihn eine schmähliche Schande, sich bei seiner Regierung auf die Nichtintelligenz der Bevölkerung stützen zu müssen. Das Volk kann sich nicht mit dem Fürsten identificiren, weil das Ganze nicht mit dem Theile, — wohl aber kann der Fürst sich mit dem Volke identificiren, und es besteht darin überdieß grade seine höchste Herrlichkeit. Die banale Redensart von „der Unzertrennlichkeit des Wohles der Krone und des Wohles des Landes“ hat einen richtigen Sinn nur dann, wenn man die Ordnung von „Krone“ und „Land“ umkehrt, d. h. wenn man die Krone mit dem Lande identifizirt, nicht aber etwa bornirterweise verlangt, daß das Land sich mit ihr identifizire. Eins von diesen beiden muß aber geschehen, denn ein Mittleres gibt es nicht.

Anm. 2. Die Erbmonarchie, so sehr sie sich auch für unsre gegenwärtigen empirischen Verhältnisse als Form der Monarchie empfiehlt*), zumal

---

*) Novalis Schriften, III., S. 207: „Uebrigens ist auch ein geborener König besser als ein gemachter. Der beste Mensch wird eine solche Erhebung nicht ohne Alteration ertragen können. Wer so geboren ist, den schwindelt nicht, den überreizt auch eine solche Lage nicht.“ (Es ist hier von den empirischen Verhältnissen die Rede; allein die Erfahrung selbst dürfte jenen Satz kaum bestätigen. Jedenfalls, wenn es auch richtig sein möchte, daß ein geborener „König“ besser sei als ein gemachter, dürfte doch schwerlich auch von dem Staatshaupt das gleiche sich behaupten lassen.) S. 208: „Es ist kein großes Lob für die Zeit daß sie soweit von der Natur entfernt, so sinnlos für das Familienleben, so

als konstitutionelle, (s. unten) kann doch nicht für die vollkommene Staatsform anerkannt werden. Es ist in ihr eben noch ein Rest von noch nicht moralisirter (moralisch gesetzter) materieller Naturkausalität übrig; daher sie denn auch nicht wohl umhin kann, etwas von dem theokratisch gefaßten droit divin (s. unten §. 436.) zu ihrer Stütze zu nehmen*). An und für sich ist sie ethisch irrationell**). Die hergebrachte Annahme***) ist, daß der Begriff des Fürstenthums oder der Monarchie die Erblichkeit derselben schon mit einschließe. Sie ist aber ganz unbegründet†). Grade so wie auch die ihr parallele, daß der Begriff der Republik das Fürstenthum oder die Monarchie ausschließe. Vielmehr ist die fürstliche Gewalt in ihrer vollen Stärke eben nur in der Republik denkbar, weil in ihr die fürstliche Stellung des Monarchen auf der eigenen Selbstbestimmung des Volks, auf seiner freien Wahl begründet ist. Wie denn die Republik überhaupt insofern die festeste Staatsform ist, als sie allein die Vermeidlichkeit der Revolution schlechthin sichert, diese letztere also im Grundsatz schlechthin ausschließt.

§. 435. Die nationale moralische Gemeinschaft, die wir den Staat nennen, ist eben als moralische näher eine religiös-sitt-

---

abgeneigt der schönsten poetischen Gesellschaftsform ist. Wie würden unsre Kosmopoliten erstaunen, wenn ihnen die Zeit des ewigen Friedens erschiene, und sie die höchste gebildete Menschheit in monarchischer Form erblickten!"

*) Marheineke, Theol. Moral, S. 244: „Scheint in der Erbmonarchie die Natur oder Fleisch und Blut die letzte Entscheidung zu haben, so ist es eben der Vernunftinstinkt, der sich in dieser Institution geltend macht." S. 245: „Hat die Person des Monarchen, oder daß er grade dieser und kein Anderer ist, ihre Sanktion im göttlichen Recht" u. s. w.

**) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 199: „Die einzige Ausnahme macht jetzt noch das Erbrecht zur Regierung, welches, wie sich zeigen wird, nur aus Gründen der Zweckmäßigkeit vertheidigt werden kann, vom Rechts- und Erbschaftsbegriffe aus jedoch als Anomalie dasteht." S. 289: „Das Zufällige, Irrationale, was im Erbfürstenthum liegt."

***) So auch noch Marheineke, Theol. Moral, S. 244: „Die Monarchie ist die Verfassung, in der sich die Regierung in der Hand eines Einzigen befindet und in dessen Familie forterbt."

†) J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 287: „An sich ist mit dem Begriffe der konstitutionellen Einherrschaft noch nicht die Erbmonarchie gesetzt, — es könnte ein Wahlreich vorgezogen werden, — noch die lebenslängliche Herrschaft, — es könnte ein Präsident auf Zeit regieren." Vgl. auch S. 288. Deßgleichen H. Ritter, Encyklop., III., S. 542 f.

liche Gemeinschaft. (§. 424.) Zu allernächst ist sie nun allerdings eine sittliche Gemeinschaft. Denn sie ruht, weil auf der Nationalität, wesentlich auf derjenigen materiellen Naturbasis, auf welche diese ursächlich zurückgeht, und hat zu ihrer bestimmten moralischen Aufgabe die Zueignung eben dieser materiellen Naturbasis, also dieses dem bestimmten Volke zugehörigen Bezirks der irdischen materiellen Natur, an die menschliche Persönlichkeit. Aber vermöge der wesentlichen Beziehung zwischen der Sittlichkeit und der Frömmigkeit ist der Staat nicht minder wesentlich auch eine religiöse Gemeinschaft, die nationale religiöse Gemeinschaft oder die nationale Gemeinschaft der Frömmigkeit. Da nun bei der reinen moralischen Normalität die Sittlichkeit und die Frömmigkeit schlechthin koincidiren und in einander sind: so sind — nämlich unter der eben bezeichneten Voraussetzung — im Staat weiterhin jene beiden Gemeinschaften schlechthin in einander, die nationale sittliche Gemeinschaft ist in ihm schlechthin beseelt von der nationalen religiösen Gemeinschaft, und umgekehrt diese schlechthin erfüllt von jener. Die Vollendung des Staats im Volke ist folglich zugleich die Vollendung der Frömmigkeit und der frommen Gemeinschaft in ihm*). Sie involvirt somit wesentlich die vollständige Entfaltung des ausdrücklich gesetzten religiösen Charakters des Staats und die absolute Allgemeinheit und Vollständigkeit der Gemeinschaft der Frömmigkeit in ihm, — nämlich dieß alles an dem nationalen Sittlichen und in der vollständig entfalteten nationalen Sittlichkeit und der vollständig vollzogenen nationalen sittlichen Gemeinschaft. Demzufolge hat die Frömmigkeit ihre wahre Schule im Staat oder im staatlichen Leben, dieses aber an der Frömmigkeit und ihrer nationalen Gemeinschaft einen wesentlichen Mitfaktor seines Gedeihens**).

*) Fichte, Polit. Fragmente (S. W., VII.,), S. 613: „Auch die Religion wird ihre Anschauungen erweitern; das Christenthum ist nicht bloß Lehre, sondern es ist historisches Prinzip, Staatsstiftung. Die Trägheit daher wird eben durch die Religion schwinden: es wird Indignation entstehen über den Zustand, welcher der Bürger des ewigen Reiches unwürdig ist. Religiöse Begeisterung wird die Ketten brechen, wie zur Zeit der Reformation. Da muß sich eben erst der Himmel näher an die Erde bringen."

**) Wizenmann, Die Gesch. Jesu nach Matthäus (Ausg. von Auberlen, Basel 1864.), S 25: „Selbst die Philosophie, je tiefer sie die Natur und das Ziel des Menschen erforscht, muß erkennen, daß der Mensch zur Anordnung

Anm. Eine geignetere Erziehungsanstalt für die Frömmigkeit, namentlich die christliche, läßt sich nicht absehen als der wohlgeordnete Staat.

§. 436. Vermöge dieser seiner wesentlichen religiösen Qualität, d. h. vermöge seiner wesentlichen teleologischen Beziehung zur Frömmigkeit eignet dem Staate Heiligkeit*), d. h. er ist ein wesentliches universelles Mittel zur Vollziehung der Gemeinschaft des Menschen mit Gott, ein Sakrament (§. 271.), ja — bei der reinen moralischen Normalität — der Komplex aller universellen Mittel zur Vollziehung der Gemeinschaft zwischen der Menschheit und Gott, mithin das Sakrament *κατ' ἐξοχήν*. Es ist demnach der bestimmte Wille Gottes selbst, daß es den Staat gebe, und der (moralisch) gedeihende Staat ist in der Welt der höchste Gegenstand seines Wohlgefallens. Der Staat ist somit von göttlicher Institution und hat eine göttliche Berechtigung — als das wesentliche Mittel (der organische Inbegriff aller Mittel) für die Erreichung des göttlichen Weltzwecks. Es ist auch ein unbedingtes religiöses Gebot, auch ein Gebot Gottes selbst, daß es überall, wo es ein Volk gibt, auch einen Staat gebe, und daß jedes menschliche Individuum dem Staat angehöre, daß es also, wo er schon besteht, ihn anerkenne, oder, wo er noch nicht vorhanden ist, ihn stiften helfe. (Vgl. §. 427.) Diese Heiligkeit und göttliche Berechtigung, die dem Staate einwohnt, kommt selbstverständlich insbesondere auch derjenigen Institution zu, vermöge welcher der Staat sich konstituirt und seine Lebensfunktionen vollzieht, nämlich der Obrigkeit, der Vertreterin des Staats. Die Majestät der Obrigkeit ist eine geheiligte, d. h. die Obrigkeit wird im Staate (nicht auch in der bloßen bürgerlichen Gesellschaft) gewußt als eine — wie der Staat selbst — göttlich berechtigte oder von Gott eingesetzte, als eine mit der Auktorität

---

seines innern Selbst der Idee eines Gottes bedarf, und sobald sie ihm einmal geworden ist, sich derselben nicht mehr erwehren kann. Selbst die Philosophie erkennt, daß nichts als die vollkommenste Staatsverfassung der Zielpunkt sei, auf den das Menschengeschlecht auch unerkannt losstrebe; daß mithin diese Staatsverfassung nur alsdann vollkommen werden kann, wenn der Glaube an Gott die regulative Kraft des Ganzen und jedes Einzelnen geworden ist."

*) Trendelenburg, Naturrecht, S. 444: „Die Verfassung muß ..... religiös in der Heiligkeit des Sittlichen ihre Wurzeln schlagen."

Gottes selbst bekleidete. Die Strahlen dieser der Obrigkeit überhaupt oder als solcher, ihre nähere Form unangesehen, eignenden Heiligkeit und göttlichen Berechtigung laufen aber natürlich alle in der höchsten Spitze derselben zusammen, in dem Fürsten, und in ihm kondensirt sich ihr Glanz zu seiner vollen Stärke. Aber auch sein „göttliches Recht" ist — wie das der Obrigkeit überhaupt — unmittelbar nur das göttliche Recht des Staats.

Anm. 1. Besonders unmittelbar und ausdrücklich tritt der religiöse Charakter des Staats darin hervor, daß der Eid zu seinen Institutionen gehört. Wichtigkeit des Eides aus diesem Gesichtspunkt.

Anm. 2. Das „göttliche Recht" der Obrigkeit bedeutet, daß Gott schlechthin den Staat will*), und zwar den vollendeten Staat. Er will ihn nämlich deßhalb, weil er unbedingt die Moralität, und zwar die reine und die vollendete Moralität will, diese aber nur im Staate werden und nur im vollendeten Staate volle Wirklichkeit haben kann. Daß es einen Staat gebe und mithin auch eine Obrigkeit, und zwar unter der richtigen Form, d. h. unter derjenigen, die dem jedesmaligen geschichtlichen Entwickelungsstande des betreffenden Volks genau angemessen ist, und folglich unter einer ihrem Begriff selbst nach vielfältigst veränderlichen Form, — und daß das Individuum dem Staate angehöre, und zwar demjenigen, welchem es durch sein Volksthum zugehört: dieß ist unbedingte göttliche Ordnung. Aber auch nur dieß liegt in dem „göttlichen Recht" der Obrigkeit, schlechterdings keine autokratische Berechtigung **) irgend eines Individuums ***).

---

*) Sehr schön drückt dieß schon Cicero (Somnium Scipionis cp. 3,) aus: Nihil est illi principi Deo, qui omnem hunc mundum regit, quod quidem in terris fiat, acceptius, quam concilia coetusque hominum jure sociati, quae civitates appellantur. Aehnlich nennt Kant, Zum ewigen Frieden (S W., V.,), S. 125 f., das Amt, „die Rechte der Menschen zu verwalten," den „Augapfel Gottes."

**) Wie bei Homer die Macht des βασιλεὺς lediglich von Zeus stammt. S. Nägelsbach, Homer. Theol. (2. A.), S. 275—277. Vgl. auch S. 282.

***) Vgl. die für seine Zeit doppelt bedeutsamen Aeußerungen Reinhards, Moral, III., S. 561 f. 564. Auch Stahl, ungeachtet er mehr behaupten will, kann doch den Beweis nicht für mehr erbringen als für das im Text Gesagte. S. Philos. des Rechts, II., 2, S. 144—147. 156—159. Baader schreibt, Re-

§. 437. Im Begriffe des Staats als der nationalen moralischen Gemeinschaft liegt es, daß er alle besonderen Sphären der moralischen Gemeinschaft, wie sie innerhalb des Volks bestehen, in sich befaßt, und sie in sich organisch in die Einheit zusammenschließt, wie sie ja auch selbst, ihrem eigenen Begriff zufolge, jede mit allen übrigen in die Einheit zusammenzugehen bedürfen und streben. Eben weil diese Einheit eine organische ist, so absorbirt der Staat diese besonderen moralischen Sphären, indem er sie in sich aufnimmt, oder richtiger: sie in sich erzeugt, nicht, sondern erkennt sie vielmehr in ihrer Berechtigung als besondere Sphären an, und läßt sie jede innerhalb ihres besonderen Bereichs unbedingt frei. Weit entfernt, daß ihr Eingegliedertsein in den Staat sie in ihrer eigenen Lebensbewegung und Entwickelung hemme, finden sie vielmehr in demselben erst die volle Förderung dieser, und können nur bei der Aufhebung ihrer Isolirung durch die gemeinsame Einverleibung in den Staat und seine Einheit, sowie dadurch, daß sie ihre untergeordneten, weil nur einseitigen, moralischen Interessen unter die Potenz des höheren Interesses der allumfassenden moralischen Gemeinschaft des Staats stellen, und sie von ihm durchdringen lassen, jede einzelne für sich ein wahrhaft gedeihliches Leben führen und ihre wahre Wirklichkeit finden. Denn sie sind ja ihrem Begriff nach in einander. (§. 298.)

---

ligionsphilos. Aphorismen (S. W., X.,), S. 352: „Gottes Wille und Einsetzung ist, daß regiert wird, aber die Bestimmung des Wer und Wie ist Sache der Menschen. In diesem Sinne sagt Paulus: „omnis potestas a Deo." Potestas heißt nämlich hier das Regiment oder das Machtamt, nicht der Machthaber, und man legt diesen Spruch falsch aus, wenn man ihn so deutet, als ob Gott diese oder jene Person, diese oder jene Regimentsweise eingesetzt hätte." Nach J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, II., 2, S. 278, ist „der einzig haltbare Sinn," der Formel „von Gottes Gnaden" zu herrschen, der „von der Vernunft und der allgemeinen Sittlichkeit „Gnaden" zu herrschen." Er setzt hinzu: „Ein anderes göttliches Recht der Herrschaft läßt sich nicht erweisen: alle anderen Herrscherrechte sind bloß historische, zufällige, d. h. nicht göttliche." Vgl. auch S. 22. 292 ff. Ueber „das Königthum von Gottes Gnaden" vgl. Mehring, Religionsphilosophie, S. 486. Mit Recht sagt er (S. 482), daß in dem Erlöser „sich die Idee des Königthums von Gottes Gnaden vollkommen verwirkliche." Der regierende Bürgermeister des kleinsten Freistaats ist ganz ebenso Regent „von Gottes Gnaden" wie der absoluteste erbliche Kaiser des größten Reichs der Welt.

Anm. 1. Ist der moralische Zweck selbst der Zweck des Staats, so muß er es nach allen seinen wesentlichen Seiten sein. Die nationale moralische Idee in ihrer Allgemeinheit kann nicht anders realisirt werden als durch die Realisirung aller ihrer wesentlichen besonderen Momente, und zwar derselben in ihrer inneren Einheit.

Anm. 2. Wenn man in der Regel darauf dringt, der Staat solle sich mit dem Familienleben, dem Kunstleben, dem wissenschaftlichen Leben und dem geselligen Leben nichts zu schaffen machen, sondern diesen selbst allein ihre Angelegenheiten überlassen: so denkt man an solche Einmischungen, wie der Polizeistaat und wohl auch der bloße Rechtsstaat sie sich nicht selten erlaubt hat, indem man eine andere Idee des Staats, also überhaupt die wahre Idee desselben gar nicht kennt. Die so reden, identifiziren eben den Staat mit der besonderen Sphäre des bürgerlichen Lebens, und wissen im Grunde nur von der bloßen bürgerlichen Gesellschaft, noch gar nicht vom wirklichen Staat. Die Sache ist aber in Wahrheit die, daß jene besonderen Gemeinschaftssphären, denen auch das bürgerliche Leben noch beizugesellen ist, die Beziehung zum Staat zu ihrer eigenen Gesundheit gar nicht entbehren können. Nicht sowohl mischt sich der Staat in sie ein, sondern sie selbst mischen sich vielmehr in ihn ein. Sie öffnen sich selbst dem Staat, um von seinem Geist in sich einströmen zu lassen, und nur hierdurch erheben sie sich über die Trivialität, die kleinbürgerliche Nichtigkeit und die egoistische Dumpfheit des Verkehrs, wie er in ihnen bei ihrer Isolirung statt findet, zu geistigem Gehalt und edler menschlicher Würde.

§. 438. Demnach nimmt der Staat vor allem die Familie in sich auf, mit der ihre Basis bildenden Ehe, die in ihm ein Rechtsverhältniß wird, und damit überhaupt erst im vollen Sinne Ehe. In dieses umfassendere Element hineinversetzt, erweitert die Familie ihren Gesichtskreis. Sie führt jetzt nicht mehr ein bloßes Privatleben. Die Familienerziehung erzieht jetzt die Kinder ausdrücklich zu Staatsbürgern. Dieß kann ihr jedoch nicht ohne die erziehende Mitwirkung des Staats selbst gelingen, dem auf seiner Seite die Pflicht obliegt und mithin auch das Recht zukommt, dafür Sorge zu tragen und sich dessen zu versichern, daß das in den Familien nachwachsende Geschlecht zu tugendhaften (tüchtigen) Staatsbürgern herangezogen werde. Deßhalb theilt er sich mit der Familie in die Er-

ziehung der Jugend, die, in ihrem Beginn so gut wie ausschließend in der Hand der Familie, mit dem Heranreifen des Zöglings je länger desto überwiegender in seine Hand übergeht. Zur häuslichen Erziehung tritt so die öffentliche hinzu*), welche jene so wenig beeinträchtigt, daß sie vielmehr die nothwendige Ergänzung und Stütze derselben ist, während sie selbst wieder die häusliche Erziehung zu ihrer unentbehrlichen Voraussetzung hat. Die im Staate wesentliche öffentliche Erziehung begründet die Schulpflicht der Kinder, und

*) Gute Bemerkungen über die öffentliche Erziehung s. bei Löwenthal, a. a. O., S. 157, besonders aber ist über sie Trendelenburg, Naturrecht, S. 474—480, zu vergleichen. Er schreibt u. A.: „Die Erziehung ist die geistige Seite zur physischen Erzeugung, die Fortpflanzung der geistigen Substanz in der Menschheit. Der Staat, der auf geistigem Grunde ruht, hat an ihr das nächste Interesse. Er übt das Recht der Selbsterhaltung auf die edelste Weise, wenn er für eine allgemeine Grundlage nationaler und menschlicher Erziehung Sorge trägt, für eine nationale, welche im Geiste der Sitte und der Geschichte die Verfassung trägt, und für eine menschliche, welche in der religiösen gegründet ist (§. 138. 172. 179.); und er erfüllt seine Pflicht, wenn er im Recht die Bedingungen wahrt, durch welche allein diese Sorgfalt möglich wird." (S. 475.) Ferner: „Der gute Staat ist in der Durchbildung allein durch seine Bürger gut. Nur der schlechte erfordert schlechte Organe und solche Unterthanen, welche, wenn nicht schlecht, doch schwach sind. Es wäre ein Widerspruch, wenn der Staat in den Bürgern die Gesinnung voraussetzte, welche dem sittlichen Geiste seiner Gesetze entspricht, und wo sie mangelt und der Mangel sich in Handlungen kundgibt, den Mangel strafte, aber er selbst für die Einsaat und Pflege dieser Gesinnung nichts thäte oder thun dürfte. Vielmehr wird es der Natur der Sache gemäß sein, daß der Staat seines Theils für die Erziehung der Jugend sorge, um so wenig als möglich die Erwachsenen zu strafen. Es widerspricht sich, daß der Staat kein Erzieher der Jugend sein dürfe, aber Büttel der Erwachsenen sein müsse." (S. 475 f.) Sodann: „Der Staat wird selbst besser und edler, indem er die edelste Sorge, die Sorge für Erziehung und Bildung, in sich aufnimmt." (S. 478.) Desgleichen: „Luther forderte Schulzwang wie Kriegszwang In der That ist die Erziehung, welche der Staat übt, seine geistige Rekrutirung." (S. 479.) Endlich: „Es darf der Staat den universellen Beruf nicht aufgeben, der sein Wesen ist, und um dessen willen schon die alten Philosophen von ihm forderten, daß er gute Bürger bilde. Aber seine Aufgabe der Erziehung ist umfassender geworden; denn sie schließt kein Glied aus, weder einen untersten Stand noch Sklaven, wie Theorie und Praxis in Griechenland thaten; und seine Aufgabe ist tiefer geworden, weil er, um ihr zu genügen, in die geistigsten Güter eingehen muß, in Religion und Wissenschaft. Dadurch gewinnt er selbst an idealem Gehalt, und die Dinge gewinnen durch ihre Berührung mit der universellsten Macht und mit dem parteilosesten Blick, die es überhaupt gibt. Denn solcher Art ist die Macht und der Blick des Staates." (S. 480.)

zwar als eine ausnahmslos allgemeine. Nächst der Familie schließt dann aber der Staat auch die vier Hauptsphären der moralischen Gemeinschaft in sich. Also fürs erste ein nationales Kunstleben, vor allem als Gemeinschaft des Nationalgefühls, die sich jedoch nur vermöge einer nationalen Gemeinschaft des Gefühls überhaupt realisiren läßt. Die Möglichkeit einer vollständigen Allgemeinheit des Kunstlebens ist aber im Staat gegeben. Denn der gemeinsame Nationalcharakter bildet zugleich einen allen Staatsgenossen gemeinsamen Kunstcharakter. Fürs andere ein nationales wissenschaftliches Leben. Und auch in Beziehung auf dieses ist im Staate die reale Möglichkeit seiner vollständigen Allgemeinheit vorhanden vermöge der innerhalb der Grenzen des bestimmten Volks herrschenden Identität der Sprache. Drittens ein nationales geselliges Leben. Die Bedingung seiner vollständigen Allgemeinheit findet sich im Staate vor in der Allen gemeinsamen Volkssitte, die zugleich einen allgemein gültigen und verständlichen Grundtypus der geselligen Ausstellung konstituirt. Endlich viertens ein nationales bürgerliches Leben. Aus dem schon oben (§. 403.) erörterten Grunde tritt dieses bürgerliche Leben auch im Staate vor allen anderen Sphären desselben in einer ganz überwiegenden Bedeutung hervor, als die bleibende Grundlage desselben, als der eigentliche Stamm, in welchem er hervorwächst, und aus welchem die übrigen besonderen Gemeinschaftssphären, die er einschließt, hervortreiben und kraft welches sie unter einander einheitlich zusammengehalten werden. Eine Kirche dagegen kann der Staat, ungeachtet er wesentlich eine religiöse Gemeinschaft ist (§. 435.), nicht in sich schließen, theils weil er als die religiös-sittliche Gemeinschaft für die ausschließend religiöse Gemeinschaft keinen Ort hat, theils weil die Kirche ihrem Begriff zufolge die nationale Begrenzung nicht kennt und sich weit über den Umfang des einzelnen nationalen Staats hinaus ausdehnt und den Gesammtumfang des menschlichen Geschlechts umspannt.

Anm. Sobald der Staat einmal sich der wirklichen Staatsidee bewußt geworden ist, so kann er die Pflicht und das Recht, seine Jugend selbst zu erziehen, an keinen Anderen, wer er auch immer sei, abtreten oder von irgend einem Anderen sich nehmen lassen. Die öffentliche Erziehung ist die Erziehung zur Tüchtigkeit für den

Staatszweck, d. h. für den moralischen Zweck selbst in seiner nationalen Bestimmtheit. Sie ist deßhalb wesentlich nationale Erziehung. Wenn die häusliche Erziehung sich nicht an die öffentliche anlehnt, so verkommt sie, es sei nun in Rohheit oder in Verweichlichung.

§. 439. Wenn der Staat nach §. 424. als eine Vielheit von nationalen Staaten da ist, so ist das Verhältniß dieser einzelnen nationalen Staaten unter einander das der vollen Gleichberechtigung. Wie jedem einzelnen Volke jedem anderen gegenüber, so kommt auch jedem einzelnen nationalen Staate in seinem Verhältniß zu allen übrigen, des etwaigen Unterschiedes ihrer Macht ungeachtet, an sich unbedingte Selbständigkeit zu, d. h. Souveränität*). Die natürliche Vertreterin und das Organ derselben nach außen hin ist die Obrigkeit, und zwar unmittelbar die höchste, der Fürst.

IV. Die Kirche.

§. 440. So lange der einzelne nationale Staat seine Entwickelung (als Staat) noch nicht vollendet hat, deckt auch im Volke in demselben Verhältniß der Umfang der religiös-sittlichen, d. h. der politischen Gemeinschaft den der ausschließend religiösen Gemeinschaft noch nicht vollständig, und es besteht mithin insolange im Volke nothwendig neben dem Staate eine Kirche, in welcher schlechthin alle Individuen der Nation, und zwar jedes nach der Gesammtheit der besonderen Seiten des menschlichen Seins, zur Gemeinschaft verbunden sind. Doch tritt diese Kirche im Volke eben so nothwendig je länger desto mehr zurück, und löst sich je länger desto mehr in sich selbst auf, in demselben Verhältniß, in welchem der Staat sich dem Abschluß seiner Entwickelung nähert. (§. 415.) Allein für die Kirche, als die Gemeinschaft der Frömmigkeit rein als solcher, hat die Nationalität (die nationale Differenz) keine Bedeutung, und für sie bildet sie folglich keine Scheidung. Die Kirche erstreckt sich daher über alle räumlich getrennten einzelnen Völker des Erdkreises ohne Ausnahme hin, und schließt sie vermöge der

*) Vgl. Trendelenburg, Naturrecht, S. 427 f.

Frömmigkeit, die rein als solche in ihnen allen schlechthin dieselbige ist, alle zu Einer großen menschheitlichen Gemeinschaft zusammen. Die einzelnen nationalen Kirchen wissen sich mithin unmittelbar als alle unter einander innerlich schlechthin eins, und sie organisiren infolge davon ein je länger desto vollständigeres System von äußeren Verbindungsmitteln, mittelst welcher sie ihre an sich seiende Gemeinschaft und Einheit in ihrer Frömmigkeit rein als solcher auch thatsächlich vollziehen. So umschlingt denn die Kirche die einzelnen, gegen einander selbständigen Staaten unmittelbar, d. h. schon von der Schwelle ihrer Entwickelung an, als ein sie alle zur Einheit verknüpfendes Band. Und von vornherein ist die Kirche das einzige Band, durch welches sie überhaupt einander berühren und unter einander zusammengehalten werden.

V. Der allgemeine Staatenorganismus.

§. 441*). Allerdings ist es wesentlich der Staat, worin die Entwickelung des Moralischen sich vollendet, und allerdings ist seine Vollendung wesentlich selbst die Vollendung der moralischen Gemeinschaft und damit zugleich der menschlichen Moralität oder des Moralischen in der irdischen Welt; allein dieß gilt doch noch nicht von dem Staate, der sich bisher uns ergeben hat, d. h. von dem einzelnen nationalen Staate. Dieser ist auch in seiner Vollendung noch nicht die vollendete moralische Gemeinschaft selbst. Weil er nämlich auf einer specifisch bestimmten, d. i. zugleich einseitig beschränkten materiellen Naturbasis ruht, auf dem besonderen Volksthume: so ist in ihm einerseits die moralische Gemeinschaft eine ihrem Umfange nach beschränkte, eine nur theilweise neben vielen anderen theilweisen, nicht die das gesammte menschliche Geschlecht umfassende

*) Vgl. Marheineke, Theol. Moral, S. 234 f. 246. Es heißt hier u. A.: „Nur seinem Volke angehörig kann der Mensch sich einen moralischen Charakter bilden; aber nur seinem Volke angehörend und sich allen anderen entgegensetzend, sie von sich ausschließend, kann das Allgemein-menschliche nicht in ihm aufkommen. Der Patriotismus hat den Kosmopolitismus zu seiner Wahrheit: innerhalb seines Volks stehend, muß der Mensch darüber, als eine Schranke, hinaus. Indem die Völker einander gegenüber sind, sind sie in dieser Mehrheit bereits in Wahrheit über sich hinaus und geht die Nationalität, als das Besondere, in das Allgemeine über, welches die Humanität ist.“

allgemeine, deren Realisirung moralisch gefordert ist, — und andrerseits die Moralität eine bloß volksthümliche und deßhalb eine noch irgendwie einseitige und beschränkte, folglich noch immer eine unvollkommene. Dieser nationale Charakter, d. h. diese nationale Beschränktheit haftet im nationalen Staate allem Handeln und allen Produkten desselben, so wie allen Formen der moralischen Gemeinschaft unvertilgbar an, wie dem bürgerlichen Leben und der Geselligkeit, ebenso auch der Wissenschaft und der Kunst, jener wegen ihres Gebundenseins an die Sprache,¹ dieser wegen der specifischen nationalen Natureigenthümlichkeit auch der das künstlerische Handeln bedingenden Funktionen und Darstellungsmittel. Es ergibt sich hierin noch ein Rest der ursprünglichen Abhängigkeit der menschlichen Persönlichkeit von der materiellen Natur, welche ja eben durch den moralischen Proceß aufgehoben werden soll, — noch ein moralisch irrationaler Rest, ein Zurückgebliebensein hinter der vollständigen Lösung der moralischen Aufgabe.

§. 442. Dieser Rest wird jedoch durch den Verlauf der Entwickelung der einzelnen nationalen Staaten selbst nach und nach vollends hinweggeräumt, einer inneren Nothwendigkeit zufolge. Der einzelne nationale Staat ist nämlich, *in seiner Isolirung von den übrigen genommen*, freilich nicht die vollendete moralische Gemeinschaft; allein er trägt doch schon *als solcher* die Nöthigung in sich, aus dieser Isolirung und Abgeschlossenheit herauszugehen und mit anderen nationalen Staaten in ein Verhältniß gegenseitiger Beziehung zu treten, seiner nationalen Eigenthümlichkeit unbeschadet, und seine eigene Entwickelung selbst ist mit innerer Nothwendigkeit unmittelbar zugleich der allmälige Vollzug dieses Verhältnisses auf der letzten Grundlage des kirchlichen Bandes, welches schon vonvornherein alle Völker, durch die Gleichheit der Frömmigkeit *rein als solcher* in ihnen allen, verknüpft. In allen besonderen Hauptkreisen der politischen Gemeinschaft findet sich ja der einzelne nationale Staat durch ihre eigene moralische Entwickelung (nach ihrer *sittlichen* Seite) von innen heraus gedrängt, seine volksthümlichen Schranken zu durchbrechen. Auf dem Gebiete des bürgerlichen Lebens ergibt sich bei fortschreitender Kultur einerseits eine größere oder geringere Anzahl von Bedürfnissen, zu deren Befriedigung dem einzelnen na-

tionalen Staate die materiellen Naturbedinc
seits ein Ueberschuß von Produkten seine
über sein eigenes Bedürfniß hinaus. Da
einzelnen nationalen Staaten, wenn gleic
hältnissen, eintritt, so liegt darin für all
derung, sich das allen gemeinsame Bedürf
gegenseitig zu ergänzen durch die Erweit
zelnen Staaten abschließenden bürgerliche
über die ganze Erde ausbreitenden allge
Handel*). Eben so evident ist es von
jedem einzelnen Volke, um sich selbst zu
daran arbeiten muß, die nationalen Sch
räumen. Weil sie nämlich in allen ihre
mit einer nationalen Farbe tingirt ist, so
es auch immer sei, durchweg sich das Ziel
Erde zu einer allgemeinen Gemeins
Lebens zu vereinigen. Denn da das Wi
einer besonderen Sprache entwickelt und si
sonderen Sprache gestaltende Wissen abe
sich verhält wie der gebrochene Lichtstrah
hat das wahre Wissen oder das Wissen
keit nur in der Totalität dieser mann
strahlungen des Wissens, in welcher diese d
nationalen Färbungen sich gegen einander au
Die Tendenz geht also nothwendig, und z
reicher, dahin, durch eine immer vollständiger
eine sich über den ganzen Erdkreis ausb
Wissens zu erzielen. (Vgl. oben §. 362
duellen Gemeinschaften verhält es sich nich
vermag auf die Länge schlechterdings nicht,
nen Volks und Staats abzuschließen. De

---

*) Vgl. Hegel, Philos. d. Rechts, S. 304 ff
recht, S. 504 ff. J. H. Fichte, Syst. d. Ethik, I
träge machen hier den Anfang, und sind auch s
Anknüpfungspunkt für den Staatenverkehr über
der den Samen der Civilisation über die Erde
III., S. 439.

dividuelle an dem fremden Eigenthum kann sich nur vermöge der Anschauung von scharf hervortretenden Differenzen bilden und schärfen, und je vollständiger er sich entwickelt, desto ausgesprochenere individuelle Unterschiede begehrt er. Der gesellige Trieb wendet sich deßhalb, weil ihm hier eine in höherer Potenz specifische Differenz entgegentritt, dem Ausheimischen zu, und zieht es hinüber in das Gebiet des geselligen Lebens, an ihm die matt gewordene heimische gesellige Sitte wieder erfrischend. Auf diese Weise bildet sich aber eine immer allgemeinere Gemeinschaft der Geselligkeit, die allmälig auch die am meisten disparaten Nationalitäten verknüpft. Und ganz das Gleiche gilt endlich auch in Ansehung des Kunstlebens, das sich aus demselben Grunde gleichfalls je länger desto vollständiger als ein gemeinsames über alle Völker verbreitet. Ueberdieß fallen ja (s. oben §. 291.) gleichmäßig mit dem Fortschritt der Bildung innerhalb der individuellen Gemeinschaftssphären die Scheidewände, welche die verschiedenen Nationen gegen einander absperren, ganz von selbst unaufhaltbar zusammen. Mit dieser ökumenischen Kunst, dieser ökumenischen Wissenschaft, dieser ökumenischen Geselligkeit und diesem ökumenischen bürgerlichen Verkehr (Weltverkehr) kommt dann auch eine allgemeine Gemeinschaft der einzelnen nationalen Staaten selbst, eine universelle oder ökumenische Politik mehr und mehr zustande.

Anm. Aus dem im §. Gesagten erklärt sich die überall bemerkbare Gewalt der Mode über das gesellige Leben und die Bedeutung, welche sie besonders in ihm hat. Denn die Mode ist immer neue Mode und hält sich vorzugsweise an das Ausheimische. Ueberhaupt ist die Vorliebe für das Ausländische ein Zug, den das gesellige Leben nie verläugnet.

§. 443. Das hier bezeichnete Resultat der Entwickelung der einzelnen nationalen Staaten ist bereits ursprünglich in den materiellen Naturverhältnissen ausdrücklich prädisponirt. Die einzelnen Volksthümlichkeiten und nationalen Staaten stehen nämlich vermöge der materiellen Naturverhältnisse, denen sie letztlich entspringen, in einer solchen Relation zu einander, daß sie ausdrücklich darauf gewiesen sind, sich gegenseitig specifisch zu ergänzen und sich als die einzelnen Momente einer vollen Totalität zu einer organischen Einheit, zu Einem großen, in sich reich gegliederten Völker- und Staatenkörper zusam-

menzuschließen. Denn die specifischen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Völker und nationalen Staaten beruhen ja ursächlich auf der specifischen Verschiedenheit ihrer geographischen Naturbasen (§. 422.); diese specifischen Bestimmtheiten der irdischen materiellen Natur stehen aber unter einander in einer wesentlichen Beziehung und bilden zusammen eine organisch einheitliche Totalität, in der jede einzelne jede andere auf specifische Weise integrirt, den Erdkörper. So scharf sie sich daher auch gegeneinander abscheiden mögen, sie müssen sich dennoch auch wieder gegenseitig suchen; und das Gleiche gilt natürlich auch von den auf ihnen ursächlich beruhenden differenten Volksthümern und nationalen Staaten. Da die kausalen Principien der nationalen Differenzen organisch zusammengehören, so heben diese selbst eben vermöge ihrer Selbstbethätigung und Entfaltung die durch sie verursachte Geschiedenheit der einzelnen Völker und nationalen Staaten ebenmäßig auch wieder allmälig auf, und der Proceß der vollständigen Entwickelung der differenten Eigenthümlichkeiten des Volksthums und der auf dasselbe gebauten nationalen Staatsgemeinschaft ist an sich selbst zugleich der Proceß der Vernichtung aller die einzelnen Völker und nationalen Staaten von einander abscheidenden Schranken (nicht etwa Unterschiede), und sein eigenes letztliches Resultat ist unmittelbar die vollständige Einheit aller einzelnen nationalen Staaten in einem allgemeinen Staatenorganismus, in welchem dann ein eigentliches Weltbürgerthum stattfindet.

§. 444. Da der allgemeine Staatenorganismus auf der vollendeten Entwickelung aller volksthümlichen Unterschiede beruht, so ist in ihm die Vielheit und die Verschiedenheit der Nationen und der Staaten keineswegs etwa ausgewischt, sondern gerade in ihrer vollen Schärfe ausgeprägt*). Da jedoch dieses Heraustreten der nationa-

*) Lotze, Mikrokosmus, III., S. 439: „Wie der Einzelne erst in der Fremde den Werth der Heimath voll empfindet, so empfängt auch die volksthümliche Bildung und das Verwandtschaftsgefühl des Zusammengehörigen seine letzte Vollendung durch den Gegensatz gegen das Außerheimische. In geringerem Grade, so lange der eigenen Kultur die fremde Umgebung nur Rohheit entgegenstellt, in höherem dann, wenn innerhalb allgemeiner Civilisation nicht mehr Menschheit gegen Thierheit, sondern die feinsten und reizbarsten Eigenthümlichkeiten volksthümlicher Sitte und Empfindungsweise gegen einander stehen. In der modernen Welt hat da[illegible]t Verbreitung vieler gleichartiger Bildungs-

len Bestimmtheiten nichts sonst ist als die Gewährung der den natürlichen Unterschieden, als den besonderen Momenten des organischen Ganzen, zustehenden eigenthümlichen Rechte, diese aber eben wesentlich Momente, integrirende Glieder eines lebendigen Organismus sind: so begründet es so wenig ein feindseliges oder auch nur fremd gleichgültiges Verhältniß der einzelnen Völker und nationalen Staaten zu einander, daß es vielmehr gerade die Bedingung der harmonischen und vollen Lebensbewegung des Ganzen ist. In diesem allumfassenden Staatenorganismus legt sich auf der Grundlage der natürlichen Volksunterschiede die Idee des Staats in dem ganzen Reichthum ihrer besonderen Momente aus, nimmt sich aber eben hierdurch zugleich unmittelbar wieder zu absoluter organischer Einheit in sich selbst zurück. In ihm ist die vollständige Explikation und die vollendete Entwickelung aller besonderen Staatsphysiognomieen realisirt, und gerade durch diese Entwickelung der besonderen Momente der Idee des Staats, und zwar aller, zu ihrer vollen Ausgestaltung ist ihr absolutes organisches Zusammengehen bedingt.

Anm. 1. Der allgemeine Staatenorganismus ist nicht etwa ein Universalstaat, sondern ein „allgemeiner Völker- und Staatenbund," ein „Weltstaatenbund der Humanität," wie J. H. Fichte sich ausdrückt*), eine universelle Staatenfamilie, ein allgemeines Staatensystem.

---

elemente die Gegensätze der Völker nicht verwischt, sondern gesteigert." S. 441 f.: „Auch die Völker haben keine andere Aufgabe: auch sie sollen nicht nur charakteristische Beispiele menschlicher Gemeinschaft überhaupt sein, die ohne Schaden in die Eintönigkeit einer allgemeinen Gesellschaft verschmelzen könnten, sondern jedes hat eigenthümliche Formen seines Lebens aus sich selbst zu entwickeln, unbeschadet der Gemeinsamkeit sittlicher Grundsätze, nach denen alle ihre wechselseitigen Beziehungen sich regeln müssen. So wenig aber, wie zu wünschen, ist jene Verschmelzung zu erwarten. . . . . Aber andrerseits zweifeln wir nicht, daß dieß Ganze der Welt stets zu groß und unübersichtlich erscheinen werde, um nicht dem Einzelnen die engere Heimath unentbehrlich zu machen, die er für all sein Fühlen, Denken und Handeln nur in seinem Volke, seinem Vaterlande, seinem Staate findet."

*) System d. Ethik, II., 2, S. 358. Sehr richtig schreibt derselbe Verfasser ebendas. S. 362: „Das Entscheidende für den Weltstaatenbund ist es, daß alle Staaten sich dazu bekennen, in ihrem letzten Ziele nur um der Menschengemeinschaft willen da zu sein." Vgl. die Bemerkung, S. 358: „Die „natürlichste" Allianz ist die der Sittigung gegen die Barbarei."

Anm. 2. Der hier konstruirte allgemeine Staatenorganismus ist, vom Standpunkte der Geschichtsbetrachtung aus angesehen, nichts weniger als ein phantastischer Traum; vielmehr zeigen sich die bestimmten Einleitungen zu seiner künftigen Realisirung, nach Myriaden von Jahrhunderten, bereits sehr deutlich*). Namentlich erscheint

---

*) J. H. Fichte, System d. Ethik, II., 2, S. 344 f.: „Aber auch dieß ist noch nicht das höchste Stadium und das weltgeschichtlich-ethische Ziel jenes Verhältnisses. Durch die vertragsmäßige Sonderstellung der Staaten hindurch und über die eifersüchtige Spannung der Dynastien oder der Nationalitäten hinaus wird immer tiefer das natürlich sittliche Gefühl der Völker sie zum Bewußtsein gemeinsamer humaner Zwecke und zu einem Bunde der civilisirten Staaten hindrängen, welcher allmälig die ganze bewohnte Erde zu umfassen sucht, um die gleichen Grundsätze ergänzenden Wohlwollens gegen Alle auszuüben. Es ist die Stufe des Weltstaatenbundes, in welchem die Idee der Menschheit zum ersten Male von Allen mit Bewußtsein gefaßt und ihrer vollständigen Organisation entgegengeführt wird. Dieß ist im Ganzen die Region der Zukunft; doch werden sich davon einzelne Anfänge, gleichsam unwillkürliche Zugeständnisse an die in uns schlummernde Idee der Menschheit in unsern gegenwärtigen Völkerverkehre schon nachweisen lassen." S. 355 f.: „Von jenem Standpunkte aus, hat er einmal sich befestigt, ist die Bahn zum „Weltstaatenbunde" sicher, wenn auch in langsamen Fortschritten, eröffnet, während seine vollständigen Erfolge freilich noch ganz der Zukunft angehören. Jetzt kann in dieser Beziehung nur von sporadischen Anfängen, dunkel instinktiven Bewegungen, „frommen Wünschen" die Rede sein, die uns jedoch um so denkwürdiger sind, als sie von Neuem auf das stätige Wirken der ethischen Kräfte in der Weltgeschichte hinweisen, die in den kleinsten Anfängen die umfassendsten Erfolge vorandeuten." Vgl. auch S. 356–362. Trendelenburg, Naturrecht, S. 544: „Es ist möglich, daß nach Jahrhunderten oder Jahrtausenden eine philosophische Betrachtung, welche von dem Recht der Einzelnen anhebt und durch die Familie und die Gemeinschaften im Staate zu einem Rechte der Völker fortschreitet, mit dem Recht der sich gliedernden Menschheit schließe (§. 218). Bis jetzt liegt diese prophetische Idee nur im Geist des Philosophen, und er schaut sie nur in der fernsten Perspektive der Geschichte. Die fortschreitende Weltgeschichte ist die fortschreitende Verwirklichung des Menschen in der Mannichfaltigkeit seiner Formen. Was im Keime des vernünftigen Menschen liegt, was die Anlage des Menschengeschlechts an reicher Möglichkeit in sich trägt, muß nach allen Seiten sich entwickeln und auf allen Stufen und in allen Gestalten, in welchen sich die Idee des menschlichen Wesens mit den gegebenen Bedingungen der Erde durchdringen kann, zu wirklicher Thätigkeit kommen. Diese wachsende Vollendung des idealen Menschen in der Geschichte, jenes Menschen, der das göttliche Ebenbild in sich trägt, vollzieht sich nur durch die gegenseitige Ergänzung der Völker, welche an leiblichen und geistigen Gütern einander ihr Bestes bringen und von einander ihr Bestes nehmen. Denn die isolirten Völker sind wie Massen schier der Natur preisgegeben. In diesem Sinne strebt die Menschheit zu einander

vom Standpunkte der gegebenen geschichtlichen Lage aus ein dereinstiger „vollendeter christlicher Staatenorganismus" ohne Vergleich weniger als eine Utopie als eine protestantische „wahre Kirche der wiedergeborenen Menschheit", die nur „Eine unter dem Einen Haupte Christo" sein werde. Die jetzige Geschichte läßt augenscheinlich den Staat zunehmen, die Kirche (nicht zu verwechseln mit dem wahren, lebendigen Christenthum,) abnehmen. Sollten die Völker denn wirklich niemals hinter die einfache Wahrheit kommen, daß die Interessen aller durchaus gegenseitige sind?

§. 445. In demselben Verhältniß, in welchem dieser allgemeine Staatenorganismus annäherungsweise sich verwirklicht, tritt die Kirche mehr und mehr zurück als das die Nationen verknüpfende und zusammenhaltende Band, d. h. die Zahl derjenigen Völker wird immer geringer, welche nur durch die kirchliche Gemeinschaft, also nur durch das Band der gemeinsamen Frömmigkeit rein als solcher mit einander in Gemeinschaft stehen, oder doch wenigstens überwiegend durch dieß kirchliche Band.

§. 446. In dem allgemeinen Staatenorganismus ist die moralische Aufgabe auf schlechthin adäquate Weise realisirt; er selbst kann aber hinwiederum auch nicht früher auf vollendete Weise zustande kommen, bevor nicht die moralische Aufgabe vollständig gelöst ist. Einmal wie sie sich in ihre besonderen Momente zertheilt. Denn die vollendete organische Verbindung aller besonderen nationalen Staaten setzt die vollendete Entwickelung jedes einzelnen von ihnen voraus, diese aber wieder die Vollendung der Gemeinschaft in den besonderen moralischen Hauptsphären, und diese endlich die Vollendung der entsprechenden besonderen Seiten des Moralischen in ihrer normalen Entwickelung. Denn eine vollendete Gemeinschaft des Kunstlebens ist nur bei der Vollendung der Ahnungen und der Kunst

---

und wird vielleicht einst Ein Individuum sein, dessen Glieder für das Eine Leben Aller ihre eigenthümlichen Geschäfte verrichten. Dann erst würde der Begriff des Staatensystems einen organischen Sinn haben, während er jetzt nur den mechanischen Sinn hat, den Sinn eines äußerlichen Gleichgewichtes, eines Gegensatzes zwischen dem Beharrungsvermögen der Staaten, eines Widerspiels ihrer Strebungen. Erst in der Menschheit als einem solchen Individuum könnte der ewige Friede sein, so daß nur innerhalb des Ganzen und durch das Ganze das Unrecht der Organe ausgeglichen würde."

denkbar, diese aber wiederum nur bei der Vollendung des individuellen Erkennens, — eine vollendete Gemeinschaft des wissenschaftlichen Lebens nur bei der Vollendung des Wissens und der Wissenschaft, diese aber wiederum nur bei der Vollendung des universellen Erkennens, — eine vollendete Gemeinschaft des geselligen Lebens nur bei der Vollendung des Eigenthums und seiner Ausstellung, diese aber wiederum nur bei der Vollendung des individuellen Bildens, — endlich eine vollendete Gemeinschaft des bürgerlichen Lebens nur bei der Vollendung der Sachen und des bürgerlichen Verkehrs, diese aber wiederum nur bei der Vollendung des universellen Bildens. Dasselbe gilt aber fürs andere auch von der moralischen Aufgabe in ihrer Totalität. Denn die vollständige Vollziehung einer schlechthin allgemeinen moralischen Gemeinschaft setzt die vollständige (sittliche) Zueignung der irdischen materiellen Natur an die in sich selbst schlechthin (in normaler Weise) entwickelte menschliche Persönlichkeit voraus, ihr schlechthiniges durch sie Erkannt- und Gebildetsein, indem ja jeder Punkt der materiellen Natur, der noch nicht der Persönlichkeit (als durch sie bestimmt) zugeeignet ist, als für sie noch undurchdringlich ein Hinderniß und eine Beschränkung der moralischen Gemeinschaft ist. So ist die Realisirung des allgemeinen Staatenorganismus wie einerseits durch die Vollendung des moralischen Processes bedingt, so auch andrerseits selbst seine Vollendung. Beides koincidirt schlechthin.

§. 447. Da der vollendete allgemeine Staatenorganismus die vollständige Vollendung der moralischen Gemeinschaft ist, so kann er sich dem §. 135 zufolge nicht früher abschließend verwirklichen, bevor nicht die Vollzahl der in ihrem organischen Zusammensein den Begriff des menschlichen Geschöpfs vollständig erschöpfenden menschlichen Individuen auf dem Wege der natürlichen Zeugung hervorgebracht ist.

§. 448. Eben deßhalb schließt sich aber auch mit der absoluten Vollendung des allgemeinen Staatenorganismus der Proceß der Erzeugung menschlicher Einzelwesen ab und der sinnliche Geschlechtsproceß*). Aber auch überhaupt der ganze materielle (sinnliche)

*) Luc. 20, 34 ff.

Lebensproceß des menschlichen Geschlechts. Denn da dieser als der moralische (näher der sittliche) Proceß wesentlich der Vergeistigungsproceß der menschlichen Einzelwesen ist, so ist mit seiner Vollendung, wie sie in diesem Endpunkte der Geschichte eingetreten ist, unmittelbar zugleich die vollendete Vergeistigung der nun in der Vollzahl ihrer Individuen vollständig verwirklichten Menschheit gegeben. Auch das letzte noch sinnlich lebende Geschlecht ist jetzt, als in sich moralisch vollendet, vollständig ausgereift zu voller und reiner Geistigkeit, und somit qualifizirt, seiner materiellen Natur entkleidet zu werden, und es lebt folglich sinnlich ab. So ist denn in ihrer vollendeten reinen Geistigkeit die Vollzahl der menschlichen Einzelwesen eine Welt von Engeln geworden. (§. 48.) Demnach ist aber der Moment der abschließenden Vollendung des allgemeinen Staatenorganismus unmittelbar zugleich der des Aufhörens seiner sinnlichen Existenz, d. h. eben seiner Existenz als Staat im empirischen Sinne dieses Worts.

Anm. 1. In dem im §. zuletzt angegebenen Umstande hauptsächlich ist die Schwierigkeit begründet, welche die Meisten darin finden, als das Ziel der Entwickelung der Menschheit den vollendeten Staat denken zu sollen.

Anm. 2. Die vollendeten menschlichen Einzelwesen sind als reine Geister Engel. Bekanntlich ist es einer von den Grundgedanken Swedenborgs, daß der Mensch Engel wird. Vgl. auch Daub, System der theolog. Moral, II., 2, S. 350 f.

VI. Das vollendete Reich Gottes.

§. 449. Da in den moralischen Proceß seinem Begriff zufolge der religiöse eingeschlossen ist, so involvirt die Vollendung von jenem, wie sie in dem hier erreichten Punkte eingetreten ist, wesentlich auch die von diesem. Die vollendete Entwickelung der menschlichen Persönlichkeit muß gedacht werden als wesentlich zugleich das absolute Bestimmtsein derselben durch Gott und folglich das absolute Zugeeignetsein des Menschen an Gott. Oder näher: das vollendete menschliche Verstandesbewußtsein, und zwar wie es beides ist, individuelles Bewußtsein aller Einzelnen einerseits und absolut in organische Einheit aufgegangenes Gesammtbewußtsein (Gemeinbewußtsein) andrerseits,

muß gedacht werden als wesentlich zugleich schlechthin vollständiges Gottesbewußtsein, — und die vollendete menschliche Willensthätigkeit, und zwar wie sie beides ist, individuelle Willensthätigkeit aller Einzelnen einerseits und absolut in organische Einheit aufgegangene Gesammtthätigkeit (Gemeinthätigkeit) andrerseits, als wesentlich zugleich schlechthin vollendete Gottesthätigkeit. Mit anderen Worten: mit der vollendeten (normalen) Entwickelung des menschlichen Verstandesbewußtseins und der menschlichen Willensthätigkeit sind wesentlich zugleich auch das Gottesbewußtsein und die Gottesthätigkeit schlechthin realisirt in der Menschheit. Das Gleiche gilt sofort auch von der religiösen Gemeinschaft. Jener allgemeine Staatenorganismus muß gedacht werden als wesentlich zugleich das schlechthin vollendete Reich Gottes, als die absolute Theokratie (Gottesherrschaft)*). Eben damit koincidiren aber dann auch die religiös-sittliche Gemeinschaft und die ausschließend religiöse ihrem Umfange nach schlechthin, und es fällt sonach die letztere, d. h. die Kirche schlechthin hinweg.

§. 450. Da aber der moralische Proceß der Menschheit als religiöser, wenn er aus dem Gesichtspunkte nicht des Menschen, sondern Gottes angesehen wird, die Menschwerdung Gottes ist (§. 48): so ist die Vollendung des moralischen Processes wesentlich auch die Vollendung der Menschwerdung Gottes. In dem hier in Rede stehenden Vollendungspunkt ist vermöge des moralischen Processes innerhalb des irdischen Schöpfungskreises das vollständig erreicht, worauf das Absehn Gottes bei allem seinem Schaffen letztlich geht, nämlich sich selbst, nach seinem aktuellen Sein oder als die göttliche Person, in der Kreatur sein Sein zu geben oder kosmisch zu werden. Die reelle Einwohnung Gottes — nämlich, wie gesagt, nach seinem aktuellen Sein — in dem menschlichen Geschöpfe vollzieht sich ja in demselben Verhältniß, in welchem dieses sich normal moralisch entwickelt und sich eben damit heilig vergeistigt. Mit der

---

*) Fichte, Polit. Fragmente (S. W., VII.), S. 613: „Die Welt geht aus von einer geglaubten und endet mit einer durchaus verstandenen Theokratie. Gott wird wirklich allgemein herrschen, und er allein ohne andere, die Welt in Bewegung setzende Kräfte: nicht bloß mehr als Lehrer, sondern als lebendige und lebendig machende Kraft."

nunmehr vollendeten normalen moralischen Entwickelung der Menschheit in der vollständigen einheitlichen organischen Totalität der ihren Begriff erschöpfenden menschlichen Individuen ist mithin jene reelle Einwohnung Gottes in ihr vollständig verwirklicht. Daß in diesem Abschlußpunkte des moralischen Processes, wie wir so eben (§. 449.) sahen, das menschliche Verstandesbewußtsein in seiner vollendeten Entwickelung wesentlich zugleich schlechthin Gottesbewußtsein ist, und die menschliche Willensthätigkeit in ihrer vollendeten Entwickelung wesentlich zugleich schlechthin Gottesthätigkeit, das ist in der That nichts anderes als ein reelles Sein Gottes in dem menschlichen Geschöpf in seiner Totalität oder die vollendete Menschwerdung Gottes. Gott ist nunmehr in der Menschheit schlechthin gegenwärtig. Diese vollendete Einwohnung Gottes in der Menschheit ist aber zugleich seine vollendete Einwohnung in der irdischen Kreatur überhaupt. Denn die eigene Vergeistigung der Menschheit involvirt ja nach §. 245. wesentlich die Vergeistigung der irdischen materiellen Natur überhaupt, auch der äußeren an ihr (der Menschheit), und zwar in ihrer Vollendung die der gesammten irdischen materiellen Natur.

Anm. Joh. Wessel, indem auch er annimmt, daß auch unabhängig von der Sünde die Menschwerdung Gottes stattgefunden haben würde, bemerkt in Beziehung auf diesen Fall treffend: „Aber freilich, wenn Alle auf gleiche Weise im Guten beharrt wären, so würde nicht Einer im Reiche des Guten so sehr hervorragen, daß er der Stifter und König dieses Reichs sein könnte.“ S. bei Ullmann, Reformatoren vor der Reformation, II., S. 504. Aehnlich Martensen, Dogmatik, S. 292: „Diese allgemeine Einheit der göttlichen und der menschlichen Natur, die wenigstens als Anlage in jedem ebenbildlichen Geschöpf vorhanden sein muß, führt uns nur zur Vorstellung von einem Reiche mit Gott vereinigter Individuen, nicht aber zu Christus.“ (Vgl. S. 294—297.) Vgl. auch Weisse, Philos. Dogmat., III., S. 146. 399. 400.

§. 451. Indem die Menschheit jetzt in allen ihren Individuen auf vollendete Weise vergeistigt ist, auch in denen der zuletzt lebenden Generation, so ist eben hiermit die Scheidung zwischen diesen letzteren und den bereits früher abgelebten menschlichen Einzelwesen

schlechthin aufgehoben. Wenn nämlich auch bisher schon für die letzteren eine solche nicht bestand, so ist sie jetzt auch für die ersteren gefallen. Die Menschheit ist nun in der Vollzahl ihrer Glieder schlechthin vereinigt, und eben solchergestalt in allen ihren Individuen zur Einheit eines großen Organismus verbunden, bildet sie den Leib oder den Tempel, welchem Gott — nach seinem aktuellen Sein — nunmehr auf schlechthin reelle Weise einwohnt.

§. 452. Nur Ein Bestandtheil der irdischen Welt steht auch jetzt noch unfertig, aber auch unvollendbar, da, die äußere materielle Natur. Sie hat bei der Entwickelung der Menschheit zu ihrer Vollendung hin ihren unentbehrlichen Dienst geleistet, hinfort hat sie innerhalb der irdischen Weltsphäre keinen Zweck mehr. Dieses gesammte Baugerüste der materiellen Naturreiche mit ihren unzähligen Stufen, über welche hinweg die schöpferische Entwickelung von der reinen Materie her bis zum Menschen, und somit zum Geiste, hinansteigen mußte, ist nunmehr, nachdem dieser Gipfel erreicht ist, nutz- und zwecklos geworden; darum muß es abgebrochen und weggeräumt werden*). Die äußere materielle Natur ist aus dem Entwickelungsproceß der irdischen Weltsphäre als Schlacke zurückgeblieben; deßhalb muß sie aus derselben ausgeschieden werden, damit sie ihrer Vollendung keinen Eintrag thue. Dieses ist's, was zunächst noch übrigt, die Beseitigung der äußeren materiellen Natur durch ihre Dekomposition, durch ihre Wiederauflösung in ihre letzten Elemente**). Dieß Geschäft ist das nächste Tagewerk der vollendeten Menschheit.

Anm. Bei diesem Tagewerke wird die Chemie ihren Triumph feiern.

§. 453. Mit seinem Vollzug ist die irdische Weltsphäre schlechthin vollständig von Gott erfüllt. Damit ist sie aber ein Himmel

---

*) 2 Cor. 4, 18. Insofern kann man mit Schelling, System der gesammten Philos. und der Naturphilos. insbes. (S. W., I., 6,), S. 566 f., sagen „die Erscheinungswelt sei nichts anderes als das Phänomen, die successive Erscheinung dessen, was an den Dingen nicht ist, was durch die Idee der vollendeten Welt vernichtet ist," „indem ja die Zeit, in der alle Erscheinung ist, nichts anderes sei als eben die Erscheinung des Vernichtetwerdens alles dessen, was nicht an sich ewig ist, was in der vollendeten Idee der Welt nicht begriffen ist."

**) Vgl. Oetinger bei Auberlen, Die Theosophie Oetingers, S. 615 bis 621.

geworden. Denn der Begriff des Himmels (§. 48.) ist ja eben der desjenigen kosmischen (oder kreatürlichen) Seins, welchem Gott realiter einwohnt.

§. 254. Mit dieser Vollendung der irdischen Weltsphäre sind nun auch die Schranken vollständig gefallen, welche sie bisher von den übrigen Sphären der Schöpfung abschieden, während sie ihrerseits diesen, so weit sie bereits vollendete oder Himmel waren, allerdings schon geöffnet war. Denn nur die Materie an ihr bildete die Scheidewand, welche die übrigen Kreatursphären, namentlich auch die schon vollendeten, d. h. die Himmel, für sie verschloß. Nachdem sie aber jetzt die Materie vollständig von sich abgethan hat und eine rein geistige Welt geworden ist, so ist ihr der Zutritt zu allen übrigen besonderen Sphären des Universums unbeschränkt eröffnet, mit denen die ungehemmte Kommunication ja schon von vornherein in ihrer Bestimmung lag. Denn unter allen besonderen, gegen einander relativ selbständigen Kreisen des Universums ist ja in der Idee der Schöpfung schon ursprünglich ein durchgreifender organisch einheitlicher Zusammenhang angelegt. (§. 49.) Die vollendete Menschheit ist sohin jetzt mit der Engelwelt (d. h. dem einheitlichen Inbegriff der verschiedenen Engelwelten) in ungehemmte Kommunikation getreten, und tritt auch ihrerseits mit derselben in Verkehr, während sie bisher nur Objekt ihrer Einwirkungen war. Der Entwickelungsproceß der Menschheit, wie er einerseits durch die Vermittelung der schon vollendeten Geisterwelt von Gott vollzogen worden ist, ist ebenso andrerseits ein Prozeß des organischen Zusammenwachsens jener mit dieser gewesen. (§. 50.)*)

Anm. Bei dem hier Gesagten liegt die Unterstellung zum Grunde, daß unsere irdische Schöpfungssphäre nicht die der Zeit nach erste ist. Von einer der Zeit nach ersten Schöpfungssphäre ist nämlich allerdings zu reden, ungeachtet der Anfangslosigkeit der Schöpfung. Denn anfangslos ist nur die Hervorbringung der reinen

*) Bruch, Theorie des Bewußtseins, S. 382: „Gleichwie das Gesetz der Gravitation alle Weltkörper mit einander verknüpft, so schlingen die Gesetze des Denkens und die sittlichen Gesetzen um alle Geisterfamilie ein sie zu einem unermeßlichen Ganzen verknüpfendes, unauflösliches Band. Was für den Menschen Wahrheit ist, muß Wahrheit in der ganzen Geisterwelt sein, und was das sittliche Bewußtsein ihm als recht und gut verkündigt, muß von allen Geistern, auf welcher Höhe sie auch stehen mögen, für recht und gut anerkannt werden."

Materie, der Indifferenz von Raum und Zeit; die Hervorbringung irgend einer Welt dagegen hat das Dasein von Raum und Zeit schon hinter sich. (§. 52.) Gesetzt, — was sich wenigstens zur Zeit aprioristisch nicht ausmachen läßt, — unsre Kreatursphäre wäre die der Zeit nach erste: so gälte das Gesagte von ihr nicht, wohl aber von allen auf sie folgenden Schöpfungskreisen.

§. 455. So mündet das Erdenleben mit seiner Vollendung in das Himmelsleben aus. In der unbeschränkten Kommunikation mit allen Sphären der Schöpfung schließt sich dem menschlichen Geschlecht eine unendliche Fülle von Gemeinschaft und Liebe auf. Alle Lebensquellen des Universums durchströmen nun die Menschheit mit, die ihr eigenes Leben in den Ocean dieses allgemeinen Lebens hineinergießt, und es aus ihm in unendlich gesteigerter Fülle wieder zurückempfängt; und jedes menschliche Einzelwesen vermag jetzt, mit seiner Liebe das Universum zu umfassen, und erfrischt sich endlos an der Liebe dieses endlosen Alls von persönlichen Wesen. Aber diese Gemeinschaft der Menschheit mit dem Geisterall ist wesentlich Gemeinschaft mit ihm, wie Gott sich in ihm sein Sein gegeben hat und ihm einwohnt, folglich wesentlich zugleich eine neue unendliche Bereicherung ihrer Gemeinschaft mit Gott, Seiner Erkenntniß und Seiner Liebe.

§. 456. Hiermit erhellt es nun auch, wie das von Gott durch seine Menschwerdung mit der irdischen und näher der menschlichen Kreatur eingegangene Verhältniß ein völlig gleiches Verhältniß desselben zu den übrigen Ordnungen der persönlichen Kreatur nicht etwa ausschließt, sondern grade im Gegentheil ausdrücklich einschließt. Jedem die irdische Kreatur mit der Gesammtheit der Kreatursphären in volle Gemeinschaft tritt und zu einem Gesammtorganismus höchster Potenz konkrescirt, kann Gott unbeschadet seines Verhältnisses zu jeder einzelnen von diesen besonderen Sphären sich in allen Kreisen der Schöpfung auf schlechthin reelle Weise sein Sein geben. Sind die (vollendeten) Schöpfungssphären alle schlechthin in einander, so entzieht er sich keiner von allen, indem er jede der übrigen an sich nimmt; ja eben schon dadurch, daß er in einer sein Sein hat, hat er es unmittelbar zugleich auch in allen übrigen, sofern ja diese mit jener in absoluter Einheit stehn. Grade erst mit dieser endlosen (weil mit dem Fortgange der

Schöpfung ins Endlose wachsenden) Erweiterung der Sphäre der irdischen Kreatur vollendet sich das Sein Gottes in ihr oder seine Menschwerdung schlechthin. Denn erst bei ihr ist die menschliche Form des Seins Gottes, ihrer specifisch menschlichen Bestimmtheit ungeachtet, eine schlechthin unbeschränkte, wie Gott seinem Begriff zufolge sie für sich fordern muß.

§. 457. Auf diesem Punkte ist zwar innerhalb der irdischen Schöpfung die moralische Aufgabe schlechthin gelöst und die absolute Vollendung jener eingetreten; aber damit ist die Laufbahn der so vollendeten Menschheit nicht etwa abgeschlossen, sondern es hebt damit nur ein ganz neues Stadium der Wirksamkeit der Menschheit im Universum an, einer Wirksamkeit unter völlig neuen Bedingungen und von einer durchaus unabsehbaren Ausdehnung. Es ist dieß eine unmittelbare Konsequenz aus dem Begriff der Schöpfung. Diese muß ja angegebenermaßen (§. 49.) als eine endlose gedacht werden, als eine durch Gott aus der jedesmal bereits hervorgebrachten Kreatur heraus und mittelst derselben ins Endlose hin fortgesetzte. Jede besondere Sphäre der Schöpfung, sobald sie, als schlechthin Geist geworden, in sich selbst vollendet ist, wird für Gott die Basis für eine neu anhebende Reihe seiner schaffenden Wirksamkeit, oder genauer: sie wird für ihn der Ausgangspunkt zu einer neuen und eigenthümlichen, weil mit durch jene selbst sich vermittelnden*), Aktualisirung seiner schöpferischen Potenz. Die bis dahin gewonnene Stufe des kreatürlichen Seins muß selbst wieder als Grundlage (d. h. als Komplex von Voraussetzungen oder Bedingungen) dienen, auf der Gottes Schöpferkraft eine neue ihm adäquatere kreatürliche Welt hervorbringt, — eine höhere Weltsphäre, die übrigens gleichwohl, wie jede vorangehende und jede noch später nachfolgende auch, immer unendlich zurückbleibt hinter seiner absoluten und deßhalb schlechthin unerreichbaren Hoheit oder Größe, d. h. hinter der absoluten Intensität und Fülle (hinter dem absoluten Reichthum) seines ewigen Seins. Diesen neuen schöpferischen Akt vollzieht Gott aber mittelst derjenigen früheren

*) Es ist ein bekanntes Wort von Thomas v. Aquino: Quantum ad rationem gubernationis Deus omnia immediate gubernat, quantum pertinet ad executionem gubernationis, Deus omnia mediantibus aliis gubernat.

Kreaturstufen, welchen, als bereits vollendeten, er schon einwohnt, als seiner Organe. So wird er nun auch auf der Basis der vollendeten irdischen Schöpfung einen neuen höheren Schöpfungskreis hervorbringen unter der dienenden Vermittelung auch der vollendeten Menschheit, nämlich derselben in ihrer organischen Vereinigung mit allen übrigen bereits vollendeten Kreaturordnungen. Zu dieser neuen Schöpfungsstufe ist ja auch schon der bestimmte Ansatzpunkt und das ausdrückliche Motiv gegeben mit der abschließlichen Vollendung der irdischen Sphäre, — nämlich in der in dem Vergeistigungsproceß derselben unvergeistigt als Schlacke zurückgebliebenen und wieder in ihre Elemente zersetzten materiellen äußeren Natur (§. 452.). Dieser irrationale Rest der irdischen Schöpfungsarbeit, diese als unbrauchbarer Niederschlag übriggebliebene materielle Schlacke fordert Gott, als ein ihm noch nicht gleichbestimmtes geschöpfliches Sein, zu einem neuen Kreislaufe seiner Schöpferwirksamkeit heraus, und eben dieses caput mortuum der irdischen Schöpfung ist die materia prima, auf welche seine neuanhebende schaffende Wirksamkeit sich richtet, um vermöge ihrer schöpferischen Entwickelung aus ihrem Schooß eine neue Weltsphäre zu entbinden durch die Rekonstruktion der in ihr zusammengeschlossenen Elemente nach einem neuen Plane. Ihre Schöpfung ist es dann zunächst, wobei die vollendete Menschheit, aber nicht für sich allein, sondern in ihrer organischen Verbindung mit allen übrigen bereits vollendeten Ordnungen von persönlichen Geschöpfen, ihren vermittelnden Dienst leistet. Sie ist zu ihm deßhalb auf specifische Weise befähigt, weil sie sich ja im Lauf ihrer moralischen Entwickelung die gesammte irdische äußere materielle Natur zugeeignet hat. Indem dieselbe so für sie vollständig Erkenntniß und Organ geworden ist, so kann sie über ihre Elemente vollkommen schalten.

Anm. Indem jede spätere Einzelsphäre der Schöpfung an dem zurückgebliebenen Niederschlage der ihr zunächst vorhergegangenen ihren Keim hat, durch den sie mit ihr in organischem Zusammenhange steht: so bleibt die Kontiunität der Welt undurchlöchert, welche durch den Begriff der Schöpfung gefordert wird. Denn nur bei absoluter Kontinuität der Weltkreise kann die Schöpfung eine — durch Gott kausirte — Entwickelung der Kreatur aus sich selbst heraus sein. Da im Fortgange des göttlichen Schaffens das kreatürliche

Medium desselben mit jeder neu vollendeten Kreaturstufe ein extensiv und intensiv immer vollkommeneres wird: so wird die Kreatur in jeder neuen Sphäre eine immer höher bestimmte und herrlichere.

§. 458. Der Zustand des menschlichen Einzelwesens in dem Vollendungspunkt des menschlichen Geschöpfs und der irdischen Welt überhaupt ergibt sich aus der Analyse des Gedankens des persönlichen Individuums, dasselbe in seiner vollständigen Vollendung genommen. Zunächst ist er als ein Zustand vollendeter Lebendigkeit zu denken. Das individuelle Ich besitzt jetzt ein vollendetes Eigenthum (§. 251.), es ist jetzt mit einem ihm schlechthin entsprechenden schlechthin geistigen somatisch-psychischen Naturorganismus angethan, und steht mithin im vollständigen Besitz der Mittel für seine Wirksamkeit. Wie das persönliche Geschöpf unabänderlich räumlich und zeitlich bestimmt bleibt, so ist seine Wirksamkeit freilich auch in seiner Vollendung auf bleibende Weise nicht bloß eine Wirksamkeit im Raum und in der Zeit, sondern auch eine räumlich und zeitlich bestimmte; aber da sie nunmehr durch rein geistige Organe vermittelt wird, so ist sie nicht mehr eine durch den Raum und die Zeit beschränkte, nicht mehr eine durch einen bestimmt begrenzten Raum gebundene und in eine bestimmte Zeitdauer eingeschränkte, sondern Raum und Zeit stehen dem Vollendeten unbedingt offen als Schauplatz seiner Wirksamkeit*). Es steht ihm somit auch der Zusammenhang mit allen Weltsphären und insbesondere mit allen persönlichen geschöpflichen Einzelwesen aller Weltsphären offen und, soweit dieselben bereits vergeistigte sind, die Vollziehung der Gemeinschaft mit ihnen. Diese Gemeinschaft der vollendeten persönlichen Geschöpfe unter einander setzt der Natur der Sache nach voraus, daß sie sich im Besitz eines Mediums befinden, mittelst dessen sie, indem sie auf einander einwirken, sich einander kund geben und überhaupt mittheilen können. (Vgl. §. 112.) Dieses Medium muß natürlich einerseits Natur sein und andrerseits ein geistiges. Es kann aber nicht etwa ein für sie äußeres sein, sondern nur ein immanentes (integrirendes) Element ihrer eigenen Natur; aber ein solches, das dazu

*) Schöberlein, Ueber das Wesen der geistlichen Natur und Leiblichkeit — Jahrbb. für deutsche Theol., VI. (1861), H. 1, S. 98: „Für das Wo des Seins wird nicht mehr eine äußere Nothwendigkeit, sondern allein der Zug der Liebe die Entscheidung geben."

qualifizirt ist, sich zu entäußern, sich Anderen mitzutheilen, aber dieß ohne dadurch für den Mittheilenden selbst verloren zu gehn, — ein geistiges Element, das die Vollendeten mit einander austauschen können, ohne dadurch in einander zu verfließen, und das, indem sie sich vermöge desselben gegenseitig berühren und einander mittheilen, in seinem stätigen Aus- und Einströmen ihre sie umgebende und verbindende geistige äußere Lebenssphäre bildet. Dieses geistige Vermittelungsmittel schlechthin wirksamer Gemeinschaft der Vollendeten, dieses eigenthümliche Element, in welchem ihr Gemeinschaftsverkehr sich vollzieht, ist die ihrer geistigen Natur als solcher eignende Lichteigenschaft*), welche eben ihre δόξα konstituirt. Dieses geistige Licht der Vollendeten ist an sich nicht ein für sie äußeres, sondern es wird ein äußeres nur, sofern es in ihrer gegenseitigen Einwirkung auf einander von ihnen ausgeht. Sofern das vollendete menschliche Einzelwesen ein schlechthin geistiges ist, hat aber diese seine Lebendigkeit ihre Kausalität schlechthin in ihm selbst, und so ist sein Leben ewiges Leben. Denn das ist ja eben der Begriff der Ewigkeit eines Seins, schlechthin causa sui zu sein. Als der Zustand vollendeter Eigenthumhaftigkeit oder Lebendigkeit ist sodann der Zustand des vollendeten menschlichen Einzelwesens unmittelbar zugleich seine vollendete Selbstbefriedigung oder Glückseligkeit (näher Begeisterung), und sofern es seine Selbstbefriedigung wesentlich in seiner Gemeinschaft mit Gott findet, welche letztere ja nunmehr gleichfalls zu ihrer Vollendung gediehen ist, seine vollendete Seligkeit. Der in sich schlechthin befriedigte Zustand der Vollendeten beruht demnach auf ihrer vollen Gemeinschaft einerseits mit Gott und andrerseits mit allen vollendeten persönlichen Geschöpfen, und diese Gemeinschaft ist nach beiden Seiten hin Gemeinschaft beider, sowohl des Verstandesbewußtseins als der Willensthätigkeit. Mit Gott stehen die Vollendeten nach der Seite ihres Verstandesbewußtseins in voller Gemeinschaft durch ihre volle Gotteserkenntniß. Denn ihr Gott Erkennen ist nunmehr ein ihn Schauen. Nämlich als Erkenntniß Gottes nach seinem aktuellen Sein. Denn das gött-

*) Martensen, Christl. Dogm., S. 546: „Das Medium, mittelst dessen die Seligen auf geistige Weise sich einander mittheilen, bezeichnen wir nach den Winken der Schrift als das Licht."

liche Wesen ist und bleibt auch für die vollendeten Geschöpfe schlechthin unanschaubar. Nach seinem aktuellen Sein dagegen ist Gott, indem er in den vollendeten rein geistigen Kreaturen schlechthin ist, Gegenstand unmittelbarer (geistiger) Wahrnehmung geworden für solche persönliche Wesen, welche sich im Besitz rein geistiger Wahrnehmungswerkzeuge befinden, wie dieß der Fall der Vollendeten ist. Diese erkennen mithin Gott nicht mehr so, daß sie ihn lediglich erschließen aus den mittelst eines materiellen Organs von ihnen gemachten Wahrnehmungen von materiellen Objekten, sondern sie nehmen ihn in der von ihm schlechthin erfüllten vollendeten Kreatur unmittelbar wahr, d. h. sie schauen ihn, — nämlich auf rein geistige Weise (weil mittelst eines rein geistigen Organs). Nichts desto weniger ist jedoch dieß ihr Schauen Gottes allezeit ein noch begrenztes (nur nicht ein beschränktes) und ein der Zunahme fort und fort fähiges. Denn da das Medium desselben die vollendete geistige Welt ist, welcher als solcher Gott schlechthin einwohnt, (die Himmel ist), die jedesmalige Totalität dieser von Gott erfüllten Welt aber sich zu dem aktuellen Sein Gottes als unendlich inadäquat verhält (§. 49.): so ist auch das durch sie für die Vollendeten vermittelte Schauen Gottes ein noch unendlich unvollständiges. Diese Unvolländigkeit ist jedoch in stätigem Verschwinden begriffen, da mit dem sich ins Endlose fortsetzenden Fortgange des göttlichen Schaffens auch das Medium der unmittelbaren Wahrnehmung Gottes sich immer mehr erweitert, — ohne übrigens jemals das schlechthin adäquate werden zu können. Inkommensurabel bleibt folglich Gott Ein für allemal dem Schauen der Vollendeten und überhaupt ihrem Erkennen. Nur ist dessen ungeachtet ihre Gotteserkenntniß — wie überhaupt alle ihre Erkenntniß — frei von allem Stückwerk*); denn ihr Erkennen ist immer ein ganzheitliches, ein Ueberschauen und Zusammenschauen des Ganzen, wie es jedesmal gegeben ist, und somit ein Erkennen jedes Einzelnen aus dem Zusammenhange des Ganzen. Weiter stehen sodann die Vollendeten nach der Seite ihrer Willensthätigkeit mit Gott in voller Gemeinschaft durch ihren vollen Gottesdienst. Nämlich durch den Gehorsam gegen ihn vermöge

*) 1 Cor. 13, 12. Fr. Perthes Leben, III., S. 585: „Stückweises Erkennen ist kein Schauen."

ihrer Hingebung an ihn als Organe seiner Wirksamkeit bei dem schon (§. 457.) erörterten endlosen Fortgange des Schöpfungswerks. (Vgl. §. 125.) Ebenso stehen die Vollendeten aber auch untereinander in voller Gemeinschaft, Jeder mit allen übrigen, und zwar nicht bloß mit den vollendeten persönlichen Geschöpfen seines besonderen Schöpfungskreises, sondern auch mit denen aller übrigen Kreatursphären*). Und dieß wieder nach beiden Seiten hin, nach der des Verstandesbewußtseins durch volles gegenseitiges Verständniß (Gleichheit der Gesinnung) und nach der der Willensthätigkeit durch gegenseitiges einander Dienen. Natürlich ist diese Liebesgemeinschaft unter den Vollendeten eine unendlich mannichfach abgestufte', was das Maß ihrer Unmittelbarkeit oder Mittelbarkeit angeht. Mit dem stätigen Fortgange des Schöpfungswerks ins Endlose aber ist auch sie stätig in endlosem Wachsthnm begriffen. Diesem allem zufolge ist die Selbstbefriedigung der Vollendeten wesentlich eine Selbstbefriediguug in der Liebe, beides Gottes und seiner persönlichen Geschöpfe, und folglich Liebesfähigkeit die Bedingung und das Maß der Seligkeit**). Bei aller Lebendigkeit ist der Zustand der Vollendeten gleichwohl ein Zustand der vollendeten Ruhe. Denn für sie, als vollendete Geister, fällt bei ihrem Handeln jede Anstrengung weg, die ja lediglich, wie man es auch ausdrücke, — denn in der Sache fällt beides zusammen — entweder von dem relativen noch nicht Entwickeltsein der handelnden Persönlichkeit oder von der Materialität des Organs, mittelst dessen sie handelt, herrührt. Für den vollendeten, für den wirklichen reinen Geist gibt es überall keine Anstrengung. Ist so das ewige Leben ein Zustand der absoluten Ruhe der Vollendeten: so ist es doch nicht etwa ein Zustand müßiger Unwirksamkeit, sondern dem bereits §. 457 Ent-

---

*) Martensen, Christl. Dogmatik, S. 546: „Der unerschöpfliche Inhalt des seligen Lebens ist Gott und die seligen Persönlichkeiten selber. Jede derselben spiegelt nicht bloß Gott wieder in eigenthümlicher Weise, sondern auch das ganze Reich, von welchem sie selber ein Glied ist. Wenn Gott Alles in Allen ist, so müssen auch Alle in Allen, in einander sein; und in dieser unbeschränkten und unverdunkelten Wiederspiegelung der Liebe und der Beschauung, in diesem stets neuen Wechsel unendlichen Mittheilens und Annehmens entfaltet sich die Mannichfaltigkeit der Charismen."

**) 1 Cor. 13, 8. 13.

wickelten zufolge das gerade Gegentheil*). Ungeachtet die Vollendeten nicht mehr arbeiten, so ist doch ihr Sein ein kontinuirliches Handeln und Wirken. Der in ihrer Vollendung seligen Menschheit ist, wie dort gezeigt worden, ein endloses Feld für eine je länger desto herrlichere Wirksamkeit aufgethan. Sie wird endlos in immer wieder neuen und immer weiteren und herrlicheren Kreisen das dienende Organ der schöpferischen Wirksamkeit Gottes sein, diese in ihrem allerausgedehntesten Sinne verstanden, in welchem sie auch die weltleitende Wirksamkeit ausdrücklich mit in sich begreift. Soll das Reich der Vollendeten ein wirklich organisirtes sein, also eben die vollendete Gemeinschaft derselben: so muß es in ihm Stufenunterschiede geben, quantitative Differenzen der Herrlichkeit und Seligkeit. Die individuelle moralische Beschaffenheit, welche ihrem Begriff zufolge in Jedem eine verschiedene ist, führt mit innerer Nothwendigkeit für Jeden ein verschiedenes individuelles Maß der Fähigkeit, die Seligkeit zu fassen, mit sich. Diese Gradunterschiede verursachen aber nicht etwa eine Störung der Seligkeit der Vollendeten und eine Beeinträchtigung der vollen Seligkeit irgend eines Einzelnen, indem ja, wie es in dem Begriff der Selbstbefriedigung liegt, Jeder dasjenige Maß von Seligkeit, welches er überhaupt aufzunehmen vermag, wirklich ganz empfängt**). Das Maß der Empfänglichkeit für die Seligkeit ist zwar bei Jedem ein verschiedenes, aber bei Jedem ist es ganz erfüllt. Hat nun so Jeder sein bestimmt begrenztes Maß von Seligkeit, so ist er doch keineswegs auf dasselbe beschränkt; sondern vermöge der absoluten Gemeinschaft, welche die Vollendeten verbindet, oder vermöge ihrer vollkommenen Liebe, haben auch Alle ihre individuellen Seligkeiten mit einander gemein, und die in unendlich vielen Formen sich unendlich mannichfaltig reflektirende Seligkeit ist doch auch wieder für Alle Eine und dieselbige, indem Jeder die ihm eigenthümliche zugleich mit allen übrigen vollständig theilt. Ungeachtet so die Seligkeit für jeden Vollendeten in jedem

*) Auch Schleiermacher (Der christl. Glaube, II., S. 544 f.), behauptet ausdrücklich, daß ein seliges Leben nicht ohne einen Gegenstand reeller Wirksamkeit der Seligen, nicht ohne ein Werk, an welchem sie zu arbeiten haben, gedacht werden könne.

**) Mehring, Religionsphilos., S. 194: „Die Seligkeit des geringsten Wesens ist der des höchsten völlig gleich, wenn sie eben dem Wesen entspricht."

Momente die volle ist, so ist sie nichts destoweniger doch auch eine ins Endlose wachsende. Und zwar nach beiden Seiten hin, wie sie Seligkeit ist in der Gemeinschaft einerseits mit Gott und andrerseits mit der Welt der vollendeten und seligen Geschöpfe. Denn schon innerhalb desjenigen bestimmten Kreises der vollendeten Schöpfung, in welchen die Menschheit auf dem Höhepunkte ihrer Vollendung eintritt, kann der einzelne Vollendete nur nach und nach das in ihm mögliche Maß der Seligkeit vollständig ausschöpfen. Nämlich nur nach Maßgabe davon, wie er allmälig — denn es kann dieß der Natur der Sache gemäß nur allmälig geschehen, — auch mit allen nicht irdischen vollendeten Weltsphären, d. h. näher mit allen nichtmenschlichen vollendeten persönlichen Geschöpfen, die Gemeinschaft auf vollständige Weise vollzieht, in der Erkenntniß derselben einerseits und in der dienenden Hingebung an sie andrerseits, und solchergestalt sich als Individuum immer mehr erweitert, ungeachtet die individuellen Grenzen seines Seins (die nur aufgehört haben, Schranken zu sein,) völlig unverrückt bleiben. Aber auch wenn der Vollendete den Umfang dieses Kreises vollständig ausgemessen hat, ist das Wachsthum seiner Seligkeit in der angegebenen Weise keineswegs an seinem Ziel angelangt, da ja die Schöpfung ins Endlose fortgeht, und mithin der ihm eröffnete Bereich des seligen Lebens ins Endlose hin in stätiger Erweiterung begriffen ist.

Anm. 1. Sofern die volle (geistige) Lebendigkeit der Vollendeten das Ergebniß ihres Aneignungsprocesses (§. 251.), das Aneignen aber als religiöses das Beten ist (§. 269.), so ist ihr Zustand ein Zustand absoluter Gebetserhörung, und mithin absoluten Danks und Preises, den sie Gott darbringen.

Anm. 2. Bekanntlich stellt das N. T. wie den Zustand Gottes (1 Tim. 6, 16. 1 Joh. 1, 5. Jak. 1, 17,) so auch den der Vollendeten (Col. 1, 12) als einen Zustand im Licht vor, und ihre verherrlichten beseelten Leiber (wohl nach dem Vorgange von Dan. 12, 3,) als Lichtleiber (Matth. 13, 43. Luc. 11, 34—36.). Ganz besonders aber kommt in dieser Beziehung die Verklärung Jesu (Mtth. 17, 2,) in Betracht*). Es scheint so als das wesentliche äußere Element

*) Franz Baader, Ueber den Blitz als Vater des Lichts (S. W., II.), S. 46: „Der Mensch (und durch ihn das ganze Schöpfungsall) soll Lichtstoff.

des Seins der Vollendeten das Licht zu denken. Diese Benennung ist nun ohne Zweifel insofern eine uneigentliche und bildliche, als bei ihr nicht etwa an unser empirisches oder physikalisches Licht zu denken ist, das ja ein materielles ist; aber das von diesem entlehnte Bild soll doch gewiß eine eigenthümliche geistige Realität bezeichnen*), und ein anderer Begriff einer solchen als der im §. angedeutete wird sich schwerlich ermitteln lassen. Bekannt ist es, welche große und eigenthümliche Bedeutung das Licht bei Servet hat. Auch an die Hesychasten denkt man hier unwillkürlich. Daß eine anschauliche Vorstellung, ja überhaupt eine Vorstellung von diesem geistigen Licht für uns eine unmögliche Sache ist, das liegt unmittelbar in seinem Begriff.

Anm. 3. In dem Begriff des Naturorganismus des Vollendeten liegt es schon, daß seine Persönlichkeit mit Werkzeugen für die Vollziehung eines Verhältnisses zu ihrer Außenwelt ausgestattet ist, mit Organen für die Aufnahme derselben in ihr Bewußtsein und für die Einwirkung auf dieselbe mit ihrer Thätigkeit, also mit Sinnen und Kräften, nur mit ungleich vollkommeneren als unsere gegenwärtigen, nämlich mit rein geistigen. Mit der vollendeten Vergeistigung des menschlichen Naturorganismus hat, weil sie den vollständigen Wegfall eines materiellen menschlichen Naturorganismus einschließt, das Auseinanderfallen des Sinnes in den inneren und den äußeren in der jetzigen Bedeutung aufgehört, beide sind vielmehr jetzt vollständig in einander. Und das Gleiche gilt aus dem gleichen Grunde auch von der Kraft. Daß der vollendete und vom Sinnlichen vollständig frei gewordene geistige Sinn auch das Sinnliche wahrnimmt, und zwar als solches, kann keinem Zweifel unterliegen. Für die vollendeten Geister wird die vollendete Welt selbstverständlich keine unsichtbare, d. h. keine unwahrnehmbare sein. Sinnlich unwahrnehmbar aber ist sie nicht etwa bloß für uns, sondern an sich selbst. — Die absolute Angemessenheit dieser vollendeten geistigen Naturorganismen für die individuellen menschlichen Persönlichkeiten ist es eben, was mit Einem Worte als die δόξα, als die Herrlichkeit der Vollendeten bezeichnet wird.

---

d. h. eine Substanz werden, welcher Gott innewohne, in welcher er sich ausbreiten — diese Substanz als seinen Leib erfüllen — als Licht sich offenbaren kann."

*) Wirth, Die spekulat. Idee Gottes, S. 88: „Das Licht ist unter allem Sinnlichen dasjenige, was dem Geiste am meisten verwandt ist."

Anm. 4. Ein Aeußeres, im Gegensatz gegen ein Inneres, muß es auch in der vollendeten, schlechthin immateriellen Welt für die reinen Geister geben, — so gewiß als das Sein jedes Einzelnen, seiner reinen Geistigkeit ungeachtet, ein räumlich bestimmtes (räumlich endliches) ist. Vgl. §. 112.

Anm 5. Zeitlich und ewig (nicht: absolut) schließen sich keineswegs aus. Der Gegensatz zum Zeitlichen ist das Zeit- und folglich auch Ursprungslose, der zu dem Ewigen das nicht in sich selbst Begründete und Bestehende*). Auch hier schon besitzen wir ewiges Leben, nämlich genau in demselben Maße, in welchem wir bereits „das Leben in uns selber haben", d. h. in welchem unser individuell-persönliches Sein bereits wirklich causa sui ist**). Vgl. §. 109.

Anm. 6. Eine schauende Erkenntniß gibt es von Gott für das Geschöpf schlechterdings nur insofern und insoweit als er der Kreatur einwohnt, als er kosmisch ist. Nur in der Kreatur kann Gott von der Kreatur geschaut werden, — auf durchaus unsinnliche, auf rein geistige Weise. Denn nur sofern er kosmisch ist, ist er im Raum und in der Zeit, anders als unter der Form des Raumes und der Zeit gibt es aber keine Anschauung. Weil Gottes immanentes Sein wesentlich Sein unter der Form (wenn man so sagen darf) der Absolutheit und folglich auch der Raum- und Zeitlosigkeit ist, ist es schlechthin unschaubar und unvorstellbar***). Undenkbar und unbegreifbar ist aber deßhalb keineswegs. Darin hat die kirchliche Dogmatik vollkommen Recht, wenn sie lehrt, die Erkenntniß der Vollendeten werde nicht mehr eine cognitio specularis, 1 Cor. 13, 12, sein, d. h. nicht mehr eine erst durch den dunklen Spiegel eines materiellen Organs hindurch in das Bewußtsein reflektirte.

Anm. 7. Daß in dem vollendeten Dasein eine Rückerinnerung an das gegenwärtige Leben stattfinden wird, das steht schon deßhalb unbedingt fest, weil ohne sie in den Vollendeten die ihre verschiedenen Seinszustände verknüpfende Identität des Bewußtseins von sich selbst, mithin ihr individuelles Ich selbst, aufgehoben sein würde. Sofern

*) Steffens, Grundzüge der philos. Naturwissenschaft, S. 169: „Was in sich selbst begründet ist, ist ewig."

**) Vgl. Schelling, System d. gesammten Philos. und der Naturphilos. insbesondere (S. W., I., 6,), S. 568.

***) 1 Tim. 6, 16.

überdieß der Zustand der Vollendeten ein Zustand der Vergeltung, und zwar einer moralischen, also einer ihnen selbst als solcher bewußten, ist, erscheint diese Voraussetzung nicht minder als unumgänglich. Nur wird sich freilich der Natur der Sache zufolge die Erinnerung der Seligen auf dasjenige beschränken, was von den äußeren Relationen zu ihrer dermaligen Welt, in denen sie gestanden, ihnen wirklich innerlich geworden, was wirklich ihr Eigenthum und somit integrirendes Element ihres eigenen individuell menschlichen Seins geworden ist, nämlich dadurch, daß es in ihnen Geist geworden ist. Alles übrige, was nur an ihnen vorübergegangen und bloß auf der Oberfläche ihres Bewußtseins, lediglich in ihrem Gedächtniß (nämlich als dem bloß mechanischen) haften geblieben ist, wird wieder abfallen, wie es ja auch schon während des gegenwärtigen Lebens zum großen Theil in ihrem Bewußtsein wieder ausbleicht. Und eben dieß wird gewiß auch mit ein Moment der Seligkeit der Vollendeten sein, daß sie die ganze Masse von dann unnützem Gedächtnißkram, das ganze todte Vokabelwesen u. s. w., mit dem wir uns jetzt herumschlagen und herumschleppen müssen, glücklich abgeworfen und vergessen haben werden*). Wenn wir im Tode die

*) Schelling, System der ges. Philos. und der Naturphilos. insbesondere (S. W., I., 6,), S. 567 f.: „Aus unserer ganzen Ansicht erhellt, daß gerade diejenigen, die sich am wenigsten fürchten sterblich zu sein, d. h. diejenigen, in deren Seelen das meiste ewig ist, am unsterblichsten sind. Dagegen ist es nothwendig, daß die, deren Seelen fast bloß von zeitlichen Dingen erfüllt sind, den Tod am meisten fürchten. Denn sie verlangen nicht nach der Unsterblichkeit des Unsterblichen, sondern nach der Unsterblichkeit des Sterblichen; sie wollen ein künftiges Dasein, nur um das gegenwärtige fortzusetzen und ihre empirischen Zwecke in der ganzen Unendlichkeit zu verfolgen. Daher ihr besonderer Wunsch, ja sich aller Kleinigkeiten zu erinnern, da ein ordentlicher Mann schon in diesem Leben vieles darum gäbe, das meiste zu vergessen. Wie viel edler die Alten, welche die Seligen Vergessenheit im Lethe trinken ließen! Ebenso wollen sie das Persönliche mit allen Relationen retten, als ob der Anschauung des Göttlichen zu leben nicht herrlicher. Für empirische Zwecke aber gibt es keine Ewigkeit; man sieht nicht ein, warum es so in alle Ewigkeit fortgehen solle. Deßwegen ist diesen Menschen der Gedanke an Vernichtung schrecklich, obgleich er für die Individualität überall nichts Schreckliches an sich hat. Denn wie ein englischer Schriftsteller sagt: „Tod, ich fürchte dich nicht, denn wo ich bin, bist du nicht, und wo du bist, bin ich nicht." Die Anhänglichkeit an das Endliche hat nothwendig die Furcht vor der Vernichtung, wie die Beschäftigung der Seele mit dem Ewigen die Gewißheit der Ewigkeit zur Folge. Denn freilich werden die Seelen derer, die ganz von zeitlichen Dingen erfüllt sind, gar sehr zusammengehen und sich dem Zustand der Vernichtung nähern; diejenigen aber, welche

Augen zuthun, so haben wir mit Einem Schlage alles das viele verlernt, was wir so mühsam eben für diese jetzige Erde haben lernen müssen, und wovon uns ja auch schon hier ein großer Theil nach und nach wieder entschlüpft. Wir können dann eigentlich nur noch Eins, Gut und Böse. In jenem Leben wird es nicht so sehr darauf ankommen, was wir wissen, als darauf, was wir können; wir können aber nur, was wir sind. (Recht) denken und (recht) wollen, das müssen wir dort können*); denn zu denken und zu wollen wird es im Himmel jedenfalls geben. Unsere Seligkeit kann natürlich in nichts sonst bestehen als in dem Reflex dessen, was wir thatsächlich sind — namentlich auch in unserm Verhältniß zu der Welt und zu Gott — in unserm Bewußtsein. Hier erledigt sich auch die Frage, ob diejenigen, welche während ihres sinnlichen Lebens sich gekannt und geliebt haben, sich im Zustande der vollendeten Seligkeit wieder zusammenfinden und wieder erkennen werden**). Eine

---

schon in diesem Leben von dem Bleibenden, dem Ewigen und Göttlichen erfüllt gewesen, werden auch mit dem größten Theil ihres Wesens ewig sein." Desgl. Stuttgarter Privatvorlesungen (S. W, 1., 7,), S. 478: „Eine Frage ist: wie wird es mit der Erinnerungskraft beschaffen sein? Diese wird sich nur nicht auf alles Mögliche erstrecken, da ein rechter Mann schon hier viel darum geben würde, zur rechten Zeit vergessen zu können. Es wird eine Vergessenheit, eine Lethe geben, aber mit verschiedener Wirkung: die Guten, dort angekommen, werden Vergessenheit alles Bösen haben, und darum auch alles Leids und alles Schmerzes, die Bösen dagegen die Vergessenheit alles Guten. — Uebrigens freilich wird es auch nicht Erinnerungskraft sein wie hier; denn hier müssen wir uns erst alles innerlich machen, dort ist schon alles innerlich. Die Bezeichnung Erinnerungskraft ist dazu viel zu schwach. Man sagt von einem Freund, einem Geliebten, mit denen man Ein Herz und Eine Seele war, nicht, man erinnere sich ihrer; sie leben beständig in uns, sie kommen nicht in unser Gemüth, sie sind darin, und so also wird die Erinnerung dort sein."

*) Auch hier findet der Grundsatz des Cartesius seine Geltung: „Die Regel der Erkenntniß sagt: denke klar und deutlich, das klar und deutlich Erkannte ist wahr. So sagt die Regel des Wollens: begehre klar und deutlich, das klar und deutlich Begehrte ist gut." S. Kuno Fischer, Geschichte der neueren Philosophie, I. (2. A.), S. 449.

**) Sederholm, Die ewigen Thatsachen, S. 303: „Wir werden diejenigen wiedersehen, mit denen uns hier eine göttliche Liebe verband, diejenigen, mit denen wir durch irgend ein aufs Göttliche gerichtetes Streben verbunden waren. . . . . Nur die Heiligkeit der Verbindungen, in welchen wir mit denen standen, nach deren Wiedersehen wir uns sehnen, verbürgt uns die Befriedigung dieser Sehnsucht. Subjektiv aber bildet die Liebe das Band, welches

wirkliche Gemeinschaft der Seligen, ohne daß sie sich gegenseitig wirklich, d. h. vor allem ihrer moralischen Geschichte nach kennten, wäre eine contradictio in adjecto. Sobann aber kann der Natur der Sache nach eine wirkliche moralische Gemeinschaft unter Personen schlechterdings nicht wieder in nichts zerfallen, so wenig als überhaupt irgend ein wirklich moralisch vollzogenes Verhältniß. Eine solche Gemeinschaft kann mithin auch in unserm Bewußtsein nicht ausgelöscht werden. Der Mangel des Bewußtseins um sie würde ja unmittelbar zugleich ihre wirkliche Auflösung selbst sein. Endlich wäre es eine Wiedervernichtung eines schon gewonnenen moralischen Resultats, (die Voraussetzung ist nämlich hier überall die Normalität der moralischen Entwickelung,) und folglich eine theilweise Wiederrückgängigmachung des moralischen Prozesses, d. i. überhaupt des Schöpfungsprozesses, wenn ein schon bestehendes wirkliches Gemeinschaftsverhältniß, nämlich ein richtiges, wieder aufgelöst würde. Nur daß nicht eine klägliche Sentimentalität diese Dinge in den Schmutz ihrer Eitelkeit hinabziehe!

Anm. 8. Wie wir in Beziehung auf die Frage, ob anzunehmen sei, daß die Seligkeit der Vollendeten in jenem Leben noch zunehmen werde, und zwar fort und fort ins Endlose*), denken, erhellt aus dem §. Durch ein Wachsthum der einzelnen Vollendeten an individuell persönlicher Vollkommenheit kann eine Steigerung ihrer Seligkeit nicht stattfinden. Zu einem solchen fehlen für sie nach ihrem sinnlichen Ableben die Bedingungen. Sie wären ja auch gar nicht die Vollendeten, wenn ein solches Wachsthum bei ihnen noch eine Stelle fände. Der moralische Prozeß ist als sittlicher wesentlich an das Verhältniß des individuellen Ich zu einer äußeren materiellen Natur, wie es durch die eigene materielle Natur desselben bedingt ist, gebunden, und diese Bedingungen fallen für das Individuum durch sein sinnliches Ableben hinweg. Durch den sittlichen Prozeß allein kann es aber einen Zuwachs an individuellem Sein gewinnen, nämlich an geistigem. Nur während seines sinnlichen Lebens wird also, indem es sich moralisch als Geist setzt, sein ewig bleiben-

---

uns mit unseren Lieben verbindet. Haben wir aber durch irdischen Leichtsinn dieses Band zerrissen, so möchten wir auf kein Widersehn zu rechnen haben." Vgl. auch ebendess. Geistigen Kosmos, S. 534.

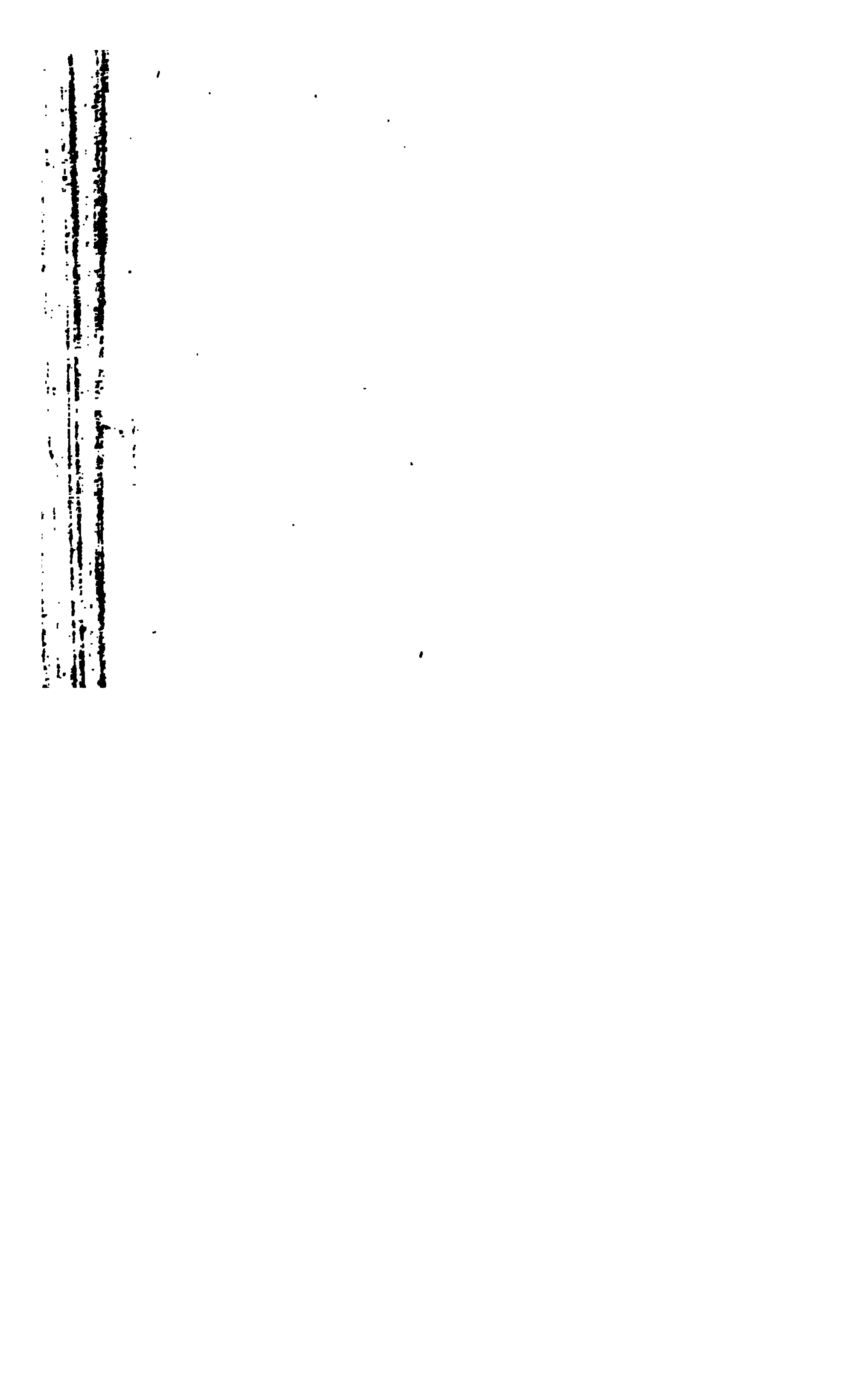
*) Besonders nachdrücklich behauptet dieß Reinhard, Dogmatik, S. 689, während Bretschneider, Dogm., II., S. 452, Zweifel dagegen erhebt.

des Sein erzeugt. Dieser Geist, das R
zwar näher seiner sittlichen Entwickelung
bleibt für alle Ewigkeit die reelle Substa
weßhalb es auch eine ganz richtige Bes
daß die Stufen der Herrlichkeit und Sel
Verhältniß der von ihnen im gegenwärti
d. h. nach Maßgabe ihres moralischen un
und Lassens in demselben, verschiedene s
an diesem gegenwärtigen Leben. Wem d
werth vorkommt, in dem kann sich folge
langen nach dem zukünftigen Leben fin
Möglichkeit einer Zunahme der individu
heit der Vollendeten im ewigen Leben lä
der §. nach, daß wir nichts destoweni
ihrer Seligkeit annehmen. Sie ist ab
dingt, daß es einen Stufenunterschied
nicht im Universum der Schöpfung die s
je weniger reich bedacht wären als die s
keit der Geschöpfe, und zwar die aller
sende sein.



des Sein erzeugt. Dieser Geist, das Resultat seiner moralischen, und zwar näher seiner sittlichen Entwickelung in dem gegenwärtigen Leben, bleibt für alle Ewigkeit die reelle Substanz seines individuellen Seins: weßhalb es auch eine ganz richtige Bestimmung der Kirchenlehre ist, daß die Stufen der Herrlichkeit und Seligkeit bei den Einzelnen nach Verhältniß der von ihnen im gegenwärtigen Leben vollbrachten Werke, d. h. nach Maßgabe ihres moralischen und näher ihres sittlichen Thuns und Lassens in demselben, verschiedene sein werden. So viel hangt an diesem gegenwärtigen Leben. Wem dasselbe nicht hoch und lebenswerth vorkommt, in dem kann sich folgerichtig auch kein wahres Verlangen nach dem zukünftigen Leben finden. Wenn wir nun so die Möglichkeit einer Zunahme der individuell persönlichen Vollkommenheit der Vollendeten im ewigen Leben läugnen müssen: so weist doch der §. nach, daß wir nichts destoweniger eine endlose Steigerung ihrer Seligkeit annehmen. Sie ist aber allerdings dadurch mitbedingt, daß es einen Stufenunterschied der Seligkeit gibt. Wenn nicht im Universum der Schöpfung die früheren Generationen je und je weniger reich bedacht wären als die späteren, so könnte die Seligkeit der Geschöpfe, und zwar die aller, nicht eine endlos anwachsende sein.










3 9015 05989 0403